

BEGRIFF UND KONKRETION

Beiträge zur Gegenwart der klassischen deutschen Philosophie

Band 5

**Metaphysik – Metaphysikkritik –
Neubegründung der Erkenntnis:
Der Ertrag der Denkbewegung
von Kant bis Hegel**

Herausgegeben von

Héctor Ferreiro und Thomas Sören Hoffmann



Duncker & Humblot · Berlin

HÉCTOR FERREIRO/THOMAS SÖREN HOFFMANN (Hrsg.)

Metaphysik – Metaphysikkritik – Neubegründung der Erkenntnis:
Der Ertrag der Denkbewegung von Kant bis Hegel

BEGRIFF UND KONKRETION

Beiträge zur Gegenwart der klassischen deutschen Philosophie

Herausgegeben von
Thomas Sören Hoffmann, Hagen
Martín Zubiria, Mendoza

Wissenschaftlicher Beirat:

Mario Jorge de Carvalho (Lissabon), Héctor Alberto Ferreiro (Buenos Aires),
Lore Hühn (Freiburg i.Br.), Marco Ivaldo (Neapel), Walter Jaeschke (Bochum),
Wolfgang Kersting (Kiel), Jean-François Kervégan (Paris), Hiroshi Kimura (Kobe),
Theodoros Penolidis (Thessaloniki), Violetta L. Waibel (Wien)

Band 5

Metaphysik – Metaphysikkritik – Neubegründung der Erkenntnis: Der Ertrag der Denkbewegung von Kant bis Hegel

Herausgegeben von

Héctor Ferreiro und Thomas Sören Hoffmann



Duncker & Humblot · Berlin

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Fernuniversität Hagen.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, für sämtliche Beiträge vorbehalten

© 2017 Duncker & Humblot GmbH, Berlin

Druck: Meta Systems Publishing & Printservices GmbH

Printed in Germany

ISSN 2198-8099

ISBN 978-3-428-15023-6 (Print)

ISBN 978-3-428-55023-4 (E-Book)

ISBN 978-3-428-85023-5 (Print & E-Book)

Gedruckt auf alterungsbeständigem (säurefreiem) Papier
entsprechend ISO 9706 ☺

Internet: <http://www.duncker-humblot.de>

Vorwort der Herausgeber

Die Entwicklung des philosophischen Denkens auf dem Weg zwischen Kant und Hegel stellt einen in seiner Intensität, seiner denkerischen Kühnheit und seinem Folgenreichtum alles andere als gewöhnlichen Abschnitt aus der Geschichte der Philosophie dar. Auch wenn man Kant oder das Jahr 1781 nicht einfach als einen „Nullpunkt“ ohne Vorgeschichte, Hegel oder das andere Jahr 1831 nicht als „Fluchtpunkt“ ansieht, auf den mit Notwendigkeit alles hinauslaufen mußte, können die mit beider Namen einzugrenzenden fünfzig Jahre doch als eine beispiellos hohe Zeit philosophischer Selbstvergewisserung aufgefaßt werden, der sonst wenig Vergleichbares an die Seite gestellt werden kann. Noch einmal wurden hier die ganz großen Fragen aus dem Grunde behandelt, noch einmal schien die Philosophie auch das Bedürfnis einer Zeit zu sein, als deren ebenso kritische wie Ziele setzende Hermeneutin sie sich verstand. Philosophie konnte sich schon bei Kant stolz als die Wissenschaft begreifen, „die allein nur *inneren* Wert hat, und allen anderen Erkenntnissen erst einen Wert gibt“ (AA IX, 24). Bei Hegel mündete sie ins „System“, das zwar keineswegs so starr und erratisch auftrat, wie das Vorurteil es noch immer behauptet, mit dem aber doch die Erinnerung an das eine „große Ganze“ als Verständigungshorizont auch für das Einzelne wachgehalten wird.

Ein im Ernst philosophischer Rückgang auf die philosophischen Jahre zwischen Kant und Hegel kann nicht nur historisch gemeint sein, er muß auf die Sache des Denkens selber zielen. Von besonderem systematischen Interesse für diese Sache ist zweifelsohne die Frage nach der Rolle der Metaphysik, mit deren Kritik Kant dem Denken neue Horizonte erschlossen hatte, deren Fragestellungen und Programm jedoch schon bei Kant selbst nicht mit einem Schlag ad acta gelegt werden konnten. Immer wieder hat man um so mehr bei Kants Schülern und Erben die Metaphysik zurückkehren sehen, ja als eigentliches Anliegen der Nachfolgeneration die Neubegründung einer Metaphysik ausmachen wollen. Aber dagegen sind in jedem Fall wiederum Zweifel geltend zu machen – Zweifel, die schon damit einsetzen müssen, daß weder Fichte noch Hegel (um nur diese beiden Antipoden zu nennen) sich je dazu hätten verstehen können, die Kantische Metaphysikkritik als „gescheitert“ anzusehen oder gar ausdrücklich auf ihre „Überwindung“ hin gearbeitet hätten. Was sie jedoch im Sinn hatten, war, die neuen und radikalen Fragen, die sich aus der konsequenten Kritik der Metaphysik ergaben – und das waren nicht zuletzt für das Erkenntnisproblem viel weitreichendere, als Kant sie selbst in den Blick genommen hatte –, wirklich zu Ende zu denken und möglichst auch zu lösen. Ein Stichwort statt vieler anderer mag hier die Frage nach jener verborgenen Metaphysik sein, die schon in den Denkformen liegt, deren wir uns in aller Weltauslegung zumeist bona fide bedienen und die die Kritik ihrer logischen Schranken immer wieder erst vor sich haben – Hegels *Wissenschaft der Logik* hat

dazu den Leitfaden liefern wollen, wie sie ebenso einer Neufundierung des Erkennens aus einem autonomen Erkennensbegriff heraus verpflichtet ist.

Die in dem vorliegenden Band versammelten Beiträge sind allesamt der Frage nach dem Verhältnis von Metaphysik, Metaphysikkritik und einer neuen Fundierung des Erkennens im Kontext der an Kant anschließenden und dabei nicht nur, aber vor allem zu Hegel hinführenden Philosophie verpflichtet.¹ Die Zugänge, die sie erschließen, mögen zunächst ganz unterschiedliche sein: sie sind historisch oder systematisch akzentuiert, sie betreffen theoretische oder praktische Fragen und konzentrieren sich auch auf verschiedene Denker. Dennoch fragen sie in aller Regel zugleich nach den Potentialen eines nachmetaphysischen Denkens, das gerade heute – in Zeiten wiederkehrender Positivismen und Naturalismen – in die philosophische Debatte gehört: in fundamentalphilosophischer, methodologischer, aber auch erkenntnistheoretischer Hinsicht, aber auch zwecks klärender Erinnerung dessen, was das Thema und das Problem einer Metaphysik einmal war. Der Band vereinigt dabei die durch den Beirat der Reihe „Begriff und Konkrektion“ akzeptierten deutschsprachigen Vorträge des 1. Deutsch-lateinamerikanischen Hegelkongresses, der vom 19.–21. Mai 2014 an der Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA) in Buenos Aires stattfand und unter der freundlichen Schirmherrschaft des Botschafters der Bundesrepublik Deutschland in Argentinien, Bernhard Graf von Waldersee, stand. Für die Durchführung des Kongresses zeichneten die UCA sowie die FernUniversität in Hagen hauptverantwortlich; beide Universitäten haben den Kongreß auch durch eine finanzielle Förderung erst möglich gemacht, wofür ihnen an dieser Stelle herzlich gedankt sei. Die nicht-deutschsprachigen Kongreßbeiträge sind in folgender E-Book-Publikation bereits vorgelegt worden: Héctor Ferreiro, Thomas Sören Hoffmann, Agemir Bavaresco, *Los aportes del itinerario intelectual de Kant a Hegel: Comunicaciones del I Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel / Os aportes do itinerário intelectual de Kant a Hegel: Comunicações do I Congresso Germano-Latinoamericano sobre a Filosofia de Hegel*, Editora FI-EdiPUCRS: Porto Alegre, 2014.

Die redaktionelle Betreuung des vorliegenden Bandes lag in den Händen der Herren Dr. Oscar Cubo Ugarte und Bryan-Joseph Planhof, M.A. (beide Hagen), denen die Herausgeber für ihre Sorgfalt und ihr Engagement herzlich danken.

Buenos Aires und Hagen, im Sommer 2016

Héctor Ferreiro
Thomas Sören Hoffmann

¹ Die Gliederung des vorliegenden Bandes in zwei Teile hat nur „historische“ Bedeutung: sie umfaßt im ersten Teil die öffentlichen Hauptverträge, im zweiten Teil die Colloquiumsbeiträge des 1. Deutsch-lateinamerikanischen Hegelkongresses und hat keine weitergehende systematische Bedeutung.

Inhaltsverzeichnis

I. Teil

<i>Thomas Sören Hoffmann</i> Die logische Reduktion der Metaphysik. Zu Hegels Begriff der absoluten Idee	11
<i>Walter Jaeschke</i> Der lange Abschied von der Metaphysik	27
<i>Anton Friedrich Koch</i> Hegels Nichtstandard-Metaphysik als Metaphysikkritik im Anschluß an Kant und Fichte	43
<i>Markus Rothhaar</i> Unveräußerliche und veräußerbare Rechte bei Fichte und Hegel	55
<i>Jürgen Stolzenberg</i> Metaphysik nach Kant	75
<i>Héctor Ferreira</i> Nichts, Sein, Dasein. Metaphysikkritik und erkenntnistheoretischer Anti-Fundationalismus am Anfang von Hegels <i>Logik</i>	97

II. Teil

<i>Klaus Honrath</i> Der Glaube als aufgeklärte Form des Wissens. Kants Versuch, einen praktischen Zugang zum Wissen aufzuschließen, und Hegels Projekt des sich selbst transparent machenden Wissens	125
<i>Ettore Barbagallo</i> Metaphysikkritik, Ende der Philosophie und Verortung des absoluten Wissens in Hegels <i>Phänomenologie des Geistes</i>	139
<i>Florian Heusinger von Waldegge</i> Herrschaft und Knechtschaft: Hegels Uminterpretation der Aristotelischen Seelenlehre	157
<i>Holger Gutschmidt</i> Figurationen der Selbstbeziehung	171
<i>Michael Spieker</i> Unterwegs zum Wohlfahrtsstaat. Recht und Sozialrecht zwischen Kant und Hegel ..	181
<i>Christian Hofmann</i> Metaphysik der Sitten und objektiver Geist. Spekulative und praktische Weiterentwicklung des Freiheitsbegriffs	193

<i>Katja Christine Leistenschneider</i>	
Anfangs-Denken. Zur spekulativen Natur des philosophischen Anfangs in Hegels Wissenschaft der Logik	207
<i>Christian Klotz</i>	
Endliche Subjektivität in Hegels Logik des Wesens	221
<i>Valentin Pluder</i>	
Zur Metaphysik der Metaphysikkritik. Mit Hegels „Teleologie“ gegen die Antimeta-physiker nach Hegel	233
<i>Johannes-Georg Schüle</i>	
Metaphysikkritik als Sprachkritik bei Hegel	249
<i>Michael Schulz</i>	
Philosophia crucis bei Kant und Hegel	265
<i>Lars-Thade Ulrichs</i>	
Autonome Subjektivität. Begriffsexplikation in Fichtes, Schellings und Hegels genetischer Subjektivitätstheorie	279
<i>Benno Zabel</i>	
Was ist eine gerechte Ordnung? Zur Aktualität des Hegelschen Sittlichkeitskonzepts	293
<i>Nina A. Dmitrieva</i>	
Das Problem der Methode bei Hegel. Sergej Rubinstein und Hermann Cohen	315

I. Teil

Die logische Reduktion der Metaphysik

Zu Hegels Begriff der absoluten Idee

Thomas Sören Hoffmann

Die Frage, wie es denn nun stehe mit Hegels Verhältnis zur Metaphysik, scheint bis heute nicht nur nicht wirklich beantwortet worden zu sein, sondern regelmäßig hauptsächlich auf Ambivalenzen zu führen. Wenn bekennende Nachmetaphysiker Hegel so heute z.B. zum sanften Hermeneutiker oder, „zeitgemäßer“ noch, zum Sprachpragmatiker *avant la lettre* zu stempeln versuchen, so stehen dem gleichwohl die noch immer vitalen Schlagworte vom Hegelschen „Panlogismus“, von seiner Schwärmerei fürs Absolute oder auch von jenem Terror der Totalität entgegen, den ein Adorno (um hier nur ihn zu nennen) zu brandmarken nicht müde wurde. Ähnlich kann man Hegel kaum auf seine sympathisch „historisierenden“ Tendenzen beschränken, ohne dabei doch auch irgendwie der Tatsache Rechnung zu tragen, daß derselbe Hegel die Philosophie ja keineswegs einfach von transhistorischen Verpflichtungen befreien wollte, vielmehr im Gegenteil diese schon durch einen emphatischen Erkenntnis- und Wahrheitsbegriff ganz neu zur Geltung gebracht hat. Was den Streit um einen „schwachen“, nachmetaphysischen und einen „starken“, durchaus z.B. der „Ontologie“ verpflichteten Hegel betrifft, scheinen dann am Ende noch immer jene Diadochenkämpfe des 19. Jahrhunderts ausgefochten zu werden, die ihrerseits schon die Metaphysik im Visier hatten – was immer man auch gerade darunter verstand: so nämlich, daß die einen – man muß hier Feuerbach oder Bauer kaum eigens erwähnen – das verbliebene „Übersinnliche“ bei Hegel endgültig auszurotten versuchten und dabei den Denker des absoluten Geistes gleich zum „Atheisten“ (wie es ihnen schien) ernannten¹, während die anderen – wir erinnern uns etwa an Fischer² oder Rosenkranz³ – die Metaphysik wieder ausdrücklich in

¹ Zum Atheisten „ernannt“ wurde Hegel besonders in Bruno Bauers Polemik *Die Possaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen* von 1841. Feuerbach hat sein Verhältnis zu Hegel gelegentlich so bestimmt, daß sein eigener Standpunkt schon früh „nicht der rein logische oder metaphysische, sondern der mehr *psychologische*“ gewesen sei (zitiert aus dem Briefwechsel bei Karl Löwith [Hg.], *Die Hegelsche Linke*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1988², 230).

² Kuno Fischer versteht in seiner zuerst 1852 herausgebrachten *Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre* „Logik als Metaphysik“ sowie diese als „die Wissenschaft von den Principien“ und insoweit als „Grundlage [...] der Philosophie“ (Fischer: *Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*, hg. von Hans-Georg Gadamer, Darmstadt 1998, 19).

³ Rosenkranz' *Wissenschaft der logischen Idee*, Königsberg 1858, die sich als Versuch zur „Reform der Hegelschen Logik“ (Bd. I, X) verstand, gliedert sich in die drei Hauptteile

das gastfreie Haus der Philosophie luden und sie dort vor allem erneut mit der Logik zusammenzudenken versuchten. In der Tat wird sich auch uns ergeben, daß die Antwort auf die Gretchenfrage der Hegelianer und nachgeborenen Hegeldeuter ohne Zweifel zu allererst von der Logik her zu geben ist, ohne die sie auch in ihrer zweifellos vorhandenen realphilosophischen Dimension (bezüglich also der Philosophie des absoluten Geistes) nicht verstanden werden kann. Doch der Reihe nach!

Zunächst der Befund: Es gibt in der Tat bei Hegel selbst manchen Anlaß für eine ambivalente Wahrnehmung seiner Position in puncto Metaphysik. Hegel legt so etwa – auf der einen Seite – den größten Wert darauf, was die „Revolution der Denkart“ und also die metaphysikkritische Wende der Philosophie betrifft, den von Kant gewiesenen Bahnen zu folgen, ja diese Bahnen eigentlich erst zu Ende zu denken. In diesem Sinne kann man dann (was oft geschehen ist) Hegels gesamtes Logik-Projekt z.B. als Projekt einer „Entontologisierung“ der Denkbestimmungen, zumindest aber als transzendentalphilosophisch inspirierte Durchmusterung des Gesamtinventars unserer Kategorien verstehen, deren Hauptstoßrichtung immer die Kritik unmittelbar metaphysischer Ansprüche ist⁴. Ebenso aber gibt es schon früh, spätestens nämlich von den *Journal*-Abhandlungen an, deutlichen Anlaß, mit dem Namen Hegels gerade die Erneuerung einer „Philosophie des Absoluten“ zu verbinden, wobei eine solche Formel bei aller Erläuterungsbedürftigkeit in jedem Fall meint, daß es nach Hegel auch so etwas wie ein „absolutes Erkennen“ gibt, womit die Kantische Trennung von Ding an sich und Erscheinung insoweit ausdrücklich suspendiert und jedenfalls als in *letzter* Instanz obsolet angesehen zu sein scheint⁵. Wie also geht das zusammen – das emphatische Lob der Revolution

„Metaphysik“ (enthaltend eine „Ontologie“, eine „Ätiologie“ und eine „Teleologie“), „Logik“ (mit den Lehren von Begriff, Urteil und Schluß) und „Ideenlehre oder Ideologie“ (mit der Lehre vom Prinzip, der Methode und dem System). Im übrigen hat Rosenkranz im Blick auf die Entwicklung nach Hegels Tod deutlich genug vor einer neuerlichen Trennung von Logik und Metaphysik gewarnt und an Autoren wie Braniß, Fischer, Lotze u.a. die Schwierigkeiten aufgezeigt, in die eine wiederum nur formal aufgefaßte Logik wie auch eine sich von der spekulativen Logik abkoppelnde Metaphysik geraten (cf. Karl Rosenkranz: „Die Metaphysik in Deutschland“, in: ders.: *Neue Studien. Zweiter Band: Studien zur Literaturgeschichte*, Leipzig 1875/ND Hildesheim 2004, 124–146).

⁴ Um hier zwei exemplarische Schlaglichter auf die Debatte in diesem Sinne zu werfen: Michael Theunissen hat mit der These, die „Hegelsche Logik“ sei „nach der methodischen Idee, die ihr zugrunde liegt, Einheit von Kritik und Darstellung der Metaphysik“ (M. Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt am Main 1980, 16), in den 80er und teilweise auch noch den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts einige Spuren in der Hegelinterpretation hinterlassen. Klaus Hartmann sieht zwar, daß „Hegels Begründungsphilosophie“ nicht einfach an die Kantische Transzendentalphilosophie anknüpft; dennoch versteht er die Hegelsche Philosophie insgesamt „als eine *Verbindung von Metaphysik und Transzendentalphilosophie* in verändertem Sinne“ (Kl. Hartmann: *Hegels Logik*, hg. von Olaf Müller, Berlin/New York 1999, 7).

⁵ Klaus Düsing verwendet für Hegels Anfänge in Jena sogar den Ausdruck „absolute Metaphysik“ (*Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801–1802). Zusammen-*

der Denkungsart einerseits, die Rückkehr metaphysischer Ansprüche und Aussichten andererseits? Wie reimt sich das – der Rekurs auf Kant und zugleich der Anspruch, die von diesem kritisch gezogenen Grenzen eben nicht als unüberwindbar anzusehen?

Sodann zur Präzisierung der Frage: Zumindest ein Teil des Problems mag auch in einer Unklarheit der Frage oder doch in dem nicht immer durchgeklärten Sinn liegen, in dem Hegels Interpreten sie stellen. In der Tat läßt sich relativ leicht aufzeigen, daß nicht nur heute im allgemeinen, sondern im besonderen auch in der Hegelexegese mitunter nicht die allerklarsten Vorbegriffe von „Metaphysik“ in Gebrauch sind. Es lohnt sich deshalb, an dieser Stelle einige Unterscheidungen einzuführen, die uns wenigstens vorläufig helfen mögen, bestimmte Aspekte der Frage nach der Metaphysik zu trennen, deren Nichtunterscheidung die Konfusion jedenfalls nur erhöht. Wir treffen in diesem Sinne zwei einfache Unterscheidungen, die zumindest der Problemstrukturierung dienen mögen. Es geht hier

(I) zum einen um die Unterscheidung zwischen

- der Metaphysik als einem tradierten Problemzusammenhang, über den die Philosophie aus philosophischen Gründen seit Kant hinausgeht (wir können hier von dem spätestens nachkantischen „Problem der Philosophie *mit der Metaphysik*“ sprechen), und
- der Metaphysik als einem sich der Philosophie als solcher und grundsätzlich stellenden Problemzusammenhang (wir können diesbezüglich von der „Metaphysik *als dem Problem der Philosophie*“ sprechen).

(II) Ergänzend zu dieser Unterscheidung kann man dann aber auch

- einen *dreifachen* – nämlich systematischen, historischen und formalen – Metaphysikbegriff unterscheiden, der jeweils im Spiele ist oder sein kann und mit dem dann vor allem auch unterschiedliche Probleme der Philosophie *mit der Metaphysik* markiert sein mögen.

Konzentrieren wir uns für einen Moment auf die Unterscheidung zwischen dem philosophischen Problem der Philosophie *mit der Metaphysik* und dem Problem *der Metaphysik* als philosophischen Problems. Daß die neuere Philosophie ein „Problem *mit der Metaphysik*“ hat, ist deren Bewußtsein und Selbstverständnis durch niemanden so prägnant eingeschrieben worden wie durch Kant. Kant ist es ja, der ein unmittelbar auf die Erkenntnis intelligibler *Sachverhalte* gehendes metaphysisches Denken als philosophische Sackgasse identifiziert hat. Kant hat in diesem Sinne mit der *Kritik der reinen Vernunft* (KdRV) exemplarisch gezeigt, daß das Denken im Rahmen der „erträumte(n) Wissenschaft“⁶ der Metaphysik eine Fülle von Problemen – zum Beispiel Paralogismen und Antinomien – produziert, zu deren Auflösung es dann keineswegs mehr in der Lage ist. Es verwundert ob

fassende Vorlesungsnachschriften von I. P. V. Troxler, hg., eingeleitet und mit Interpretationen versehen von Klaus Düsing, Köln 1988).

⁶ Kant: *Brief an Mendelssohn* vom 8. April 1766, Akad.-Ausgabe (AA) X, 70.

dieser Aporetik nicht einlösbaren metaphysischen Wissens nicht, wenn Kant konstatiert: „Metaphysischer Behauptungen ist die Welt satt“ – was er freilich tut, nicht ohne im Sinne einer positiven Programmatik fortzufahren: „man will die Möglichkeit dieser Wissenschaft, die Quellen, aus denen Gewißheit in derselben abgeleitet werden könne, und sichere Kriterien, den dialektischen Schein der reinen Vernunft von der Wahrheit zu unterscheiden“⁷. Wir erinnern uns dabei, daß Kant schon in der *KdrV* von der Metaphysik nicht nur als Scheinwissenschaft, sondern als „Naturanlage“ spricht und dabei in ihr das „Bedürfnis“ der menschlichen Vernunft ausgedrückt findet, „bis zu solchen Fragen“ fortzugehen, „die durch keinen Erfahrungsgebrauch der Vernunft und daher entlehnte Prinzipien beantwortet werden können“⁸. Das Ziel der Kantischen *Kritik* ist es diesbezüglich ausdrücklich *nicht*, das metaphysische Fragen ein für allemal überhaupt abzustellen, sondern, wie Kant auch an anderen als der bereits zitierten Stelle unterstreicht, einen Maßstab der „Gewißheit“ „im Wissen oder Nicht-Wissen der Gegenstände“⁹ anzubieten, so daß wir zumindest in die Lage versetzt werden, ihrem Gewißheitsgrad nach zu beurteilen, was wiederum z.B. die Voraussetzung dafür ist, ein System der Philosophie entfalten zu können, das ebenso „*Metaphysische* Anfangsgründe der Naturwissenschaften“ wie eine ganze „*Metaphysik der Sitten*“ enthalten kann. Die *KdrV* ist insofern, wie wir auch sagen können, ein Weg, aus dem Problem der Philosophie *mit* der Metaphysik zu den *Problemen*, die sie ganz ohne direkte Absicht anzeigt, weiterzugehen; in jedem Fall finden wir so schon bei Kant die Unterscheidung zwischen einem zu überwindenden Problem des Denkens *mit* der Metaphysik und einem Zielbegriff, der zumindest eine *gewißheits- und wissenschaftstheoretische* Lösung des Problems *der* Metaphysik vorsieht.

Wir werden uns im ersten Teil dieses Beitrags sogleich mit der Frage beschäftigen, inwieweit eine erste Differenz zwischen Hegel und Kant nicht darin liegt, daß Hegel zwar Kants Identifizierung des Problems, das sich der Philosophie *mit* der Metaphysik stellt, in ganzem Umfange unterschreibt, bezüglich der Einholung des Problems *der* Metaphysik in die Philosophie sich jedoch nicht wie Kant mit dem formalen Hinweis begnügt, daß nach Bereitstellung von Gewißheitskriterien für metaphysisches Wissen dieses in kritischer Einhegung durchaus ja stattfinden könne. Hegel geht es vielmehr darum, auch *thematisch* bei der Metaphysik anzuschließen, oder, um es gleich auf den Punkt zu bringen: Es geht ihm darum, das *Denken inhaltsvoller Totalität*, in dem er den thematischen Kern des *Problems der Metaphysik* ausmacht, als notwendiges *Moment des Philosophiebegriffs* auch dann festzuhalten, wenn die Probleme, die ein entsprechender Anspruch erzeugt, für einen durch Kant geschärften Blick jedenfalls unübersehbar und nicht wegzuleugnen sind. Wir können auch zuspitzend sagen, daß im Sinne Hegels Kant an das Problem der Philosophie *mit* der Metaphysik wie zugleich an das philosophische

⁷ Kant: *Prolegomena* AA IV, 377.

⁸ Kant: *KdrV* B 21.

⁹ A.a.O. B 22.

Problem der Metaphysik primär oder gar ausschließlich *als Erkenntniskritiker* herangetreten ist, womit er, in letzter Instanz ohne gültige Rechtfertigung, die stillschweigend getätigten Präsuppositionen eben der Erkenntnistheorie zum Maßstab für das Nachdenken über die Metaphysik gemacht hat. Hegels Schritt über Kant hinaus entwickelt demgegenüber – das ist dann der zweite Teil der These – einen Alternativvorschlag, der eine Überwindung der perspektivischen Engführung auf das Gewißheits- bzw. Erkenntnisproblem bei Kant enthält. Dieser Vorschlag besteht darin, daß man sowohl das Problem der Philosophie *mit der* Metaphysik wie das philosophische Problem *der* Metaphysik *von der spekulativen Logik her* neu durchbuchstabieren muß, um auf diese Weise den Schlüssel für *beide* Seiten der Sache, ja zugleich für eine abschließende Aufhebung der Metaphysik zu finden, die weit grundsätzlicher ist als die erkenntnistheoretisch vermittelte Version Kants und zugleich doch nicht auf ein plattes Verschweigen des Problems *der* Metaphysik hinausläuft, wie man es aus der Populäraufklärung, aber z.B. auch den Naturalismen aller Zeiten kennt. Wenn wir mithin von Hegels „logischer Reduktion der Metaphysik“ sprechen, geschieht dies in dem Sinne, daß damit die eingangs gekennzeichnete Ambivalenz selbst logisch reduziert werden, d.h. an Hand von Hegels Begriff des Logischen aufgezeigt werden soll, in welchem Sinne die Ambivalenz spekulativ-logisch „beruhigt“ werden kann. Der entscheidende Referenztext dafür ist nicht irgendein beliebiger Abschnitt der Logik; es ist Hegels Lehre von der absoluten Idee, die in unserer Sicht dann gerade nicht auf metaphysische Restbestände bei Hegel verweist, sondern im Gegenteil die definitive Antwort auf die Probleme enthält, die die Metaphysik sowohl generiert wie bearbeitet.

I. Das Problem der Philosophie mit der Metaphysik

Probleme *mit der Metaphysik* kann die Philosophie wenigstens ebenso viele haben, wie es unterschiedliche Vorbegriffe dessen gibt, was wir unter „Metaphysik“ verstehen. Wir haben soeben bereits drei solcher Vorbegriffe genannt: den systematischen, den historischen und den formalen Metaphysikbegriff – Vorbegriffe, die in jedem Fall auch im Blick auf Hegel zu unterscheiden sind. Wir betrachten die drei Begriffe jetzt genauer und haben dabei auch die spezifischen Probleme im Auge, die sie jeweils der Philosophie bereiten können.

Da ist – dem Rang und Gewicht nach an *erster* Stelle zu nennen – der *systematische* Metaphysikbegriff. In seiner anspruchsvollsten Form zielt er auf den Begriff der Metaphysik als jener alten Königsdisziplin der Philosophie, die uns mit den tiefsten Gründen des Seienden überhaupt wie ebenso mit den höchsten Zwecken der Ordnungen des Seins und des Handelns vertraut machen will. Wir müssen hier nicht eigens die großen klassischen Formeln anführen, mit deren Hilfe seit der parmenideischen absoluten Seinsaffirmation, der platonischen Selbstvergewisserung des Denkens aus der ἀρχὴ ἀνυπόθετος der Idee des Guten oder der Aristotelischen Frage nach dem ὄν ἢ ὄν, dem *ens in quantum ens*, das doktrinale Programm der Metaphysik entfaltet worden ist. Ebenso müssen wir hier nicht im Detail auf genauere Binnendifferenzierungen im Programm der Metaphysik eingehen, wie

sie uns beispielsweise mit der in der Mediävistik geläufigen Entgegensetzung von Einheits- vs. Seinsmetaphysik¹⁰ begegnet oder wie man sie an Titel wie Possibilitätenmetaphysik, Metaphysik der Subjektivität, Metaphysik der Unendlichkeit usw. knüpfen kann. Wir können uns an dieser Stelle vielmehr wirklich kurz fassen, indem wir gleich auf Kant verweisen, der seine unübersehbaren Fragezeichen überall dort gesetzt hat, wo eine mit systematischem Anspruch auftretende Metaphysik gemeint hat, über die *Markierung eines Problems* hinaus alleine durch „richtiges“ Denken ohne weiteres zu der dieses Problem lösenden *Doktrin* werden zu können – zur Doktrin sei es über das *ens necessarium*, über die Unsterblichkeit der Seele, über Anfang und Ende der Welt oder auch über die „Idee, nicht bloß in concreto, sondern in individuo“¹¹, also Gott. Hegel hat Kants Kritik an entsprechenden doktrinalen Ansprüchen der Metaphysik in der Darstellung und Analyse der „ersten Stellung des Gedankens zur Objektivität“ in seiner *Enzyklopädie* aufgegriffen und hier in die These transformiert, daß die spezifisch *metaphysische* Stellung des Gedankens eben in dem Anspruch besteht, durch bloßes, auf intelligible Objekte gerichtetes *Denken* auch schon verbindliches sachhaltiges *Wissen* von solchen Objekten gewinnen zu können¹². Die Metaphysik hat insoweit – mit oder ohne eigenes Bewußtsein dieses Moments – immer beansprucht, ein *sich selbst erfüllendes oder realisierendes Denken* zu sein, was man vom Satz des Parmenides an über die platonische Ideenlehre oder das cartesische *Cogito* bis hin zu Leibnizschen Positionen wie etwa der berühmten, durchaus ontologisch gemeinten „praetensio ad existendum“¹³ festmachen kann. Den ontologischen Gottesbeweis etwa kann man gerade deshalb als paradigmatischen Ausdruck metaphysischen Denkens ansehen, weil er uns den Anspruch eines sich selbst erfüllenden Denkens explizit vor Augen stellt, und es ist daher auch kein Zufall, daß Kant gerade diesem Beweis gesteigerte Aufmerksamkeit schenkt. Auch, wenn wir wissen, daß Hegel, was das ontologische Argument betrifft, Kant nicht folgt, bestreitet er dennoch *mit Kant* den Anspruch der überkommenen Metaphysik, das sich selbst erfüllende oder realisierende Denken erreicht und dargestellt zu haben. Freilich fällt der Akzent bei ihm anders als bei Kant: Während Kant auf die Nichtrealisierbarkeit der metaphysischen Erkenntnisansprüche im Sinne ihrer empirischen *Nichtdarstellbarkeit* zielt, geht es Hegel

¹⁰ Die Unterscheidung wurde von Josef Koch eingeführt und dient vor allem der Abgrenzung zwischen platonischen und aristotelischen Formen des metaphysischen Denkens; cf. J. Koch: „Augustinischer und dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter“, in: Kant-Studien 48 (1956/57), 117–133.

¹¹ Kant: *KdrV* B 596/A 568.

¹² Cf. dazu Thomas S. Hoffmann, „Totalität und Prädikation. Zur ersten ‚Stellung des Gedankens zur Objektivität‘ im enzyklopädischen ‚Vorbegriff‘ der spekulativen Logik, in: Alfred Denker/Annette Sell/Holger Zaborowski (Hg.): *Der „Vorbegriff“ der Hegelschen Enzyklopädie*, Freiburg/München 2010, 114–143.

¹³ Cf. Leibniz: *De contingetia*, in: Leibniz, *Philosophische Schriften* Bd. I, Frankfurt am Main 1986², 180. Es geht hier um das Problem des Übergangs von der Möglichkeits- zur Wirklichkeitssphäre, der nach Leibniz prinzipiell unter die *lex continui* fällt, wenngleich die Kontinuität des Übergangs in die Existenz nicht für jeden endlichen Intellekt transparent ist.

um einen grundlegenden Defekt des metaphysischen Denkens, den wir provisorisch „Reflexivitätsdefekt“ nennen können. Die Metaphysik konzipiert sich selbst nämlich nicht als autonomes und seine Autonomie reflexiv einholendes Wissen, sondern durchgehend von der Form gegenständlicher Intentionalität her. Sie glaubt eben durch *Denken*, und das heißt in der Traditionslinie Duns Scotus – Suarez – Wolff vor allem durch formal schlicht *widerspruchsfreies* Denken, bereits bei den Sachen selbst ankommen zu können¹⁴. Im Ergebnis aber gelingt dem metaphysischen Denken nicht nur die intentionale Selbsttranszendenz nicht; sein Effekt ist vielmehr auf Grund des von Hegel diagnostizierten Autonomie- und Reflexivitätsdefekts eine unmittelbare *Selbstentfremdung* des Denkens, oder die Metaphysik endet, wenn man diese über Hegel auch hinausgehende These so abkürzungshalber stehen lassen will, zum einen im Formalismus, zum anderen im Nihilismus, in jedem Fall also außerhalb der Erfüllung, die sich das metaphysische Denken selbst versprochen hatte. Die Metaphysik repräsentiert so nur um so mehr ein Denken im Sinne des „*noch unaufgelösten* Gegensatz(es)“¹⁵, d.h. sie überbrückt weder selbst die gegenständliche Differenz, noch gelingt es ihr, die Differenz, in die sie sich zu sich selbst als intendierendes Denken setzt, wieder zu heilen. Nach Hegel ist nun aber alleine die (spekulative) Logik in der Lage, das Denken tatsächlich aus seiner metaphysischen Selbstentfremdung zu befreien. Die spekulative Logik insgesamt steht dabei als Bewegung des sich nur auf sich selber wendenden Logos für ein tatsächlich gelingendes Konzept des sich selbst erfüllenden Denkens, in dem vor allem die Form-Inhalts-Differenz grundlegend relativiert und insofern dem Denken grundsätzlich die Gewißheit mitgeteilt wird, daß es in *jedem* denkbaren Inhalt wesentlich bei sich und nicht etwa nur die äußere Reflexion eines „Anderen“ ist¹⁶. Hegels „Metaphysikkritik“ würde insofern in einem Satz lauten: *Die gegenständlich denkende Metaphysik repräsentiert einen Selbstverlust des Denkens, der jedenfalls logisch nicht eingeholt ist und vor allem auch übersieht, daß die „Gegenstände“ der Metaphysik nicht als äußere „Entitäten“ zu fassen sind, in Beziehung auf die das Denken schon prinzipiell nur kapitulieren kann.* Jede unmittelbare Gestalt von Metaphysik ist vielmehr stets eine Gestalt des Selbstverhältnisses des Denkens, das erst in seiner vollständigen – kritischen wie konstruktiven – Selbsteinholung, wie sie die *Wissenschaft der Logik* anstrebt, als überwunden wird gelten können. Wir kommen auf diesen Punkt noch einmal zurück, vergegenwärtigen uns aber

¹⁴ Daß auch Kant in dieser scotistischen Traditionslinie gelesen werden kann, hat Ludger Honnefelder: *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*, Hamburg 1990, bes. 481–486 im Umriß plausibel gemacht.

¹⁵ Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)*, § 27 (GW XX, 70).

¹⁶ Noch in den *Jenenser Systementwürfen* von 1804/05 hat Hegel bekanntlich eine Trennung von Logik und Metaphysik vertreten, die freilich bereits so konzipiert war, daß in der Logik stets noch ein Moment der äußeren Vermittlung anzutreffen ist, während die Metaphysik Gestalten der Selbstvermittlung vor Augen hat. Im Sinne des ausgereiften Konzepts der Logik tritt dann diese als exemplarische Weise der Selbstvermittlung auf, während die Metaphysik jetzt durch einen Reflexivitätsdefekt gekennzeichnet ist.

nach dem systematischen noch *zwei andere Metaphysikbegriffe*, die ebenfalls im Schwange, aber vielleicht noch mehr problembeladen sind als derjenige, mit dem wir es bislang zu tun hatten!¹⁷ –

Der nächste Vorbegriff von Metaphysik ist uns heute allen recht geläufig, gleichwohl aber eine eher junge Erscheinung: ich meine den Begriff von Metaphysik als einer *historischen Formation*, bei der es gar nicht so sehr um die Beantwortung von systematischen Fragen als vielmehr um eine oft genug anonyme Wirkmächtigkeit auf der Ebene des objektiv Geistigen geht. Metaphysik als *historische Formation* meint dann z.B. summarisch jene Macht, die in Europa und den europäisch bestimmten Denkräumen über viele Jahrhunderte hin nicht nur die Diskurse, sondern auch Kunst, Religion und Wissenschaft, ja das soziale und auch asoziale Leben im allgemeinen – oft undurchschaut – bestimmt hat. „Metaphysik“ in diesem Sinne zielt auf historisch gewordene, historisch aber auch wieder auflösbare Strukturen im „Hintergrund“ des wirklichen Lebens, auf Strukturen, die – so in der Perspektive der sie dann adressierenden Antimetaphysiker – nicht zuletzt im Blick auf ihre Reibung eben mit dem Leben zu betrachten sind. Voltaire beispielsweise war einem Leibniz denkerisch alles andere als gewachsen; seine Polemik gegen den Leibnizschen Optimismus wollte auch nicht auf der Ebene der *Theodizee* mit ihm diskutieren, sondern einem „Lebensgefühl“ Platz machen, für das die unverstandene metaphysische Konzeption der ontologischen Optimität eine fremde Kulisse der eigenen Praxis geworden war. Entsprechend diente auch sonst der Kampf gegen die Metaphysik niemals nur dem Ziel der theoretischen Berichtigung unserer *Begriffe*, er zielte viel eher auf die Beseitigung politischer, juridischer und religiöser Muster der Macht- und Herrschaftsverteilung, die sich in diesen Begriffen verbergen sollten – ein Motiv, dem wir bekanntlich auch beim jungen Hegel begegnen, und zugleich ein Motiv, das über die Aufklärungsepoche im engeren Sinne bis auf die Reformation und den älteren Humanismus zurückverfolgt werden kann, die beide im Aristotelismus immer auch eine strukturelle Stütze des Papismus meinten erkennen zu können, und der Kampf *contra scholasticam theologiam* ist so in Wahrheit niemals nur eine fundamentalphilosophische Begriffsklärung, sondern immer (auch) ein Kampf gegen die römischen Institutionen gewesen. Blicken wir auf die neuere Zeit, so gilt etwa für Nietzsche, Adorno oder Heidegger, daß hier die Metaphysik ebenfalls, wenn nicht sogar primär und ausdrücklich als historische Formation aufgefaßt wird, mit der die Philosophie dann z.B. ein gar nicht so sehr theoretisches als vielmehr praktisches oder *normatives* Problem haben mag – den-

¹⁷ Um nochmals den Unterschied zu Kant klar zu machen: Hegel sagt nicht, daß „unser Denken“ nicht in der Lage sei, die metaphysischen Gehalte, z.B. „das Absolute“, zu realisieren; im Gegenteil machen Kerntexte wie die Vorrede auf die *Phänomenologie des Geistes* deutlich, daß Hegel entsprechende Argumentationen aus der Erkenntnistheorie für grundlegend verfehlt hält. Was er jedoch vertritt, ist die These, daß metaphysische Erkenntnisansprüche ohne Fundierung in einem Konzept des absoluten Wissens bzw. des Spekulativ-Logischen nur fehlgreifen können. Kants These von der Hinfälligkeit der Schulmetaphysik ist korrekt – aber nicht, weil „wir“ das Absolute denkend nicht einholen könnten, sondern weil die Schulmetaphysik dazu notwendig nicht in der Lage war.

ken wir dafür nur etwa an Nietzsches Vorhaltungen an die Adresse der Herren Sokrates und Platon und deren „moralische“ Ontologien, bei denen es von vornherein wiederum nicht um ein „richtig“ oder „falsch“, sondern um die Anklage geht, daß diese Ontologien dem Leben die Vitalität und dem Menschen die Nobilität entzogen hätten. Auch die aporetischen Gesten, die wir bei Nietzsche und dann analog bei Heidegger antreffen – Gesten im Sinne eines Hinweises auf die sich perpetuierende Unhintergebarkeit der Metaphysik, die wir nach Nietzsche nicht „loswerden“, solange wir der europäischen Standard-Grammatik folgen, bzw. die wir nicht „überwinden“ oder nur „verwinden“ können, solange sich „seinsgeschichtlich“ nicht ein „anderer Anfang“ als der metaphysische und verbrauchte ereignet¹⁸ – auch solche Gesten und Hinweise also, die gar nicht so sehr auf eine theoretische Stellungnahme zum *Erkenntnisprogramm* der Metaphysik zielen, kann man als, sei es pragmatische, sei es geschichtsphilosophisch (und also wiederum praktisch) gemeinte Adhortative oder Paränesen verstehen, die sich eben mit der Metaphysik *als geschichtlicher Größe*, nicht aber mit ihr als *theoretischem Gebilde* auseinandersetzen.

Hegels Philosophie nun ist für den Begriff der Metaphysik als einer historischen Formation durchaus offen, und wir finden nicht zuletzt in seiner *Phänomenologie des Geistes* ein reiches Anschauungsmaterial für metaphysisch bestimmte objektiv-geistige Mächte, die sich in ihrer Erscheinung nach objektiv-geistigen Bestimmungen aneinander abarbeiten – die Beispiele reichen von den „übersinnlichen Welten“ in „Kraft und Verstand“ über den Stoizismus und das unglückliche Bewußtsein bis zur Aufklärung und ihrem Kampf mit dem Glauben und zuletzt zur „moralischen Weltanschauung“. Für das Problem *mit* der Metaphysik, das hier entsteht, gilt freilich immer, das dieses Problem bereits einer Außenansicht der Metaphysik entstammt und – anders als das *systematische* Problem mit ihr – im Prinzip Vergangenheitscharakter hat; es sind allenfalls Nachwehen einer einstmals mächtigen Präsenz, die uns noch betreffen. Die am Ende wichtigste Frage betrifft dann die praktische oder auch existentielle Überwindung eben dieser noch vorhandenen Wehen, die zugleich immer auch als Stunde eines neuen Anfangs gedacht oder imaginiert sein können. –

Der *dritte* Metaphysikbegriff schließlich ist ein in gewisser Weise *formaler* oder formalisierter Begriff von Metaphysik als überhaupt hypostasierender Tätigkeit. Im Sinne eines solchen Metaphysikbegriffs kann Hegel beispielsweise von einer „Verstandesmetaphysik“ sprechen, wie sie sich etwa in den Modellbildungen der Physiker ausspricht und dort insbesondere an problematischen Vergegenständlichungen von eigentlich nur auf die Ebene der Modellbildung gehörenden Momenten festgemacht werden kann; ein Beispiel, auf das Hegel bekanntlich immer wieder gerne zurückkommt, sind die Newtonsche Zentripetal- und Zentrifugalkraft oder überhaupt die mancherlei „Kräfte“, die sich in Einzelwissenschaften

¹⁸ Cf. dazu Josef Simon: „Grammatik und Wahrheit. Über das Verhältnis Nietzsches zur spekulativen Satzgrammatik der metaphysischen Tradition“, in: *Nietzsche-Studien* 1 (1972), 1–26.

aus begrifflichen Hilfsmitteln bei der Rekonstruktion empirischer Tatsachen rasch in dem Anschein nach veritable Entitäten hinter den Tatsachen verwandeln und insoweit so etwas wie eine szientifisch vermittelte Gespenstermetaphysik konstituieren. Der Begriff der „Verstandesmetaphysik“ meint freilich eindeutig nicht, daß (in unserem Beispiel) die Physiker tatsächlich stets den Anspruch erhöben, im Sinne der alten Metaphysik letzte und aufs Ganze gehende Fragen zu beantworten. Es geht vielmehr darum, daß im Zuge einer grundsätzlich objektivierenden Einstellung des Denkens scheinbar unbezweifelbare äußere Realitäten im Sinne einer ersten übersinnlichen Welt *erst geschaffen* werden – Realitäten, mit denen das Denken in Wahrheit nur seine Selbstentfremdung festschreibt bzw. einer reflexiv nicht einholbaren äußeren Existenz den Vortritt vor seiner eigenen Tätigkeit läßt. Formale „Metaphysiken“ in diesem Sinne gibt es dann keineswegs nur im Bereich der Naturwissenschaften. Wir können beispielsweise von einer „Metaphysik des Marktes“ sprechen, ohne damit zu meinen, daß der Markt im Wortsinne die Seins-, Seelen- oder Gottesfrage beantworte; wir zielen mit der Rede von der „Metaphysik des Marktes“ eher darauf, daß der Markt ein sich selbst scheinbar genügendes und sich selbst hypostasierendes System mit Totalitätsanspruch werden kann, mit dem entsprechend auch die Gefahr des Totalitarismus, hier eines ökonomischen Totalitarismus, einhergehen mag. In ähnlichem Sinne kann man von einer Metaphysik des Politischen oder einer politischen Metaphysik sprechen, von einer solchen des Sozialen usw. In all diesen Fällen geht es nicht um echte Konkurrenzunternehmen zu einer Metaphysik im eigentlichen, d.h. philosophisch-systematischen Verstande, wohl aber um Sistierungen des Denkens auf eine Objektivität hin, die ihren eigentlichen Ursprung – unbemerkt – zugleich in eben diesem Denken hat.

Inwiefern hilft Hegels Philosophie nun aber, die Probleme, die die Philosophie *mit* der Metaphysik hat in den drei Fällen des systematischen, des historischen und des formalen Metaphysikbegriffs hat, zu identifizieren oder gar zu lösen? Die Antwort ergibt sich aus dem bereits herangezogenen Begriff Hegels von der Logik als sich selbst erfüllender, selbst realisierender Wissenschaft. Hegels Begriff der Logik ist an erster Stelle der Begriff *eines sich in allen seinen Bestimmungen durch sich selbst denkenden Denkens*, eines Denkens, das sich in seinen Bestimmungen aus konsequenter Selbstanwendung entfaltet, daher in seiner Grundverfassung auch rein reflexiv ist und z.B. den Gegensatz von Form und Inhalt nur als eigenes inneres Moment, nicht als strukturelle und unaufhebbare Voraussetzung z.B. des Erkenntnisverhältnisses kennt. Genau das meint Hegels Begriff der Logik als „Wissenschaft der absoluten Form“, d.h. einer Form, die in Beziehung auf ihre eigenen Inhalte generativ ist bzw. diese Inhalte selbst erst erzeugt. Nimmt man diesen Logikbegriff zum normativen Maßstab dessen, was *Philosophie zu Philosophie* macht (und genau das tut Hegel in letzter Instanz und insbesondere auch im Methodenkapitel der *Wissenschaft der Logik*, auf das gleich noch einzugehen sein wird), dann erkennt man sogleich, worin das Problem der Philosophie *mit* der Metaphysik, und zwar in Beziehung auf alle drei hier angesprochenen Metaphysikbegriffe, besteht. „Metaphysik“ meint nämlich sowohl im Sinne des *systematischen* wie des

historischen wie auch des *formalen* Metaphysikbegriffs ein gerade *nicht durchgängig durch sich selbst bestimmtes Denken* und dabei in jedem Fall ein Denken, das wesentlich objektiven, objizierenden, objektivierenden und auch objektivierbaren, nicht aber durchgängig reflexiven Charakter besitzt. Das ist im Sinne des *systematischen* Metaphysikbegriffs so, in dessen Kontext sich das Denken von einer ihm selbst überlegenen objektiven, ja absoluten Gegenständlichkeit her versteht; das Denken ist hier das „Gefäß“ einer Epiphanie des Mehr-als-Gedachten, ja eines Absoluten, das seinerseits von der Vorstellung eines Anderen des Denkens, nicht des sich selbst erfüllenden Denkens her, gedacht ist. Das ist aber auch im Falle des *historischen* Metaphysikbegriffs so, für den sich das Denken als von *epochalen* Vorgegebenheiten her *determiniert* und fremdbestimmt erweist; das Denken reproduziert hier zwar nicht eine intelligible Gegenständlichkeit, aber doch eine historische Konstellation, die übermächtig auf ihm lastet und es zum Beispiel auf aussichtslose Weise eine sich immer reproduzierende „Seinsfrage“ stellen oder eine bereits durch die Grammatik korrumpierte lebensfeindliche Haltung einnehmen läßt, aus der es sich aus eigener Kraft nicht befreien kann. Die gleiche Feststellung aber gilt schließlich auch für alle Arten der *formalen* Metaphysik, in der es jeweils die eigenen szientifischen, sozialen oder sonstigen hypostatischen Kreationen des Denkens sind, die ihm den Blick auf sein eigenes Schöpferium, ja seine Autonomie verstellen. In den „formalen Metaphysiken“ verliert sich das Denken in seinen eigenen Reflexionsprodukten, d.h. es hat sich, anders als in der naiven Metaphysik, zwar als Reflexionstätigkeit erfaßt, kann aber die gesetzte Unmittelbarkeit seiner Produkte nicht von der Unmittelbarkeit des Seins überhaupt wie der der Vermittlung unterscheiden; das Gefängnis, in dem der Verstand denkt, hat er selbst errichtet, weshalb hier Ausbruchsversuche auch eher selten sind.

Wir sagen an dieser Stelle nochmals zusammenfassend: „Metaphysik“ steht im Kontrast gegen das, was nach Hegel die *Logik* als exemplarische spekulative Wissenschaft zu leisten vermag, für ein Denken im Zeichen von gegenständlicher, historischer oder durch die Denkform selbstgeschaffener Selbstentfremdung und einer damit einhergehenden theoretischen, freilich aber immer auch praktisch werdenden *Heteronomie*. Metaphysik ist insoweit – was auch das normative Problem mit ihr betrifft – ein durch sich selbst heteronome Strukturen erzeugendes oder befestigendes Denken. Oder sie ist – von der logisch zu leistenden Aufklärung her gedacht – ein sich entfremdetes Denken, wobei diese Entfremdung entweder darauf zurückzuführen ist, daß dem Denken ein Bewußtsein über seine eigene Vermittlung fehlt, sonst aber darauf, daß es nur erst in „objektiver“ Bestimmtheit auftritt (eben etwa als das Denken „einer Epoche“, als „Zeitgeist“, vorgefundene „Werteordnung“ usw.). Hegels Logik dagegen, die nach den ausdrücklichen Erklärungen ihres Urhebers ja die alte Metaphysik beerbt, *überwindet* eben die heteronome Verfaßtheit des Denkens – und damit das eigentliche Problem, daß die Philosophie *mit* der Metaphysik in allen ihren Spielarten hat oder haben muß, jedenfalls insoweit es sich um spekulative, d.h. sich aus sich selbst begründende Philosophie handelt. Das festzuhalten, läßt natürlich dazu ein, jetzt die konkreten Verfahren zu thematisieren, mit denen Hegel die logische Überführung der Metaphysik in ihren verschiedenen

Gestalten in ein sich in der Tat selbst erfüllendes Denken vollzieht. Wir verzichten an dieser Stelle auf weitere Ausführungen in diese Richtung und nennen nur einen Aspekt, der freilich zugleich der entscheidende sein dürfte: den Aspekt oder den Ansatz der *spekulativ-logischen Kategorienkritik*. Wir denken dabei durchaus daran, daß Kant eine eigentliche Kategorienkritik *nicht* kennt, was damit zu tun hat, daß Kant, der Erkenntnistheoretiker, auf die reinen Verstandesbestimmungen eben aus der Sicht der Erkenntnislehre, nicht aber in spekulativ-logischer Hinsicht, d.h. im Kontext einer Analyse der Kategorien an ihnen selbst, zu sprechen kommt. *Kategorienkritik* meint bei Hegel eine Gestalt der Kritik, die darin besteht, die Denkformen in ihrer jeweiligen Bestimmtheit sich selbst auseinander und zuletzt aus dem Begriff des Denkens als Realisierung von Beziehung überhaupt entwickeln zu lassen. In dieser Entwicklung wird sowohl die bestimmte Vermittlung, die eine Denkbestimmung leistet, transparent, wie auch die Grenze der durch sie geleiteten Vermittlung, also ihre Endlichkeit, aufscheint. Das Ziel aller Kategorienkritik ist es dabei, die Denkformen als reine Medien des Logischen, das sich in ihnen kontinuierlich bleibt, darzustellen; kritisch überwunden wird dagegen der Schein, daß die Denkformen von sich selbst her auf ein unvermitteltes Anderes des Denkens verwiesen, dessen bloße „Form“ sie dann z.B. nur wären. Wir halten hier fest: Insofern Metaphysik immer nur als Art und Weise der Exteriorisierung des Denkens und damit als Unterbrechung der Kontinuität des Denkens zu sich selbst verstanden werden kann, ist das Problem, das die Philosophie *mit* der Metaphysik hat, überwunden, sobald die vermeintliche Unvermeidlichkeit einer Selbstexteriorisierung des Denkens durchschaut und als *logisch* nicht haltbarer Schein dargestellt ist.

II. Das philosophische Problem der Metaphysik

Was aber ist nun aus Hegelscher Sicht das eigentliche Problem *der* Metaphysik, durch dessen Bearbeitung oder zumindest Vergegenwärtigung die Metaphysik *mehr* als nur ein zu überwindendes Ärgernis der Philosophie ist? Wir geben die für Hegel entscheidende Antwort hier ohne Umschweife: das eigentlich philosophische Problem *der* Metaphysik, auf Grund dessen sie zugleich philosophisch immer belangvoll ist, besteht darin, daß Metaphysik die Frage nach der *Totalität* stellt bzw. diese Frage beharrlich im Bewußtsein hält. Im Kern hat diese Antwort bereits Kant gegeben, auch wenn er im gleichen Atemzug die Frage nach der Totalität für *materialiter* unbeantwortbar erklärt hat: Totalität ist nach der nachgerade zum Überdruß wiederholten Quintessenz der transzendentalen Dialektik nicht einholbar und nicht darzustellen. Hegel freilich teilt die Auffassung Kants nicht: Totalität ist nach Hegel nur insofern nicht einholbar und nicht darzustellen, als sie nur *gegenständlich*, als das totale Objekt, das Universum des Seienden oder das objektiv Ganze, aufgefaßt wird. Nach einer zentralen Einsicht Hegels ist ein solcher vergegenständlichender Begriff der Totalität aber nun gerade kein Begriff der Totalität, schon weil er einen zumindest formalen Gegensatz von Gegenstand und Gegenstandsdenken reproduziert und entsprechend nur wieder um den Preis des heteronomen Denkens zu haben ist. Wie sieht Hegels eigene Alternative aus?

Erinnern wir uns zunächst daran, daß Hegel in seinen philosophiegeschichtlichen Vorlesungen einen eher speziellen, und zwar zunächst *historisch* zu nennenden Metaphysikbegriff kennt und benutzt. Hegel bezeichnet hier nämlich primär die Spanne von Descartes bis zur vorkantischen Popularphilosophie als die „Periode der Metaphysik“ – was überraschen mag, wenn man, wie wir es heute gewöhnt sind, die Metaphysik historisch mit Platon oder Aristoteles beginnen läßt oder z.B. das Mittelalter als metaphysische, will sagen jenseitsgewandte Denkperiode *par excellence* ansehen will. Hegels Vorlesungen rechnen zu den Metaphysikern dann näherhin „Cartesius, Spinoza, Leibniz usw. [und] die französischen Materialisten“¹⁹ (89), worauf die Metaphysikkritik, insbesondere die Kantische, folgt. Hegel fokussiert auf diese Weise als „Metaphysik“ zunächst das, was auch für Kant sozusagen die erste Adresse dieses Namens war, nämlich den Denkkomplex der frühneuzeitlichen Prinzipienphilosophie, die bei Wolff zu ihrer in extensionaler Hinsicht abgeschlossenen doktrinalen Gestalt gediehen war. Daß Hegel speziell der cartesischen und nachcartesischen Philosophie den Titel „Metaphysik“ vorbehalten kann, ist dann freilich auch aus inhaltlichen Gründen bedeutsam – insbesondere dann nämlich, wenn wir die Frage nach der Totalität als *das* Problem der Metaphysik identifizieren. Im Ausgang von Descartes und dem schneidenden cartesischen Dualismus ist immerhin in der Tat für die Prinzipienphilosophie das *Problem* der *Totalität* in noch nicht dagewesener Brisanz aufgebrochen. Die Brisanz resultiert daraus, daß hier unter dem Titel „Totalität“ nicht mehr nur auf vergleichsweise harmlose Weise nach transzendenten Entitäten, nach der „Welt im ganzen“ oder ganz allgemein nach der „omnitude realitatum“ gefragt wird. Das *neuzeitliche* metaphysische Problem der Totalität betrifft nicht die *quantitative* Allheit z.B. der Kosmologien oder auch des mittelalterlichen Ordo-Denkens. Spezifisch neuzeitlich, nämlich dezidiert nachcartesisch, ist vielmehr das Problem der *qualitativen* Totalität und Einheit von Mentalem und Ausgedehntem, von Innerem und Äußerem, von Subjekt und Objekt. Entsprechend ist das Kriterium, an dem sich in Beziehung auf ihren Erfolg oder Mißerfolg alle neuzeitliche Metaphysik muß messen lassen, primär gar nicht durch die Frage definiert, was sie z.B. zum Problem der Existenz Gottes oder der Unsterblichkeit der Seele zu sagen hat, sondern dadurch, was sie zur Klärung der Frage einer wirklichen Einheit von Innerem und Äußerem, Denken und Ordnung der Dinge, Geist und Körper oder wie immer man sich hier ausdrücken will beitragen kann. Spinoza, Malebranche, Leibniz und manche andere sind denn auch primär von dieser Seite her zu verstehen, während Kants Kritik aufgezeigt hat, daß es gleichwohl zu einer tatsächlichen Darstellung eben auch der qualitativen Totalität im Sinne einer Versöhnung des schlechthin Heterogenen von Innen und Außen nicht gekommen ist: und zwar zunächst schon deshalb nicht, weil die Seite der Subjektivität letztlich wiederum nur in verdinglichter Form, nicht als *Tätigkeit* des ‚Ich denke‘, als Selbstvollzug und Ort der Freiheit, gedacht worden war. Es ist noch immer der Objektivismus des alten metaphysischen Denkens, der das Ich oder Subjekt

¹⁹ Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, in: Werke, hg. E. Moldenhauer, K. M. Michel, Frankfurt a. Main 1971 ff., 20, 89.

verfehlen muß, welches dann umgekehrt Kant zuerst als den Urort des Begreifens und der Freiheit fokussiert. Daß die Metaphysik zu keiner angemessenen Einholung des Subjektiven, vor allem nicht zu seiner Einholung als *Vollzugsform* gekommen ist, ändert natürlich nichts daran, daß das damit verbundene *Problem der Metaphysik*, also die Frage nach einer qualitativen Totalität in Beziehung auf das radikal Heterogene in dem hier gekennzeichneten Sinne, nicht einfach suspendiert werden kann, sondern immer neu aufbrechen muß – was sie in der Tat ja bis zum heutigen Tage tut, wie die immer wiederkehrenden Debatten zum Leib-Seele-Problem, zum Determinismus oder über die Möglichkeit einer Synopse von naturwissenschaftlichem und reflexivem oder praktischem Weltbild zeigen. Das Problem der qualitativen Totalität bezeichnet insoweit einen bleibenden Stachel auch für das nachmetaphysische Denken, wenn es nicht sogar dessen bleibendes schlechtes Gewissen in Beziehung auf das keineswegs schon überwundene (philosophische) Problem der Metaphysik ist. Hegel jedenfalls hat sich diesem Stachel gestellt, und wir fragen entsprechend, worin seine Lösung bezüglich des Totalitätsproblems besteht.

Seine Antwort findet sich, wie kaum überraschen wird, erneut im Rückgang auf die *Logik*, die sich auch hier als letzte gemeinsame Matrix, jetzt in Beziehung auf die Artikulation auch des Problems *der* Metaphysik, zeigt. Wir machen uns das nur kurz am Übergang aus der Wesens- in die Begriffslogik klar, der als der entscheidende Ort in der logischen Reduktion der Metaphysik angesehen werden muß. Der *Begriff* ist, wie wir wissen, von seiner wesenslogischen Herkunft her gedacht die explizit gesetzte Erkenntnis, daß das Sich-Zeigen, die Manifestation der Wirklichkeit oder der Einheit des Inneren und Äußeren mehr als bloße Reflexion und streng genommen bereits nichts anderes als das absolute Erkennen selbst ist. Als Tätigkeit der *Manifestation* ist der Begriff bereits unmittelbar nicht mehr „res cogitans“, sondern aktiver *Vollzug* des Erkennens, wie er dem Sich-Bezeugen der Totalität (zuletzt im absoluten Verhältnis) entspricht und antwortet. Daß der Begriff das der wesenslogisch noch als Absolutes gefaßten Totalität „*Antwortende*“ ist, sage ich hier in bewußter Anknüpfung an die Pointe der Hegelschen Sprachphilosophie, die darin besteht, im Vollzug der Sprache unmittelbar die Lösung des Problems der qualitativen Totalität zu sehen: denn „Sprechen“ heißt ja, daß ein Inneres, der Gedanke, unmittelbar ein Äußeres ist, ein physischer Laut oder sonst eine materielle Erscheinung, wie umgekehrt eine physische Instanz unmittelbar in die Präsenz eines Inneren umschlägt. Bruno Liebrucks hat deshalb davon gesprochen, daß bei Hegel die Sprache geradezu eine Instanz des absoluten Geistes sein kann, ist in ihr doch *wirklich* das Innere das Äußere, das Subjektive das Objektive, zugleich aber auch der Gehalt als Vollzug, das Substanzielle als Sprechakt und beides sich gegenseitig erschließend²⁰. Auch wenn man in diesem Kontext den Vorbehalt machen kann, daß Hegel natürlich sehr gut weiß, daß die Sprache auch *kenologisch* gebraucht, also leer sein kann, ist

²⁰ Cf. dazu näher Thomas Sören Hoffmann: „Die Betrachtung der Kategorien an ihnen selbst und die Sprache. Zu Liebrucks' Deutung der Hegelschen Logik“, in: Max Gottschlich (Hg.): *Die drei Revolutionen der Denkart. Systematische Beiträge zum Denken von Bruno Liebrucks*, Freiburg/München 2013, 112 – 131.

es doch das Modell des „ursprünglichen Wortes“, an dem Hegel die logische Selbsterfüllung des Denkens aufzeigt. Nach Hegel stellt dieses „ursprüngliche Wort“ als das reine Bei-sich-Sein im Umschlagen von Innerem und Äußerem „die Selbstbewegung der absoluten Idee“ dar (GW XII, 237); es handelt sich um das Modell eines Wortes, das nicht im Aspekt der Mitteilung, der Kommunikation, des Zeichens usw. „etwas“ deutet, sondern als „eine Äußerung ... , aber eine solche, die als Äußeres unmittelbar wieder verschwunden ist, indem sie ist; die Idee ist also nur in dieser Selbstbestimmung, *sich zu vernehmen*“ (ibd.). Die innere *Form* dieses Wortes ist der Begriff, d.h. die Selbstergreifung der logischen Bewegung als solcher, die wir alle sind, auch wenn vieles, was wir sonst noch sind und äußern, durchaus alle Spuren der Herkunft aus dem sich äußerlichen Erkennen und der Heteronomie zeigt. Dieses sich äußerliche, von seiner Genese und Vollzugsform abgekoppelte Erkennen als normative Gestalt gesetzt, ist die Metaphysik, und seine Reduktion auf dem Wege der systematischen Kategorienkritik die logische Überwindung der Metaphysik, an deren Stelle dann auch nicht etwa eine neue „Metaphysik der Subjektivität“ tritt, wie es in manchen Hegel-Interpretationen des 20. Jahrhunderts den Anschein haben konnte. Was an die Stelle der Metaphysik tritt, ist nicht eine abstrakte Subjektstruktur, auch nicht ein Apriori des „Ich denke“ im Sinne der Transzendentalphilosophie, sondern das wirklich begreifende, sprechende und sich und seinen Begriff aussprechende Subjekt, in dessen recht verstandener Wirklichkeit nicht des *homo loquax*, sondern des sich realisierenden „ursprünglichen Wortes“ nach Hegel das Problem der Metaphysik aufgehoben, nämlich als Problem gelöst und zugleich seinem Sachgehalt nach aufbewahrt ist. Hegel spricht für dieses nicht transzendente oder gar „strukturelle“, sondern sich *aussprechende* Subjekt ausdrücklich davon, daß wir in ihm dem „*erfüllte[n]* Sein“ und der „schlechthin *intensiven* Totalität“ (GW XII, 252) begegnen. An die Stelle des heteronomen Denkens tritt jetzt die umfassende logische Selbstbestimmung, deren eigenes Bewußtsein Hegel im Methodenkapitel der *Wissenschaft der Logik* entfaltet. Wir werfen auf dieses Kapitel noch einen kurzen, abschließenden Blick!

III. Sich selbst bestimmendes Denken

Hegels allgemeine Antwort auf die Metaphysik besteht, wenn man es kurz machen will, in dem Satz, daß ein durchgängig *autonomes Begreifen*, ein *sich selbst bestimmendes Denken*, möglich, ja *immer schon wirklich* ist. „Selbstbestimmung“ ist uns vor allem als praktischer Terminus bekannt; Hegel verwendet ihn jedoch *expressis verbis* auch für die absolute Idee, von der es heißt, daß „sie *alle* Bestimmtheit in sich enthält, und ihr Wesen dies ist, durch ihre Selbstbestimmung oder Besonderung zu sich zurückzukehren“ (GW XII, 236). Die – schon in der Logik des Lebens auftretende – „Selbstbestimmung“ ist als „Besonderung“ dabei immer eine „Darstellung“ (cf. ibd.) der absoluten Idee, ihre Realisierung als Natur und Geist, womit hier jedoch nicht mehr auf substrathafte Andere der Idee verwiesen sein kann – denn genau dies, ein „Anderes“ der Erkennensbewegung zu fixieren, an dem diese sich messen und brechen soll, ist ja das Tun der Metaphysik

aller Zeiten, und zwar insofern sie zum Problem der Philosophie wird, nicht aber selbst ein philosophisches Problem bewahrt. Das sich wahrhaft selbstbestimmende Denken dagegen ist ein Denken, das den Inhalt mit sich versöhnt hat, sich von ihm nicht länger überwältigen läßt und vielmehr jetzt seine eigene Entfaltung, eben seine (ursprüngliche) Darstellung geworden ist. Genau das Moment ursprünglichen Darstellens nennt Hegel die absolute Idee oder die Methode, die genau besehen „der einzige Gegenstand und Inhalt der Philosophie“ (GW XII, 236) ist. Wenn die Metaphysik die gegenständlich-fremdbestimmte Suche nach der „definitiven“ Darstellung des *absoluten Objekts* war, die kritische Philosophie aber der Nachweis, daß eine solche Darstellung an der Inkommensurabilität von subjektivem Darstellungshandeln und objektiv Dargestelltem notwendig scheitert, dann steht Hegels Lehre von der absoluten *Idee* für einen *Begriff der ursprünglichen Selbstentfaltung des Erkennens*, das – um in der „Darstellungssprache“ zu bleiben – ebenso sehr das Darstellen wie das Dargestellte zu seiner Funktion hat und eben darin jene „*Urdarstellung*“ (jenes „ursprüngliche Wort“) ist, in deren Raum alleine es allererst so etwas wie eigentliches Selbstsein, eigentliche (auch praktische) Selbstbestimmung geben kann.

Wenn Hegel seine Logik mit einer „Methodenlehre“ beschließt, bedeutet dies nichts anderes, als daß am Ende der „Wissenschaft der absoluten Form“ der Anfang einer Selbstbestimmung des Denkens steht, zu der sich das Denken im Gang durch die Logik und in Abarbeitung der Metaphysik der jeweiligen kategorialen Heteronomie selbst befreit hat. Am Ende steht ein Anfangen, aber nicht in Beziehung auf etwas, sondern in Beziehung auf alles oder die Totalität, wie die Metaphysik sie nur erst außer sich hatte. „Methode“ kann im Sinne dieses Anfangens naturgemäß nicht heißen, daß das Denken nur der formale Schlüssel zu allem und jedem ist, daß es sich als „Mittel“ und „Werkzeug“ in der Bearbeitung der Härte der Welt versteht. Ein solches „suchendes Erkennen“ (cf. GW XII, 238) hat in sich selbst den eigenen archimedischen Punkt noch nicht gefunden, oder es denkt noch in den Bahnen der „Rekonstruktion“ statt in denen der ursprünglichen Darstellung, es „interveniert“ statt sich in sich zu entfalten, es reflektiert bloß statt „sich zu vernehmen“ (cf. GW XII, 237).

In der „absoluten Methode“ dagegen, der von allen Metaphysiken, auch den modernen, so sehr beargwöhnten reifsten Frucht an Hegels Baum der Erkenntnis, liegt der Impuls eines stets ersten Anfangens, eines Schöpfens aus sich, das zugleich dem Leben des Erkennens statt einer nur formalen Begriffsbildung entstammt. In ihr liegt die Gewißheit, daß in der Philosophie reine Gehalte ursprünglich ausgesagt werden können – und daß dies immer wieder aufs neue geschehen kann²¹.

²¹ Die redundante Reflexion, daß nicht alles, was Philosophie nur heißt, erstes Anfangen, ursprüngliche Darstellung oder schlicht „absolutes Erkennen“ ist, bedarf an dieser Stelle nicht noch einer Ausführung; man kann mit Hegel ja ohnehin ganz getrost alles skeptische Wissen sich selbst überlassen, da es die Endlichkeit, die es überall findet, auch bei sich selbst nur allzu schnell finden wird.

Der lange Abschied von der Metaphysik

Walter Jaeschke

I. Vorüberlegungen

In seinen geschichtsphilosophischen Vorlesungen greift Hegel etwas überraschend eine nicht ganz unproblematische umgangssprachliche Redewendung auf: „Einmal ist Keinmal“¹ – übrigens im strikten Gegensatz zu seinen religionsphilosophischen Vorlesungen, in denen er die Wendung „Einmal ist Allemal“² prägt. Doch haben beide Aussagen in ihrem jeweiligen Kontext ihren guten und berechtigten Sinn. Diese Redewendung „Einmal ist Keinmal“ hat fraglos nicht den heute dominierenden exculpatorischen Sinn, aber sie soll auch keine metaphysisch belastbare Aussage sein, sondern lediglich eine Erfahrung zum Ausdruck bringen: daß man bei einem einmaligen Ereignis nicht wissen kann, ob es zufällig geschehen oder durch eine geschichtliche Notwendigkeit herbeigeführt sei. Wichtige Ereignisse müssen deshalb zweimal geschehen – und erst die Wiederholung läßt erkennen, ob ein Ereignis ein bloßer Zufall oder ein repräsentatives Zeugnis der geschichtlichen Entwicklung sei. Wenn dies zutrifft, so ist anzunehmen, daß auch ein Ereignis wie das Ende der Metaphysik zweimal eintreten müsse. Bei Ereignissen dieser Art und Dimension wäre es sogar plausibel, daß selbst die einmalige Wiederholung noch gar nicht ausreicht – und dies wäre keineswegs als bloße Folge gedanklicher Trägheit zu diagnostizieren, die sich durch Bemühung um etwas mehr Reflexion leicht vermeiden ließe. Die Notwendigkeit der mehrfachen Wiederholung liegt vielmehr in der Konsequenz dessen, daß das Gefüge unseres Denkens eine insgesamt erstaunliche Konstanz aufweist – gestützt fraglos auch durch die Sprache, letztlich, mit Nietzsche zu reden, durch die Grammatik, aber fraglos auch durch die Lexik. Die Positionen im System des menschlichen Wissens sind weitgehend stabil; sie ändern sich nicht schon in Folge theoretischer Beweisführungen, und seien diese noch so plausibel. Überzeugungen überleben das Zerschlagen der Fundamente, auf denen sie zu ruhen geglaubt und auch wirklich geruht haben, und Erwartungen, deren Befriedigung sich unter neuen Bedingungen nicht mehr rational erwarten läßt, drängen darauf, auf andere Weise eingelöst zu werden. Ist der eine Weg verbaut, so erschließen sie sich, wie aufgestautes Wasser, neue Wege, um ihr Ziel zu erreichen. Oft genug sind es dieselben Individuen, die die Bedingungen für ein radikales Umdenken schaffen und doch zugleich für spekulative Schadensbe-

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Gesammelte Werke* (= GW). Bd. 27,1. 375.

² G.W.F. Hegel: GW 17. 255.

grenzung sorgen – dafür, daß die Folgen des durch sie herbeigeführten Wandels kontrollierbar bleiben. Hierzu werden sie durch eine – nicht unplausibel – interne Gesetzmäßigkeit des Denkens verführt: Die Erklärungskraft einer neuen Theorie muß die Leistungsfähigkeit der verabschiedeten nicht allein erreichen, sondern übertreffen. In dem Maße hingegen, in dem die neue Theorie hinter der vorherigen zurückzubleiben scheint, sinken die Chancen ihrer Akzeption.³

Beim langen Abschied von der Metaphysik haben wir es ja nicht mit singulären Ereignissen zu tun, wie Hegel sie bei seinem Dictum im Blick hat – mit dem Untergang der römischen Republik oder der Verbannung Napoleons –, sondern mit dem Abschied von einer Denkweise, die das Denken von Jahrhunderten geprägt und beherrscht hat. Eine solche Denkweise vergeht nicht so leicht, wie geschichtliche Ereignisse und Gestalten aufeinander folgen. Sie findet ihren Niederschlag ja auch nicht nur in philosophischen Entwürfen, die selber einem raschen Wandel unterliegen, sondern sie wurzelt in tieferen Schichten des menschlichen Bewußtseins, die vom Wechsel philosophischer Konzeptionen zwar nicht unberührt bleiben, aber doch allenfalls marginal und zudem mit zeitlicher Phasenverschiebung in deren Wandel einbezogen werden. Philosophische Begriffe haben eine historische Schwerkraft: Sie lassen sich nicht beliebig von den historischen Konnotationen befreien, durch die sie geprägt und imprägniert sind – ob man dies nun erfreulich findet oder nicht. Ihre Bedeutungsgeschichte hängt ihnen, mit einem Bild des jungen Hegel, wie Blei an den Füßen.⁴ Fraglos gibt es – altehrwürdige – Begriffe, die im Laufe ihrer langen Geschichte so different verwandt worden sind, daß sie jedem Versuch widerstehen, ihre Bedeutung strikt einzugrenzen; ein herausragender unter ihnen ist etwa „Idee“. Doch ist dies kein gutes Gegenbeispiel: denn die Bedeutungsvielfalt, die sich hier einer Vereindeutigung widersetzt, ist ja ebenfalls eine in unterschiedlichen Traditionen historisch gewachsene, fixierte und fixierende. Und auch bei Begriffen, die eine epochale Bedeutungsverschiebung erfahren haben – wie etwa der Begriff des „Subjekts“ –, zeigt es sich: Solche Bedeutungsverschiebungen entspringen nicht einem „Entschluß“; sie sind das Resultat langer und diffiziler Gedankenarbeit; es bedarf hierfür des Umdenkens von Generationen, ja von Epochen. Und solche Verschiebungen vollziehen sich um so schwerer, je fester geprägt die Bedeutung eines Begriffs zuvor ist – wie dies bei der Metaphysik der Fall gewesen ist: Sie ist über die Jahrhunderte der frühen Neuzeit hinweg eine mächtige, das Ziel und die Methode des Denkens bestimmende und in der Bewußtseinsgeschichte der frühen Neuzeit verwurzelte Gestalt gewesen, die sich nicht mir nichts, dir nichts durch eine neue Gestalt substituieren läßt. Zudem spricht viel für die Annahme, daß die Philosophiegeschichte weit mehr von der allgemeinen Bewußtseinsgeschichte getragen wird und von ihr abhängig ist als diese von jener – auch wenn wir Philosophen dies gern anders sehen. Die Erörterung dieses

³ Ich schließe mich hier dem Modell an, das Hans Blumenberg: *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt 1966, entworfen, wenn auch nicht stets am passenden Gegenstand zu bewahren gesucht hat.

⁴ G.W.F. Hegel: GW 2. 309.

Wechselverhältnisses – gerade auch im Blick auf den Abschied von der Metaphysik – ist ein eigenes und spannendes Thema, und die kritische Philosophie Kants, das Wechselspiel zwischen bewußtseinsgeschichtlicher Vorbereitung, expliziter Metaphysikkritik, ethiktheologischer Neubegründung der Gedanken Gottes und der individuellen Unsterblichkeit und schließlich fortschreitender stillschweigender Preisgabe der zunächst hilfswiese bemühten Surrogate ist geradezu ein Paradebeispiel, um diesen Mechanismus des Ineinandergreifens von Kritik, Ersatzbildung und Wiederholungen zu studieren. Doch muß ich mich hier auf die Entwicklung in der Philosophie Hegels beschränken und kann nur gelegentlich einen Seitenblick auf die allgemeine Bewußtseinsgeschichte werfen.

II. Hegels Abschied von der Metaphysik

(1) Lassen Sie mich nach diesen Vorüberlegungen den folgenden Ausführungen zwei Zitate voranstellen: „Auch denen, welche sich sonst noch an das Aeltere halten, ist die Metaphysik zugrunde gegangen wie der Juristenfakultät das deutsche Staatsrecht.“⁵ „Es ist diß ein Factum, daß das Interesse theils am Inhalte, theils an der Form der vormaligen Metaphysik, theils an beyden zugleich verlohren ist.“⁶ – Diese beiden recht markanten Sätze konstatieren das Ende der Metaphysik als ein „Factum“. Zugleich bieten sie eine Diagnose für sein Eintreten: Das Interesse an der vormaligen Metaphysik habe sich verloren. Diese Diagnose des Endes der Metaphysik scheint aus der Zeit des Vormärz zu stammen – aus der Zeit nach dem Ende des Hegelschen Systems und der „Systemphilosophie“ überhaupt, nach dem sogenannten „revolutionären Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts“.⁷ Doch steht dieser so plausibel erscheinenden Deutung ein anderes Factum entgegen: Die zitierte Diagnose des Endes der Metaphysik stammt von keinem anderen als von Hegel selber, und zwar nicht zufällig aus seiner Nürnberger Zeit: aus seinem Hauptwerk, der *Wissenschaft der Logik*, und aus einem offiziellen Brief aus dem Jahre 1816. Und Hegels Feststellung des „Endes der Metaphysik“ ist weder kokettierend gemeint, noch zielt sie auf eine Restauration der Metaphysik: Seinem Selbstverständnis zufolge setzt seine Philosophie das „Ende der Metaphysik“ als ein Ereignis der Philosophiegeschichte voraus.

Einer oberflächlichen Lektüre mag es scheinen, als seien Töne des Bedauerns in die Feststellung dieses Endes verflochten: Hegel schreibt ja in der Vorrede zur *Wissenschaft der Logik*, in den zurückliegenden 25 Jahren „schien das sonderbare Schauspiel herbeygeführt zu werden, *ein gebildetes Volk ohne Metaphysik* zu sehen; – wie einen sonst mannichfaltig ausgeschmückten Tempel ohne Allerheiligstes“. Und merkwürdig sei es, „wenn der mit seinem reinen Wesen sich

⁵ G.W.F. Hegel an v. Raumer, 2. August 1816, in: *Briefe von und an Hegel*. J. Hoffmeister (Hg), Hamburg ³1969, Bd. 2, 97.

⁶ G.W.F. Hegel: GW II. 5.

⁷ Siehe den Untertitel der Darstellung von Karl Löwith: *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*. Marx und Kierkegaard, Stuttgart ⁵1964.

beschäftigende Geist kein wirkliches Daseyn mehr in demselben hat.“⁸ Wer aber meint, Hegel habe hier die Metaphysik als das Allerheiligste im Tempel des Geistes bezeichnet, übersieht, daß die Aussage im Konjunktiv steht – und ignoriert, daß Hegel wenige Zeilen zuvor betont, „das Selbstbewußtseyn des Geistes“ habe in eben diesen 25 Jahren – also seit Erscheinen der *Kritik der reinen Vernunft* – einen „höhere(n) Standpunkt“ erreicht. Hegel verweist auf die Verlustaspekte im Abschied von der Metaphysik also nur, um die Aufmerksamkeit auf die bessere Alternative zur Metaphysik lenken: auf seine *Wissenschaft der Logik*.

(2) Bei dieser Entfernung der Metaphysik aus dem Tempel des Gedankens handelt es sich nun nicht um ein einmaliges, vielleicht ja nur beiherspielendes Ereignis, das man zur Kenntnis nehmen oder auch ignorieren könnte. Die Metaphysik, deren Ende Kant zu Beginn der Klassischen Deutschen Philosophie heraufführt, hat sich als eine – auf der Annahme der Einheit von Vernunft und Glauben basierende – Vernunftkenntnis des Seienden verstanden – und nicht allein des Seienden als des Gegenstandes der Ontologie, sondern auch der Seele und Gottes: der Unsterblichkeit der Seele und der Persönlichkeit Gottes. Und dieser Gott ist für sie nicht nur *ein* Gegenstand unter mehreren gewesen, und auch nicht allein ihr höchster Gegenstand, sondern ihr alles fundierendes, belebendes und organisierendes Prinzip. Der Gottesgedanke hat die Wahrheit der metaphysischen Erkenntnis verbürgt – doch damit er dies leisten konnte, sind im Gegenzug oft genug bedeutende und prominente Ansätze absichtlich so konzipiert worden, daß nicht der Gottesgedanke sie, sondern sie den Gottesgedanken gesichert haben, und zwar dadurch, daß die Entwürfe so angelegt waren, daß die Annahme der Existenz und des Wirkens Gottes die Bedingung der Evidenz dieser Systeme gewesen ist – ich erinnere hier nur an Malebranche und Berkeley, aber auch daran, daß es lange Zeit der gewichtigste, der ausschlaggebende Grund für die spätere Beliebtheit des Cartesischen ontologischen Dualismus gewesen ist, daß zu seiner Überbrückung der Gottesgedanke unverzichtbar und damit eben auch denknotwendig war. In diesem Wechselspiel von Fundierung *durch* den Gottesgedanken und Fundierung *des* Gottesgedankens hat die Metaphysik ihren Vorzug und ihre Ehre gesehen, und darauf hat ihr herausgehobener Rang als „Königin aller Wissenschaften“ beruht, wie Kant einmal schreibt. Doch seit Kants Kritik ist diese Königin für die Ausübung ihres altherwürdigen Herrschaftsrechts dauerhaft diskreditiert und disqualifiziert.

Gerade wegen des epochalen Ranges dieses Ereignisses wäre es jedoch zu kurz gegriffen, als Ursache für das „Ende der Metaphysik“ lediglich einen Interessenschwund zu konstatieren. Zwar nicht mehr in den anderen europäischen Ländern, aber in Deutschland gelten die Gegenstände der Metaphysik bis hin zu Kant ja als die höchsten Gegenstände des Denkens. Das Interesse an solchen Gegenständen verliert sich nicht wie eine Münze, und sein Dahinschwinden ist auch kein Naturereignis. Der Interessenschwund bildet eine bewußtseinsgeschichtliche Voraussetzung und zugleich die Folge und die Erscheinungsform des „Endes der Metaphysik“. Und dieses Ende selbst kann prägnant gefaßt werden als das Ende derjenigen

⁸ G.W.F. Hegel: GW 11. 5 f.

Gestalt, die die Metaphysik in der Philosophie der Neuzeit, in der rationalistischen Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts gefunden hat. Dies ist die Gestalt der Metaphysik, die Kant, Fichte und Hegel vor Augen gehabt haben, und sie ist zugleich *die* Gestalt, die nach dem erfolglosen Versuch zur Repristinatio in den beiden Jahrzehnten zwischen Hegels Tod und der gescheiterten Märzrevolution des Jahres 1848, also im sogenannten „Vormärz“, ein nochmaliges – und diesmal: ein schmäliches – Ende gefunden hat. Ich denke, man ist gut beraten, wenn man mit diesem historisch gesättigten Begriff von Metaphysik arbeitet, nicht mit den verwaschenen Surrogaten, mit denen heutigen Tages Etikettenschwindel getrieben wird und hinter deren fortschrittsöffener Drapierung oft genug nur das Verlangen nach den Gegenständen der traditionellen Metaphysik hervorlugt. Wortprägungen wie ‚Metaphysik‘ haben nun einmal ihre in Jahrhunderten gewachsenen Konnotationen, die sich nicht mit einem Federstrich wegwischen lassen.

Hegel ist in dieser Frage geradezu kompromißlos; er setzt seinen vorhin zitierten Satz fort: Was vor Kants *Kritik der reinen Vernunft* „Metaphysik hieß, ist, so zu sagen, mit Stumpf und Styl ausgerottet worden, und aus der Reihe der Wissenschaften verschwunden.“ Die Metaphysik also ist nicht allein „zu Ende gegangen“, als wäre sie eines natürlichen Todes gestorben, vielmehr ist sie ausgerottet worden und aus der Reihe der philosophischen Wissenschaften verschwunden. Ganz unabhängig von Hegel greift auch Fichte zu dem harten Wort „ausrotten“. Diese, mit eben so großem geschichtlichen Recht wie mit Emphase vorgetragene Diagnose Hegels zu ignorieren bedeutet, sich die verzerrte Brille Feuerbachs aufzusetzen und Hegel als Metaphysiker zu diffamieren – um sich von ihm absetzen und gegen ihn profilieren zu können. Doch in den Augen Hegels wie auch seiner Zeitgenossen ist der Verlust des Interesses an der Metaphysik wie auch ihre Ausrottung ein Factum – als Folge der Metaphysikkritik Kants. Dies ist eine adäquate Einschätzung des faktischen Resultats und der Wirkungsgeschichte Kants – auch wenn Hegel die Vorgeschichte dieses Endes der Metaphysik nicht hinreichend in den Blick nimmt: den zunehmenden Überdruß der Zeitgenossen am „Metaphysiciren“ (wie er selber mehrfach sagt) und das schließliche Zerbrechen der Einheit von Vernunft und Glaube im 18. Jahrhundert. Auch, wenn Kants Intention damit nicht angemessen, zumindest nicht vollständig erfaßt ist: Die *Kritik der reinen Vernunft* ist die durchgeführte und definitive Kritik der traditionellen Metaphysik in ihrem gesamten Umfang. Unbarmherzig destruiert sie die rationale Psychologie mit ihrer Lehre von der Einfachheit und (daraus folgend:) der Unsterblichkeit der Seelensubstanz, ebenso die rationale Kosmologie mit ihren antinomischen Aussagen über den Weltbegriff und schließlich die rationale Theologie wegen ihres illegitimen Übergangs vom höchsten Gedanken zum Dasein eines diesem Gedanken entsprechenden Wesens. Diese Kritik verbannt die *metaphysica specialis* aus dem Kreise der philosophischen Wissenschaften. Und an die Stelle der *metaphysica generalis*, der früheren Ontologie, als einer rationalen Erkenntnis äußerer Gegenstände setzt Kant die transzendente Logik, als Erkenntnis nicht etwa transzendenter Gegenstände, sondern der internen Verfassung der Vernunft. Damit aber ist die traditionelle Metaphysik – und damit die Metaphysik überhaupt – in ihrem gesamten Umfang an ihr Ende

gekommen. Als bemerkenswert mag es allenfalls erscheinen, daß Hegel angesichts seiner Einsicht in das bereits vollzogene Ende der Metaphysik nicht in Klagen ausbricht: Was da zu Grabe getragen worden ist, ist keineswegs eine schöne Welt, der man nachtrauern und ein „Kehre wieder!“ nachrufen müßte – im Gegenteil: Das Ende der Metaphysik ist das Ende eines epochalen Irrwegs – eines Irrwegs, zu dessen Begehung die Philosophie durch die Vorstellung verführt worden ist. Und daß Hegel mit diesen Worten nicht etwa für den Naturalismus optiert, brauche ich wohl nicht eigens zu betonen. Man muß sich freilich von der – von interessierter Seite vorgetragenen – Suggestion befreien, daß Metaphysik und Naturalismus eine vollständige Disjunktion bildeten.

(3) Angesichts dieser sehr dezidierten Position Hegels ist es fast überraschend, daß auch ihm die Notwendigkeit des Abschieds von der Metaphysik erst im Zuge der Ausarbeitung seines Systems deutlich geworden ist – daß auch er sich diese Einsicht erst allmählich erarbeiten mußte: in den Jahren seiner Jenaer Lehrtätigkeit, also von 1801–1806. Noch in seiner ersten Systemskizze bezeichnet er die Metaphysik als die ‚eigentliche Wissenschaft der Idee‘; die Logik hingegen gilt ihm zwar als erster Systemteil, doch weist er ihr lediglich die Aufgabe zu, in das System einzuleiten. Gleichwohl äußert er sich bereits vergleichsweise präzise über die Aufgabe der ‚Logik‘ – über den Inhalt dieser ersten Metaphysik als der ‚eigentlichen Wissenschaft der Idee‘ hingegen nur sehr vage – so zumindest nach Auskunft der recht dürftigen Überlieferung im Fragment „Logica et Metaphysica“ aus dem Winter 1801/02: Die Metaphysik habe „das Princip aller Philosophie vollständig zu konstruieren“, und „aus der wahren Erkenntniß desselben, wird die Überzeugung hervorgehen, daß es zu allen Zeiten nur Eine und eben dieselbe Philosophie gegeben hat“. Seinen Hörern verspricht Hegel damals ausdrücklich nichts Innovatives, sondern lediglich, „das älteste Alte herzustellen; und es von dem Misverstande worein die neuern Zeiten der Unphilosophie es begraben haben, zu reinigen“. Doch was der Inhalt dieses „ältesten Alten“ und der „wahren Philosophie“ sei und warum man gerade ihn wiederherstellen solle, läßt Hegel zumindest in den überlieferten Fragmenten ungesagt. Statt dessen verspricht er noch, „von diesem höchsten Princip aus“ „die Möglichen Systeme der Philosophie“ zu konstruieren, danach „das Gespenst des Skepticismus ... dem Tage [zu] zeigen“ und schließlich mit der Darstellung „des Kantischen und des Fichteschen“ Systems der Philosophie fortzufahren – und übrigens nicht etwa wegen der grundlegenden Bedeutung Kants, sondern weil dessen System, „wenn es auch nun keine bedeutende Anhänger mehr hat, doch noch in andern Wissenschaften stark grassirt“.⁹

Diese Äußerungen sind mittlerweile so bekannt, daß man sich geniert, an sie zu erinnern. Doch gibt es noch einen zweiten – und gewichtigeren – Grund, sich zu genieren: ihre gedankliche Dürftigkeit und Überheblichkeit. Während Hegel in seiner Vorlesung *Introductio in philosophiam* zur gleichen Zeit eine erste Systemskizze vorträgt, die – trotz einiger Modifikationen – die Ausbildung seines Systems in den folgenden drei Jahrzehnten präformiert, weiß er über die angekündigte Me-

⁹ G.W.F. Hegel: GW 5. 274 f.

taphysik inhaltlich so gut wie nichts zu sagen – und das Wenige, was er dennoch sagt, hätte er besser ungesagt gelassen. „Si tacuisses“, möchte man ihm zurufen – und dies nicht allein wegen des Wolkendunstes, in den er hier „das älteste Alte“ sorgfältig einhüllt, sondern ebensosehr wegen der Schnoddrigkeit, mit der er – noch mit leeren Taschen – über Kants Philosophie spricht, und insbesondere wegen der Unbedenklichkeit, mit der er glaubt, Kants Metaphysikkritik wegwischen und eine nachkritische Metaphysik entwerfen zu können. Daß zudem die beabsichtigte Entblößung des Gespenstes des Skeptizismus angesichts seiner zuvor eingeführten Unterscheidung von Logik und Metaphysik eher auf die Seite „der negativen, oder vernichtenden Vernunft“ gehört hätte, also in die Logik, dürfte Hegel schwerlich entgangen sein, und Gleiches gilt für die angekündigte Darstellung der Systeme Kants und Fichtes. Sie bilden Fremdkörper im Reiche der Metaphysik, doch ohne sie hätte die geplante Metaphysik lediglich den Kult des ‚ältesten Alten‘ umfaßt – und dies hätte ihre Attraktivität wohl vollends ins Bodenlose sinken lassen. Doch andererseits: Gerade dieser Umstand, daß Hegel trotz der schon hier deutlich erkennbaren inhaltlichen Auszehrung der Metaphysik am Programm festhält, eine nachkantische Metaphysik ins Zentrum seines geplanten Systems zu stellen, zeigt, daß auch ihm der Abschied von der Metaphysik nicht selbstverständlich gewesen und auch nicht ganz leichtgefallen ist: Gerade die gedankliche Dürftigkeit der dennoch ins Auge gefaßten Metaphysik läßt die tiefe Verwurzelung auch Hegels in der Ansicht erkennen, daß die Metaphysik gleichsam das Herzstück eines philosophischen Systems bilden müsse.

Zwei Jahre später, im „Systementwurf I“ vom Winter 1803/04, trägt Hegel erneut über Metaphysik vor – doch ist wegen der fragmentarischen Überlieferung dieses Entwurfs nichts über ihre Ausgestaltung bekannt – außer einem, in einen Satz gedrängten Rückblick vom Beginn der Geistesphilosophie dieses Entwurfs.¹⁰ Erst der folgende „Systementwurf II“ vom Winter 1804/05 bietet einen Einblick in Hegels Jenaer Konzeption der Metaphysik, zumal diese – im Unterschied zur Logik dieses Entwurfs – vollständig erhalten ist. Doch gerade hierdurch werden die Schwierigkeiten augenfällig, nach der Metaphysikkritik Kants eine neue Konzeption von Metaphysik auszuarbeiten. In ihrem ersten Teil behandelt Hegel unter dem Titel „Das Erkennen als System von Grundsätzen“ die Sätze der Identität, des ausgeschlossenen Dritten und des Grundes – somit Inhalte, die ihren Platz traditionell in der Logik haben, zuletzt in Kants transzendentaler Logik im „System aller Grundsätze des reinen Verstandes“¹¹ – und auf dieses Kantische Lehrstück spielt ja auch Hegels Titel an. Er ordnet diese Thematik jedoch – als ihren ersten Teil – der Metaphysik zu – mit dem wenig überzeugenden Argument, daß die für die Logik charakteristische Form der in unser Bewußtsein fallenden, sich bewegenden Reflexion hier verabschiedet und das Erkennen in diesen Grundsätzen auf sich selbst bezogen sei.¹²

¹⁰ G.W.F. Hegel: GW 6, 268.

¹¹ Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. B 187.

¹² G.W.F. Hegel: GW 7. 128–138.

Besonders deutlich läßt der zweite Teil dieser Jenaer Metaphysik ihre ambivalente Stellung gegenüber der vormaligen, vorkritischen Metaphysik hervortreten. Er führt zwar den neuartigen Titel „Metaphysik der Objectivität“, folgt aber – mit den Themen Seele, Welt und „höchstes Wesen“ – strikt dem Aufbau der vorkantischen *metaphysica specialis*. Doch schon die Ausgestaltung dieses vorgegebenen Rahmens dementiert die plakative Anknüpfung an die Tradition aufs Schärfste, und Hegels Übergang vom zweiten zum dritten Teil, von der „Metaphysik der Objectivität“ zur „Metaphysik der Subjectivität“, vom „höchsten Wesen“ zum theoretischen und praktischen Ich zerstört vollends die systematische Stellung und Funktion der früheren *metaphysica specialis*. Statt die metaphysischen Themen zu entfalten, überführt Hegel sie ihrer inneren Unwahrheit – und dies wird ihm schwerlich verborgen geblieben sein: Die Wahrheit des „höchsten Wesens“ ist das Ich; denn für das „höchste Wesen“ ist das Andere nur die Negation; für das Ich hingegen „ein dem Ich gleiches“. Auch wenn man dieses Argument nicht sonderlich überzeugend findet, ist es doch ein klarer Hinweis darauf, daß Hegel hier über die frühere Metaphysik hinausdrängt: Während diese im Begriff des „höchsten Wesens“ kulminiert, geht Hegel von diesem weiter zum Begriff des Ich – gleichsam als der Wahrheit des „höchsten Wesens“. Die Darstellung der Metaphysik bildet somit bereits hier ihre Kritik.

Hegels etwas polemische Degradierung des „Höchsten Wesens“ bildet aber nur einen plakativen Aspekt seiner damaligen Metaphysikkritik. Wichtiger als sie sind die konzeptionellen Änderungen, die sich hier andeuten. Der „Systementwurf II“ ist der erste Entwurf, dessen Überlieferung ausführlichen Einblick in die Differenz der frühen Logik und Metaphysik Hegels erlaubt – und er ist zugleich der letzte, der diese Differenzierung durchführt. Bereits in den Skizzen von 1801/02 wirkt die traditionelle, schon durch Kant ausgehöhlte Unterscheidung beider Disziplinen künstlich, und sie ist auch dort schon terminologisch partiell durchbrochen. Die Ausgestaltung beider Disziplinen im ausgeführten „Systementwurf II“ läßt dann entgegen Hegels ursprünglicher Absicht offenkundig werden, daß Logik und Metaphysik weder methodologisch noch inhaltlich von einander zu scheiden sind. Doch wenn die Annahme einer Methodendifferenz entfällt, läßt sich auch die inhaltliche Trennung der Disziplinen nicht aufrechterhalten. Ihre Vereinigung ist aber nicht – wie dies gemeinhin geschieht – als Zusammenwachsen beider zu beschreiben, sondern als Zerfall und Verschwinden der – ohnehin von Beginn an verkümmerten – „Metaphysik“ und als Inkorporation ihrer materialen Relikte in andere Disziplinen. Hegel zieht nun die Konsequenzen aus dem durch Kant heraufgeführten Ende der Metaphysik. Der erste Teil der „Metaphysik“ dieses Systementwurfs, das „System von Grundsätzen“, ist traditionell ohnehin Bestandteil der Logik, später wird dieses „System von Grundsätzen“ seinen systematischen Ort in der „Wesenslogik“ finden. Es handelt sich somit hier um einen in sich gedoppelten Prozeß: Auf der einen Seite steht die intensive Durchbildung und Entfaltung der logischen Bestimmungen; auf der anderen Seite steht der Zerfall, die innere gedankliche Auszehrung der Metaphysik und der Verlust der ihr zuvor eigentümlichen Gegenstände. Während somit die Metaphysik gleichsam implodiert, entfaltet

Hegel seine Logik zu dem „System der reinen Vernunft“, das bereits Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* mehrfach als Ziel seiner philosophischen Bestrebungen genannt, wenn auch nicht selber verwirklicht hat. Die aus diesem Prozeß resultierende Grundlegungswissenschaft ist somit die „Logik“ – obgleich Hegel bis zum „Systementwurf II“ der „Metaphysik“ den systematischen Primat gegenüber der „Logik“ zugewiesen hat. Völlig konsequent dominiert schon in der Bezeichnung dieses Kollegs von 1804/05 wie auch in der Ankündigung eines folgenden die Bezeichnung „Logik“. Und während die Thematik des letzten Teils dieser sogenannten Metaphysik, die „Metaphysik der Subjectivität“, später in die „Philosophie des Geistes“ wandert – wenn auch mit Ausstrahlung auf den Begriff der „absoluten Idee“ –, ist dem Zentrum seiner Jenaer „Metaphysik“ – der in Anlehnung an die *metaphysica specialis* konzipierten „Metaphysik der Objectivität“ – im späteren System kein Weiterleben beschieden. Folgerichtig ist in Hegels nächsten Entwürfen der ‚Ersten Philosophie‘ – aus der Nürnberger Zeit – vom ersten Anfang an von „Metaphysik“ nicht mehr die Rede: Die Logik hat die Nachfolge der vormaligen Metaphysik angetreten. Man muß darin das Resultat eines Lernprozesses sehen, vielleicht ja gar eines schmerzhaften Lernprozesses, der sich über etwa fünf Jahre hinzieht.

(4) Leider sind uns aus den acht Jahren zwischen dieser ersten ausgeführten und zugleich letzten Jenaer „Metaphysik“ Hegels und den eingangs zitierten programmatischen Wendungen über die Ausrottung der Metaphysik keine Reflexionen Hegels zum Verhältnis von Logik und Metaphysik überliefert. Die Gründe, die diesen Wandel verursacht haben, muß man deshalb teils aus dem Konzeptionswandel selbst erschließen, teils aus späteren Aussagen substituieren: Die traditionelle, nun aber abgelebte Metaphysik hat sich als eine Vernunftkenntnis reeller Gegenstände verstanden: des Seins, der Seele, der Welt und Gottes. Im Zuge der Ausarbeitung seines Systems überzeugt Hegel sich jedoch davon – oder besser: er läßt sich von Kant überzeugen –, daß eine solche Vernunftwissenschaft von realen Gegenständen unmöglich sei. Deshalb macht seine frühe Überheblichkeit Kant gegenüber nun einer tiefen, wenn auch nicht uneingeschränkten Anerkennung der philosophiegeschichtlichen Bedeutung Kants Platz: Hegel sieht Kants Philosophie nun als die Grundlage der Philosophie seiner Gegenwart,¹³ und zwar gerade wegen Kants Metaphysikkritik: weil bereits Kant das Ende der vormaligen Metaphysik besiegelt und diese durch die Logik ersetzt hat. Damit macht Hegel seinen eigenen Abschied von der Metaphysik, der sich über lange Jahre hinweg im Stillen vollzogen hat, auch publik. Und er mokiert sich dort auch über einige der nachkantischen Ansätze, denen er ein „Zurückgehen zum alten Metaphysiciren“ vorwirft. Im Erscheinungsjahr seiner *Wissenschaft der Logik*, 1812, rechtfertigt er in einem offiziellen Bericht über seine gymnasiale Lehrtätigkeit die starke Präsenz der Logik in seinen Kursen auf Kosten der eigentlich im Lehrplan vorgesehenen Metaphysik: Die Metaphysik scheine bei ihm „leer auszugehen“ – doch sei sie „ohne eine Wissenschaft, mit welcher man heutiges Tags in Verlegenheit zu seyn

¹³ G.W.F. Hegel: GW 23,2. Nachschrift Karl Hegel, 21v.

pflegt.“ Nach seiner Ansicht falle „ohnehin das *Metaphysische* ganz und gar“ in das Logische – und schon Kants Kritik habe „das seitherige Metaphysische in eine Betrachtung des Verstandes und der Vernunft“ reduziert.¹⁴ Durch Kant und durch Friedrich Heinrich Jacobi sei, so Hegel zur gleichen Zeit in der *Wissenschaft der Logik*, „die ganze Weise der vormaligen Metaphysik und damit ihre Methode über den Hauffen geworfen worden“¹⁵ – ein überaus drastischer Ausdruck. Und in seiner *Jacobi-Rezension* von 1817 verknüpft Hegel dieses Ende ausdrücklich mit der spekulativen Logik: Es sei „das gemeinsame Werk J’s und Kants“, „der *vormaligen Metaphysik* nicht so sehr ihrem Inhalte nach, als ihrer *Weise der Erkenntniß*, ein Ende gemacht und damit die Nothwendigkeit einer völlig veränderten Ansicht des *Logischen* begründet zu haben.“¹⁶ Seit der Ausbildung seiner *Wissenschaft der Logik* ist „Metaphysik“ für Hegel nur noch „vormalige Metaphysik“ – eine vergangene, abgelebte Gestalt des Geistes. Die angemessene Frage nach ihr lautet nicht „Was ist Metaphysik“, sondern: „Was war Metaphysik?“

(5) Ich habe bei meinen bisherigen Überlegungen Aussagen Hegels aus derjenigen Phase seiner Entwicklung ins Zentrum gestellt, in der er seine Logik als ein „System der reinen Vernunft“ vollständig entfaltet hat – und neben diesem „System der reinen Vernunft“ gibt es nicht noch eine zweite Vernunftwissenschaft, genannt Metaphysik. Von hier aus habe ich einen Blick zurück auf den Zerfall und die Ausscheidung der Metaphysik aus dieser Vernunftwissenschaft geworfen. Diese beiden Perspektiven möchte ich nun noch durch einen kurzen Blick auf Hegels Berliner *Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik* ergänzen, die ja nun wenigstens in einem ersten und bald auch in einem zweiten Teilband der *Gesammelten Werke* Hegels vorliegen. Um das Ergebnis in einem Satz vorwegzunehmen: Sie bieten kein verändertes Bild. In diesen Vorlesungen, die Hegel ja auf der Basis des ersten Teils seiner *Enzyklopädie* gehalten hat, handelt er in jedem Jahr sehr ausführlich über den Zusammenhang von Metaphysik und Logik, insbesondere in seinen Ausführungen zu den „Drei Stellungen des Gedankens zur Objektivität“. Denn hier blickt er ja zurück auf die alte Metaphysik, der er sich dadurch verbunden fühlt, daß sie die Einheit von Denken und Sein in geradezu naiver Weise vorausgesetzt hat – auch wenn er jeweils sogleich hinzufügt, daß dieser naive Ansatz nicht mehr unsere Position sein kann. Er blickt aber ebenso zurück auf die „Zweite Stellung des Gedankens zur Objektivität“, auf die Philosophie Kants – und er unterstreicht auch hier, daß Kants kritische Philosophie „der alten Metaphysik ein ende gemacht hat und in unsere bildung ganz eingedrungen ist“.¹⁷ Auch hier ist für Hegel „Metaphysik“ nur noch die „vormalige Metaphysik“ – eine vergangene Gestalt des Geistes. Anders als in der *Wissenschaft der Logik* betont Hegel aber in diesen Vorlesungen immer wieder, daß es doch noch eine andere Art von Metaphysik gebe: die Alltagsmetaphysik, über die wir gar kein klares Bewußtsein

¹⁴ G.W.F. Hegel: GW 10. 825.

¹⁵ G.W.F. Hegel: GW 12. 229.

¹⁶ G.W.F. Hegel: GW 15. 25.

¹⁷ G.W.F. Hegel: GW 23,2. Nachschrift Rolin 69v.

haben und zu der wir unablässig durch die Sprache verführt werden: Die alte Metaphysik betrachtete die großen – vermeintlichen – Vernunftgegenstände Seele, Welt und Gott, bei denen es sich doch nur um Bilder unserer Vorstellung gehandelt hat. Nach dem Ende dieser Metaphysik übrig geblieben „ist ein Gemisch, ein Gewebe in allen unseren Vorstellungen. In allem was wir Sagen, wie sinnlich es auch ist, ist Metaphysik enthalten“.¹⁸ „Die Metaphysik ist also bewusstlos immer in uns tätig“¹⁹ – schon indem wir das so unbedeutend scheinende Wort „ist“ aussprechen. Es ist nun aber nicht zweifelhaft, daß Hegel auf diese durch unseren Verstand wie auch durch unsere Gewohnheit gesteuerte, uns aber unbewußte Alltagsmetaphysik nicht sonderlich gut zu sprechen ist. Sie ist es ja, die uns ständig in die Irre führt – die uns ständig in den Entgegensetzungen von Sein und Nichts wie auch von Endlichem und Unendlichem herumtreibt. Der Abschied auch von ihr wäre eigentlich dringend angeraten. Doch ist sie auf einer Ebene gleichsam unterhalb unseres reflektierten Bewußtseins angesiedelt, die durch philosophische Erkenntnis allenfalls äußerst partiell und marginal erhellt wird. Metaphysik also ist für Hegel in diesen Vorlesungen – Jahr für Jahr – zum einen diese der Philosophie nahezu unzugängliche Alltagsmetaphysik – die gleichsam das Gegenbild einer Vernunftwissenschaft ist! –, und zum anderen die „frühere“, die „vormalige Metaphysik“, die eben keine lebendige Gestalt des Geistes mehr ist. An ihre vormalige Stelle als Vernunftwissenschaft ist nun die Logik getreten – und was an die Stelle eines anderen tritt, ist eben nicht dieses andere, sondern ein anderes – und in diesem Falle nicht einmal *sein* Anderes.

(6) Nun mag man einwenden, alles dies sei zwar vielleicht richtig, aber mit Kants Kritik sei doch nur *eine* spezifische, vermeintlich starke, in Wirklichkeit aber schwache Spielart von Metaphysik erledigt – vielleicht ja gar glücklicher Weise erledigt, weil Metaphysik nicht auf diese theozentrische Spielart begrenzt sei und beschränkt werden dürfe und vielmehr nun – nach ihrem glücklichen Ende! – alternative Formen von Metaphysik in den Blick kommen könnten. Hegel allerdings schließt diese Option aus – und es scheint fast, als habe er solche Einwendungen antizipiert. Er selber spricht davon – und ich habe es ja auch zitiert –, daß „das *Metaphysische* ganz und gar“ in das Logische falle. Man könnte dies zwar so auffassen, daß folglich das Resultat der Revision seiner Systemarchitektur eine Einheit von Logik und Metaphysik sei, daß nicht vom Ende der Metaphysik zu reden sei, sondern vielmehr von ihrer Metamorphose. Doch ganz so märchenhaft wie bei Ovid verlaufen solche Prozesse denn doch nicht. Was heißt es denn, daß „das *Metaphysische* ganz und gar“ in das Logische falle? „Das Metaphysische“: Das ist zum einen die Form der Erkenntnis, also die Form einer Vernunftwissenschaft – und diese fällt in der Tat ganz und gar in die Logik und nur in die Logik. Denn die Logik ist ja *die* Vernunftwissenschaft par excellence. „Das Metaphysische“: Dies sind zum anderen die Gegenstände der „vormaligen Metaphysik“, wie Hegel nunmehr zu formulieren pflegt. Und diese Gegenstände fallen – als Gegenstände – fraglos

¹⁸ Ebd. 58v.

¹⁹ Ebd. 59r.

nicht in die Logik. Sie hat es ja mit Denkbestimmungen zu tun, nicht mit reellen Gegenständen. ‚Das Metaphysische fällt ganz und gar in die Logik‘ – dies heißt also vor allem eines: Es ist vergeblich, jenseits der Logik noch eine Metaphysik als Vernunftwissenschaft finden oder begründen zu wollen. Im Blick auf solche Versuche spricht Hegel auch mehrfach abschätzig von einem ‚bloßen Metaphysiciren‘. Und es sei nur noch angemerkt, daß die Anstrengungen, die nach Hegels Tod zur Repristination der Metaphysik als einer Vernunftwissenschaft von reellen Gegenständen unternommen worden sind, den langen Abschied von der Metaphysik zwar nochmals verlängert haben, daß sie ihn aber – wie damals polemisch eingewandt worden ist – doch nur durch eine ‚theosophische Posse‘ verlängert haben.²⁰

III. Der Abschied von der Metaphysik als Befreiung

(1) So stellt sich schließlich die Frage, warum der lange Abschied von der Metaphysik sich so lange hinziehe – und auf diese Frage legen sich meines Erachtens zwei Antworten nahe: Tiefer als alle philosophische Erkenntnis ist die Verwurzelung unseres Denkens in der allgemeinen Bewußtseinsgeschichte, die das in der Philosophiegeschichte längst erreichte und ausgesprochene Ende der Metaphysik noch nicht in sich realisiert hat. Die zweite Antwort lautet: Der Gedanke an einen Verlust der Metaphysik ist anscheinend weithin unlösbar mit der Befürchtung verknüpft, Freiheit preisgeben zu müssen und im Naturalismus oder Materialismus zu versinken. Das Ende der – traditionell theozentrischen! – Metaphysik ist ja *ein* Moment in dem Syndrom, für das Nietzsche das Wort „Gott ist tot“ geprägt hat – nur *ein* Moment, aber wegen der traditionellen Verknüpfung des Gottesgedankens und des Wahrheitsbegriffs doch ein wichtiges Moment. Nun ist es, wenn man das vollmundige Selbstverständnis der früheren Metaphysik für bare Münze nimmt und ihren intrikaten Konstruktionen folgt, nur konsequent anzunehmen, daß ihr Ende eben diejenigen bedrohlichen Folgen nach sich ziehen müsse, die Nietzsche in seinem Aphorismus „Der tolle Mensch“ so eindringlich vor Augen rückt: von der Loslösung der Erde von ihrer Sonne über die Verbreitung von Nacht und immer mehr Nacht bis hin zum Versinken im europäischen Nihilismus.²¹ Aber vielleicht hat die vormalige Metaphysik da im Interesse der Demonstration ihrer Unverzichtbarkeit etwas zuviel behauptet.

Kurz zur ersten Antwort: Schwache Spuren einer solchen Verwurzelung haben wir vorhin ja auch in Hegels frühem Versuch zur Ausarbeitung einer nachkantischen Metaphysik gefunden, und überaus stark zeigen sie sich in den beiden Jahrzehnten nach Hegels Tod – im sogenannten „Spekulativen Theismus“ und am

²⁰ So Ludwig Feuerbach über Schelling, den „philosophischen Cagliostro des neunzehnten Jahrhunderts“; siehe Feuerbach: *Das Wesen des Christentums*, in: ders.: *Ludwig Feuerbach Gesammelte Werke*, hg. von Werner Schuffenhauer, Bd. 5, 2. Auflage, Berlin 1984, 26.

²¹ Friedrich Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*. Buch III, § 125, in: ders.: *Nietzsche: Kritische Studienausgabe*, hg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari, Bd. 3, Berlin/New York 1999, 480 f.

markantesten im Verlangen des späten Schelling nach dem „Herrn des Seins“. Diese Bestrebungen veranschaulichen das Auseinanderklaffen von allgemeiner Bewußtseinsgeschichte und Philosophiegeschichte – doch zeigt sich wenig später, daß auch die Bewußtseinsgeschichte über derartige rückwärtsgewandte Tendenzen hinausgegangen ist – ja daß sie den Fortgang der Bewußtseinsgeschichte noch stimuliert und beschleunigt haben.

Und zur zweiten Antwort, zu den Befürchtungen, die sich vielfach an die Preisgabe der Metaphysik knüpfen: Wer in der vielbeschworenen Alternative von Metaphysik und Materialismus, von Freiheit und Naturalismus befangen ist, wird sich von solchen Befürchtungen nicht lösen können. Hegel allerdings hat den Abschied von der Metaphysik als eine Befreiung erfahren und ausgesprochen. In seinen Logik-Vorlesungen spricht er stereotyp von der Befreiung von den metaphysischen Kategorien: Sie seien nicht weit genug, um das, was der Geist ist, zu erfassen.²² Die Fixierung der Metaphysik auf das Ding, das *ens*, steht dem Wissen um Geist und Freiheit entgegen – ob es sich dabei um das Seelending handelt oder um die Bestimmung Gottes als *ens realissimum*. Aber auch abgesehen von diesen Wendungen Hegels, deren Verständnis spezielle und subtile Ausführungen erforderte: Es ist hinreichend anschaulich, daß der Abschied von der Metaphysik sich auf die Philosophie ganz allgemein befreiend ausgewirkt hat, nämlich zu Gunsten einer Umgestaltung und Erweiterung des engen Kanons der philosophischen Wissenschaften in der Schulphilosophie des 17. und 18. Jahrhunderts. Durch den – befreienden! – Abschied von der Metaphysik entfällt die strenge Begrenzung auf den traditionellen Kanon der metaphysischen Disziplinen; vor allem aber entfällt die an die Metaphysik als reine Vernunftwissenschaft geknüpfte systemstrukturierende Dualität rationaler und empirischer Disziplinen – damit auch die Ausgrenzung der letzteren, und damit die begrifflich institutionalisierte Vermittlungslosigkeit beider Seiten. Der Abschied von der Metaphysik gibt den Blick auf eine Wirklichkeit frei, die nicht mehr durch die Brille einer rationalen und empirischen Dualität gesehen wird und die ihren letzten Halt nicht mehr im Gottesgedanken findet. Selbst das Naturrecht bleibt von diesen Auswirkungen des Abschieds von der Metaphysik nicht verschont: Es hat sich ja stets auf das letztlich von Gott angezündete „Licht der Vernunft“ gestützt – verbal sogar in seiner radikalen, das Ende der Metaphysik vorwegnehmenden Hobbesschen Variante –, und nicht selten hat es die rechtliche und moralische Verbindlichkeit seiner Setzungen durch direkten Rekurs auf den Gottesgedanken untermauert. Mit dem Ende der metaphysischen *theologia naturalis* ist dies jedoch keine mögliche Option mehr. Der Wegfall der metaphysischen Stütze erlaubt erst die Umformung des Naturrechts in Rechtsphilosophie: Er öffnet den Blick dafür, daß nicht allein die Setzung von Normen, sondern auch die Verankerung ihrer Verbindlichkeit nicht in einem vorgegebenen Gottesgedanken erfolgen muß, sondern in der Welt des Rechts selber, im Willen der gemeinsam rechtsetzenden Subjekte – in ihrer Freiheit. Und weiter: Der Abschied von der Metaphysik hat auch die Befreiung der Naturphilosophie von der im späten 17. und insbeson-

²² G.W.F. Hegel: GW 23,2. Nachschrift Karl Hegel, 28r; Nachschrift Rolin, 75r.

dere im 18. Jahrhundert dominanten Physikotheologie zur Folge. Und nochmals weiter: Im Zuge der Aufhebung der methodischen Trennung des Rationalen und des Empirischen hat das Ende der Metaphysik die Entstehung der Geistesphilosophie ermöglicht – wie ja auch der Hegelsche Begriff des Geistes ein nicht-metaphysischer Begriff ist. Und ebenso hat erst das Ende der Metaphysik – wiederum wegen der damit verbundenen Aufhebung der Trennung des Rationalen und des Empirischen, der strikten Sonderung von Vernunftwahrheiten und Tatsachenwahrheiten – die Ausbildung der Geschichtsphilosophie ermöglicht; im Kanon der von der Metaphysik dominierten Schulphilosophie wäre sie ein Unding gewesen. Man muß sich dies nur nicht als Resultat einer willkürlichen, der Tat des Kronos analogen mythischen Handlung vorstellen, wie in Carl Schmitts Dictum, daß Hegel den Gott der alten Metaphysik durch seine Synthese von Menschheit und Geschichte entthront habe.²³ Und auch das Verhältnis von Grund und Folge ist umzukehren: Erst nach dem Ende der Metaphysik gewinnen ‚Menschheit und Geschichte‘ ein neues Verhältnis zu einander und eine neue Bedeutung. Aus dem gleichen Grunde hat erst das „Ende der Metaphysik“ die Ausbildung einer Philosophie der Kunst und ihre Einbeziehung in den Kanon der philosophischen Wissenschaften erlaubt: Eine Philosophie der Kunst setzt ja ebenso wie eine Philosophie der Geschichte voraus, daß das Vernünftige und das Empirische nicht in getrennte Regionen und ihnen zugeordnete Disziplinen auseinanderfallen, sondern das Vernünftige *im* Empirischen zu finden sei – die Vernunft *in* der Geschichte und das Schöne *in* der sinnlichen Anschauung. Und dieser rational/empirische Doppelcharakter gilt ebenso für die Geschichte der Philosophie: Sie wird – nach-metaphysisch – nicht mehr als eine „Kunst“ betrieben, jenseits der metaphysisch dominierten und akademisch gelehrten Philosophie, sondern sie wird nun in diese einbezogen, weil erst unter dieser neuen Voraussetzung das Studium der Geschichte der Philosophie zum Studium der Philosophie selber werden kann. Und um diese lange Liste der Befreiungen abzuschließen: Auch die Philosophie der Religion entsteht erst nach dem Ende der metaphysischen *theologia naturalis*, und dies keineswegs zufällig: So lange die Metaphysik im Gedanken des persönlichen Gottes kulminiert und Religion als dessen Heilsveranstaltung gilt, ist eine „Philosophie der Religion“ schlechthin eine Ausgeburt von Hybris und Thorheit.

(2) Diese Behauptungen ließen sich nun an den einzelnen Disziplinen der Klassischen Deutschen Philosophie – und insbesondere des Hegelschen Systems – im einzelnen ausführen und belegen. Doch beschränke ich mich hier auf die Wiederholung der These: Die Klassische Deutsche Philosophie hat – durch Kant – das Ende der Metaphysik herbeigeführt, und eben diesem Ende der Metaphysik verdankt sich auch ihre zum System der Philosophie entfaltete Gestalt. Von ihr aus gibt es deshalb am wenigsten Grund, der Metaphysik nachzutruern – im Gegenteil. Und als im 19. Jahrhundert Versuche zur Repristination der Metaphysik und insbesondere ihrer Gedanken der Persönlichkeit Gottes und der Unsterblichkeit der Seele unternommen werden, da geschieht dies im bewußten Gegenzug gegen

²³ Carl Schmitt: *Politische Romantik*, 1919, Berlin 1982, 94.

die Klassische Deutsche Philosophie. Auch darin zeigt sich nochmals die intime Verbindung von ‚Metaphysik‘ insbesondere mit den beiden Themen ‚Gott‘ und ‚Unsterblichkeit‘. Nun mag es ja sein, daß eben wegen dieser Verbindung auch heute noch ein Verlangen nach Metaphysik besteht. Anders als die Philosophiegeschichte schreitet die Bewußtseinsgeschichte nur langsam voran; für sie gilt noch weit mehr als für die Weltgeschichte, daß tausend Jahre für sie nur ein Tag sind. Aus Hegels Sicht aber gibt es keinerlei Grund, sich diesem Verlangen hinzugeben. Und eben wegen dieses immer noch subkutan vorhandenen Verlangens dürfte es auch illusorisch sein, einen neuen, gleichsam „metaphysik-freien Metaphysikbegriff“ zu etablieren. Redlicher ist es, wir belassen es beim historischen Begriff der Metaphysik – und beim Abschied von ihr.

Bibliographie

- Blumenberg, Hans: *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt 1966.
- Feuerbach, Ludwig: *Das Wesen des Christentums*, in: ders: *Ludwig Feuerbach Gesammelte Werke*, hg. von Werner Schuffenhauer, Bd. 5, 2. Auflage, Berlin 1984.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Gesammelte Werke*. Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968.
- Hoffmeister, Johannes (Hg.): *Briefe von und an Hegel*, Hamburg 1969.
- Kant, Immanuel: *Werke in zwölf Bände*, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt 1977.
- Löwith, Karl: *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts. Marx und Kierkegaard*. Stuttgart ⁵1964.
- Nietzsche, Friedrich: *Die fröhliche Wissenschaft*, in: ders: *Nietzsche: Kritische Studienausgabe*, hg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari, Bd. 3, Berlin/New York 1999.
- Schmitt, Carl: *Politische Romantik*. ¹1919, Berlin ⁴1982.

Hegels Nichtstandard-Metaphysik als Metaphysikkritik im Anschluß an Kant und Fichte¹

Anton Friedrich Koch

Die Metaphysik ist die Theorie des logischen Raumes. Was der logische Raum ist, wird man verbindlich also erst von ihr, nicht *vor* ihr, erfahren. Doch eine kurze und unvorgreifliche Antwort soll, im ersten Teil des Vortrags, aus dem Fundus der Hegelschen Ergebnisse vorgetragen werden.

I. Der logische Raum und die Metaphysik

Naheliegend, besonders wenn man Fichte, Schelling und Hegel vor Augen hat, und ebenso wohlfeil wie vermutlich zutreffend wäre die Auskunft, der logische Raum sei das Absolute. Wie wenig mit dieser Auskunft gewonnen ist, lehrt die fällige Anschlußfrage, was das Absolute sei, deren Beantwortung wiederum erst von der Metaphysik zu gewärtigen wäre. Immerhin wird man auf Antrieb vielleicht sagen dürfen, das Absolute sei das Reale insgesamt oder sei all das zusammengenommen, was unabhängig von anderem der Fall sei oder existiere. Vom logischen Raum wird man in ähnlicher, wenn auch nicht ganz gleicher Weise sagen dürfen oder wollen, er sei die Gesamtheit dessen, was der Fall sein und gedacht werden könne. Die Rede vom Können mag klingen, als falle der logische Raum noch umfassender aus als das Absolute, weil er neben dem Faktischen auch Kontrafaktisches, das bloß Mögliche und Denkbare, einschließe. Aber zu entscheiden, ob dem so ist, müssen wir abermals der Metaphysik in ihrer Durchführung überlassen. Allerdings sollte uns ein Absolutes, das neben sich noch Möglichkeiten zu- und offenließe, auf die es folglich irgendwie, real oder ideell, bezogen wäre, doch gleich anfangs ein wenig stutzig machen. Sicherer und neutraler scheint da fürs erste die Rede vom logischen Raum, die rein gar nichts präjudiziert; denn die ausgeführte Wissenschaft des logischen Raumes könnte am Ende ja – zum Beispiel – die megarische Lehre bestätigen, der zufolge das Mögliche nicht weiter reicht als das Wirkliche und Faktische.

Ganz kurz und jeweils nur im größten Umriß sei um des erläuternden Kontrastes zu Hegel willen im Rückwärtsschreiten durch die Philosophiegeschichte zunächst an einige wirkungsmächtige Antworten erinnert, die in konkurrierenden

¹ Der Text ist inzwischen in leicht bearbeiteter Form schon erschienen als Einleitung zu meiner Aufsatzsammlung *Die Evolution des logischen Raumes. Aufsätze zu Hegels Nichtstandard-Metaphysik*, Tübingen 2014, S. 1–12. Die Rechte hält der Verlag Mohr Siebeck Tübingen, dem ich für die freundliche Genehmigung zum Wiederabdruck danke.

metaphysischen Theorien auf die Frage nach Inhalt und Topologie des logischen Raumes gegeben wurden, an drei moderne, von Lewis, Leibniz und Spinoza, und drei klassische, von Aristoteles, Platon und Parmenides.

David Lewis hat vor Jahren mit der Lehre Aufsehen erregt, das, was hier der logische Raum oder das Absolute genannt wurde, sei die Menge aller möglichen Welten. Lewis' Absolutes, die Menge der Welten, umfaßt folglich auch das bloß Mögliche. Die Welten begreift er als große konkrete Einzeldinge, raumzeitlich und kausal voneinander abgetrennt, so daß keine von einer anderen aus beobachtet oder beeinflußt werden kann, und diese Welten sind ihm alle gleichermaßen real, weswegen er seine Position als modalen Realismus bezeichnet hat, was ihm später wegen der Vieldeutigkeit des Wortes „Realismus“ ein wenig leid tat, doch nicht mehr zu ändern war. *Wirklich* oder *aktual* ist hingegen jeweils nur die eigene Welt, von unserem Standpunkt aus also die unsrige. Die Begriffe der Realität und der Wirklichkeit (Aktualität) fallen somit auseinander, und dies nicht nur intensional (dem Inhalt nach), sondern auch extensional (dem Umfang nach). Trivialerweise ist die Welt, die wir mit unseren Weltgenossinnen teilen, die wirkliche (für uns); wie auch trivialerweise die Zeit, die wir mit unseren Zeitgenossen teilen, die (für uns) gegenwärtige ist. Bewohnern anderer Welten sind hingegen ihre Welten die wirklichen, wie Menschen anderer Zeiten ihre Zeiten die gegenwärtigen waren oder sein werden. Das Wirkliche wird insofern weltrelativ, aber das Reale bleibt absolut.

Die Rede von möglichen Welten hat einst Leibniz in die Philosophie zwar nicht eingeführt, aber in ihr popularisiert. Seine Metaphysik lädt im übrigen dazu ein, zwischen dem Absoluten und dem logischen Raum denn doch der Sache nach zu unterscheiden; sein Absolutes nämlich (das er nicht so nennt) ist Gott, das vollkommene Wesen, plus – falls von einem Zusatz hier die Rede sein kann – die von ihm geschaffene Welt, die er in freiem Entschluß aus dem Inneren seines Verstandes in die äußere Wirklichkeit hervorgehen läßt. Der logische Raum ist demgegenüber der göttliche Verstand, dessen Inhalt die möglichen Welten bilden, die in ihm, mit Franz Brentano zu reden, ihre intentionale Inexistenz haben. Da Gott vollkommen ist, in epistemischer sowohl wie in technischer und praktisch-moralischer Hinsicht, kennt er erstens alle möglichen Welten, die um den Status der Wirklichkeit konkurrieren, bis ins letzte Detail, vermag zweitens eine beliebige von ihnen zu verwirklichen und verwirklicht drittens in Freiheit und ipso facto mit moralischer (nicht metaphysischer) Notwendigkeit die beste, d.h. seinhaltigste von allen. Man würde auf den ersten Blick nicht glauben, daß unsere Welt die beste aller möglichen ist; aber gesetzt ihre Wirklichkeit, muß sie es gegen allen Anschein wohl sein. Manche bespötteln dies als Leibniz' übermäßigen ontologischen Optimismus. Man könnte aber leicht zu der gegenteiligen Einschätzung gelangen und Leibniz eines übermäßigen Pessimismus zeihen, da er offenkundig glaubt, daß Besseres als diese unsere Welt nicht möglich war. Oder man könnte alternativ die Prämisse fallenlassen, unsere Welt sei die wirkliche, und umgekehrt aus ihren manifesten metaphysischen und moralischen Unzulänglichkeiten mit Leibniz gegen Leibniz auf ihren kontrafaktischen Status schließen. Wir wären dann nur mögliche, von

Gott gedachte, aber nicht verwirklichte Wesen und führten, ohne uns dessen zuvor bewußt gewesen zu sein, ein bloßes Schattendasein in seinem Verstand; jetzt aber hätten wir es herausgefunden.

Bei Leibniz' etwas älterem Zeitgenossen Spinoza fallen der logische Raum und das Absolute hingegen in paradigmatischer Weise zusammen, nämlich als die eine, unendliche, notwendige Substanz, welche Gott ist. Diese singuläre Spinozanische Substanz kommt bekanntlich in gewisser Hinsicht dem schon recht nahe, was später im spekulativen Idealismus als Absolutes konzipiert wurde; nur fordert Hegel, sie zugleich als Subjekt – und als Prozeß – zu denken.

Wenn Spinoza den logischen Raum als die singuläre Substanz begreift, die in unendlich vielen unendlichen Attributen ihr Wesen und ihre prinzipielle epistemische Zugänglichkeit findet, von denen uns Menschen de facto allerdings nur zwei, die Ausdehnung und das Denken, epistemisch zugänglich sind, so begriff ihn Aristoteles als eine Vielheit endlicher Substanzen. An deren Spitze steht als mustergültiges Prachtexemplar der Gott, der reine, möglichkeitsfreie Wirklichkeit ist und der ohne eigenes Handanlegen durch seine schiere Vorbildlichkeit, also selber unbewegt und „wie ein Geliebtes“, den Kosmos in Bewegung setzt und hält. Es folgen der Reihe nach die nachgeordneten immateriellen und zuletzt, unterhalb des Mondes, die irdischen, aus Materie und Wesensform zusammengesetzten Substanzen: Menschen, Tiere, Pflanzen, leblose Naturdinge und zuletzt, als nur mehr unechte Substanzen, die menschengemachten Artefakte.

Platon hatte den logischen Raum zuvor als den Ideenkosmos konzipiert, dessen immanentes Formprinzip die superlativische Idee des Guten bzw. das Eine ist (im Zusammenspiel mit der unbestimmten Zweiheit als dem zweiten oder Stoffprinzip der Ideen) und den außen ein zwielichtiger Vorhof umgibt, in dem wir Menschen für gewöhnlich unser Wesen treiben. Die Ideen sind das wahrhaft und ewig Seiende (der Fall Seiende oder Existierende, was Platon mit guten Gründen noch nicht unterscheiden mochte) und zugleich das wahrhaft Denkbare und Erkennbare. Was sich im Vorhof befindet, ist weder seiend noch denkbar, sondern aus Sein und Nichtigkeit sowie aus epistemischer Zugänglichkeit und Unzugänglichkeit gemischt und daher nur werdend und sinnlich wahrnehmbar.

Mit ihren ebenso benachbarten wie andererseits gegenläufigen Konzeptionen des logischen Raumes haben Platon und Aristoteles de facto die ganze Geschichte der Metaphysik bis hin zu ihrer Hegelschen Vollendungsform vorgezeichnet. Ihrer Absicht nach haben sie schlicht auf die eleatische Herausforderung reagiert, die sie in der Aufgabe erblickten, die Phänomene – des Werdens und der Vielheit – gegen das Verdikt des Parmenides zu retten. Höchst bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, daß gleich unmittelbar zu Beginn der Geschichte der Metaphysik mit Parmenides ein Theoretiker auftrat, der die Negation für antinomisch, unheilbar widerspruchsvoll, erklärte und sie aus dem logischen Raum ausschließen und verbannen wollte. Negatives, so sein Verdikt, kann weder (der Fall) sein noch gedacht werden. Dies hat für den logischen Raum und seine Topologie aber die überaus kontraintuitive Konsequenz, daß in ihm weder Vieles noch Werdendes vorkommt

und er zu völlig homogenem, indifferentem, reinem Sein regrediert. Vieles nämlich und im einfachsten Fall zweierlei, gibt es nur, wenn eins von beiden *nicht* das andere ist, und Werden nur, wenn mindestens *zwei* Zustände, ein Ausgangs- und ein Endzustand, vorliegen. Platon reagierte, indem er dem logischen Raum qua Ideenkosmos zumindest die Vielheit zu vindizieren unternahm und für das Werden immerhin einen logischen Vorhof in Ansatz brachte. Aristoteles ging weiter und setzte seinen Ehrgeiz darein, den Vorhof in den logischen Raum und im Gegenzug die Wesensformen in die Einzeldinge heimzuholen.

Was nun diese und überhaupt alle metaphysischen Theorien vor Hegel zu Standard-Metaphysiken stempelt, ist bei allem Dissens die geteilte Ansicht, der logische Raum oder das Absolute sei eine fertige, statische, ewige Gegebenheit: das reine Sein, der Ideenkosmos, die substantiellen Formen, die singuläre unendliche Substanz, das vollkommene Wesen nebst dem Inhalt seines Verstandes, die Menge der Welten (usw.). Hegel ist demgegenüber der Entdecker der Evolution und Prozessualität des logischen Raumes, und seine neue oder Nichtstandard-Metaphysik ist die zugehörige Evolutionstheorie, eine, wenn man so will, evolutionäre Logik. Natürlich sind auch Hegels unmittelbare Vorgänger, namentlich Kant und Fichte, hier schon zu rühmen, denen aufgegangen war, daß die klassische Logik mit ihren beiden Prinzipien, dem Nichtwiderspruchssatz und dem Tertium non datur, zwar schlechthin einleuchtend und alternativlos, aber dennoch nicht ganz geheuer ist, eine Einsicht, von der schon Parmenides befallen worden war, als ihm aufging, daß die Negation antinomisch ist. Kant entdeckte formale Fehlschlüsse und Antinomien der reinen Vernunft, die er aber noch mit konservativen Mitteln beheben zu können glaubte. Im einen Fall liegt nach seiner Diagnose eine subtile Quaternio terminorum vor: der Mittelbegriff der inkriminierten Vernunftschlüsse wird in den Prämissen jeweils in zweierlei Bedeutung gebraucht; im anderen Fall ist eine versteckte Prämisse im Spiel, von der beide Seiten der Antinomie insgeheim und ihnen selber unbewußt zehren. Aber bei Fichte wird die Sache dann ernster, sogar bitterer, wie vor wenigen Jahren Mike Stange der verduztten Fachwelt, einer kleinen, feinen Schnittmenge aus Fichte-Forschern, Logikern und Philosophen der Logik, ad oculos demonstriert hat.² Das Festeste, die Logik selber, sah Fichte mit besten, auch ganz unabhängig von seiner eigenen Darstellung nachvollziehbaren Gründen wanken, und sie kann, glaubte er, nur durch einen Machtspruch der Vernunft, dessen Beherzigung tendenziell über ihre Kräfte geht, durch ihre heroische Selbstinkraftsetzung, die Selbstsetzung des Ich, mehr schlecht denn recht befestigt werden. Von daher wäre es ungerecht, Kant und Fichte (und dann auch Schelling) kommentarlos der Geschichte der Standard-Metaphysik zuzuschlagen. In ihrem Denken wird einerseits der Hegelschen Nichtstandard-Metaphysik und Evolutionstheorie des logischen Raumes der Boden bereitet und andererseits mitunter schon über diese hinausgeschaut ins Freie eines gänzlich transmetaphysischen, im weiten Sinn hermeneutisch zu nennenden Philosophierens, wie es im 20. Jahrhundert viel-

² Mike Stange: *Antinomie und Freiheit. Zum Projekt einer Begründung der Logik im Anschluß an Fichtes „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“*, Paderborn 2010.

leicht am eindrucksvollsten, wenn auch in durchaus umstrittener und keinesfalls alternativloser Weise Heidegger praktiziert und vorexerziert hat.

II. Hegels Nichtstandard-Metaphysik

Hegels Philosophie ist Nichtstandard, aber noch Metaphysik; Nichtstandard, weil sie die unvermeidlichen Widersprüche der metaphysischen Theoriebildung als unvermeidliche anerkennt und in Prozessualität auflöst, Metaphysik, weil sie sich nach wie vor als theoretische Wissenschaft im Sinne der klassischen Aristotelischen Einteilung versteht, die auch heute noch mit Gewinn auf die Wissenschaften anwendbar ist. Zu diesen beiden Punkten folgen nun einige Erläuterungen, zunächst zum ersten.

Eine metaphysische Standardtheorie wäre nach Hegels Diagnose im idealisierten Grenzfall die zutreffende, aber widerspruchsvolle Beschreibung, zwar nicht des ganzen logischen Raumes, wohl aber einer bestimmten Entwicklungsstufe in dessen Evolution. Zutreffend, aber widerspruchsvoll: das ist jene Kombination, die Graham Priest als *Dialetheismus* bezeichnet. Darunter versteht er die (im übrigen von ihm selbst vertretene) Lehre, daß es wahre Widersprüche gebe. „Wahr“ würde Hegel hier freilich nicht sagen wollen, sondern allenfalls „zutreffend“ oder „richtig“; denn erstens zielt der Wahrheitsanspruch einer Metaphysik auf den ganzen logischen Raum und bleibt insofern unerfüllt. Zweitens ist ein Zustand des logischen Raumes, der zutreffend und zugleich widerspruchsvoll beschrieben wird, eben deswegen instabil und muß einem Nachfolgerzustand weichen, der den Widerspruch heilen soll und auch kurzfristig zu heilen scheint, aber bei näherem Zusehen seinerseits von einem neuen Widerspruch oder einer neuen Gestalt des Widerspruchs heimgesucht und von einem Nach-Nachfolgerzustand abgelöst wird – und so fort, entweder ins schlecht Unendliche oder bis zu einem Fixpunkt der logischen Evolution, an dem eine nicht mehr nur zutreffende und im Zutreffen widerspruchsvolle Beschreibung einer antinomischen Situation, sondern die wahre und in ihrer Wahrheit widerspruchslösende Beschreibung einer mit sich versöhnten Situation erreicht wird, in welcher der Widerspruch seine zerstörerische Kraft verloren hat oder ganz verschwunden ist. Um der Wahrheit, und das heißt auch der Gültigkeit der klassischen Logik und ihres Nichtwiderspruchssatzes, willen ist der logische Raum daher als eine vortemporale, rein logische Sukzession von Zuständen zu begreifen, die sowohl miteinander als auch jeweils mit sich selbst unverträglich sind und deren zutreffende Theorien, die idealisierten Standard-Metaphysiken, dementsprechend sowohl einander als auch jeweils sich selbst widersprechen. Um den Selbstwiderspruch einer gegebenen Standard-Metaphysik zu kaschieren, und weil ohnehin jeweils auch andere Entwicklungsstufen des logischen Raumes sich der Aufmerksamkeit aufdrängen, wird ein Metaphysiker seine Theorie von ihrer blanken, offen inkonsistenten Idealform abweichen lassen und Versatzstücke von Beschreibungen anderer logischer Entwicklungsstufen in die Theorie einbauen. Eine so reichhaltige und ausdifferenzierte Metaphysik wie zum Beispiel die Leibnizsche kann daher von Hegel an mehr als einer Stelle seiner Evolutionstheorie des

logischen Raumes als Beispiel für einseitig zutreffende, aber logisch instabile und über sich hinaustreibende Theoriebildung herangezogen werden. Hegels eigene Lehre bliebe im übrigen ebenfalls Standard-Metaphysik, wenn der Fixpunkt, auf den sie zusteuert, ein Endzustand des logischen Raumes von der Art der vorhergehenden Durchgangszustände wäre, nur eben der letzte und bleibende, weil widerspruchsjenseitig zu beschreibende. Es erweist sich aber, daß der letzte Zustand die Rekapitulation aller vorigen in ihrer wohlgeordneten Sukzession ist. Demgemäß endet die *Wissenschaft der Logik* mit einem Kapitel über ihre Methode, in dem ex post der Weg des Denkens über die ganze logische Entwicklung hinweg zusammenfassend dargestellt wird. Diesen Weg und diese Bewegung meint Hegel, wenn er sagt, das Wahre sei das Ganze. Keinesfalls denkt er an ein statisches und totalitäres System von Kategorien, die dem Denken und dem Sein den Entfaltungsspielraum beschnitten. Wenn am Ende vielleicht doch noch ein Zug zum Totalitären in Hegels Philosophie erkennbar werden sollte, dann einer, der nicht spezifisch für Hegel, sondern weit verbreitet ist und war, einst in der rationalen Theologie und heute in deren säkularisierter Fassung, dem philosophischen Naturalismus und Szientismus, nämlich der blinde Glaube, daß es vor Gott oder der künftigen Physik keine Verbergung gibt. Zum Sein gehört Unverborgenheit, weswegen auch das *zōion logon echon*, dessen *ergon* es ist, das Seiende gut zu entbergen, nicht als welthistorischer Zufall angesehen werden darf; früher oder später, hier oder dort mußten solche wie wir im Kosmos in Erscheinung treten. Aber Unverborgenheit ist nie und nimmer totale Transparenz; sie kann sich nur vollziehen im Wechselspiel mit Verbergung.

Das leitet über zum zweiten Punkt. Aristoteles teilt die Wissenschaften in theoretische, praktische und poietische ein und nennt unter den theoretischen Wissenschaften erstens die erste Philosophie oder Metaphysik als Lehre vom Der-Fall-Sein dessen, was der Fall ist, zweitens die zweite Philosophie oder Physik als Lehre vom Werden dessen, was jeweils der Fall ist, und drittens die Mathematik als Lehre von bestimmten abstrakten Zügen dessen, was der Fall ist. Uns von Aristoteles lösend und seine Einteilung unseren Bedürfnissen anverwandelt, können wir heute folgendes sagen: Die theoretischen Wissenschaften sind auf strenge Gesetze von universaler Geltung aus; und mit beeindruckendem Erfolg hat sich in dieser Hinsicht zuerst die Mathematik, dann auch, seit sie sich der Mathematik zur Formulierung ihrer Theoreme und des Experimentes zu deren Überprüfung bedient, die Physik hervor getan. Sicherheit im Denken und Erkennen also gibt die Mathematik. Vor diesem Hintergrund lassen sich Glanz und Elend der Metaphysik verstehen, die als die erste Wissenschaft noch hinter die Mathematik zurückgehen und dafür auf die epistemische Sicherheit verzichten muß, die die Mathematik, wo sie am Platze ist, zu gewähren vermag. So ist die Metaphysik unter den drei Disziplinen, die sich als theoretische Wissenschaften verstehen, der ewige Kandidat geblieben, und ein Kandidat, dessen Aussichten, je den Status einer reifen Wissenschaft zu erlangen, allenthalben denkbar gering eingeschätzt werden. Hegel hat dafür eine eigene Diagnose parat: Die Metaphysik wurde keine reife Wissenschaft, solange sie in ihren Ausgriffen auf Theoriebildung Entwicklungsstufen des logischen Raumes

mit diesem selbst verwechselte. Aber Hegels eigene Nichtstandard-Metaphysik ist ebenfalls Kandidat geblieben, und für die Verächter des spekulativen Idealismus nicht einmal das. Wir müssen uns also mit dem Gedanken anfreunden, daß es der Metaphysik, auch der Hegelschen Nichtstandard-Metaphysik, wesentlich ist, ewiger Kandidat für die Rolle der reifen, theoretischen Grundwissenschaft zu sein, und zwar *ewig* durchaus im Sinne schlechter zeitlicher Unendlichkeit.

Als praktische Wissenschaften können wir die normativen, narrativen und hermeneutischen Disziplinen zusammenfassen, etwa die meisten theologischen Fächer, die Rechtswissenschaft, die Geschichtsschreibung, die im Wissenschaftsbetrieb (nicht in publico) aus der Mode gekommene Tiefenpsychologie, die Literaturwissenschaft usw. Die analytische Philosophie war zu ihren Glanzzeiten in der Lage, die prinzipielle Eigenart der hermeneutischen Wissenschaften mit logischer Präzision herauszuarbeiten. Davon ist das scholastische Kleinklein der Standarddebatten unserer Tage und der dumpfe Szientismus, der die meisten von ihnen durchwaltet, weit entfernt. Quine aber war einst Philosoph genug, um nicht Opfer seiner eigenen (ohne halbherzigen) Propaganda für eine „naturalisierte Erkenntnistheorie“ zu werden. Dankbar dafür, als Philosoph ohne Anleihen bei „Neurologie, Psychologie, Psycholinguistik, Genetik oder Geschichte“ mit nur „wenig mehr als logischer Analyse“ das Verhältnis von sinnlicher Reizung und Theoriebildung untersuchen zu können,³ tat er eben dies und kam zu Resultaten, die das Fassungsvermögen der Epigonen übersteigen, nämlich zu der Einsicht, daß Übersetzung und Bezugnahme durch das, was objektiv vorhanden ist, nicht determiniert werden. Davidson folgerte aus verwandten Überlegungen den anomalen Monismus, und Quine schloß sich an: Es kann keine strengen psychologischen und keine strengen psychophysischen Gesetze, sondern höchstens Faustregeln geben, weil mit dem Psychischen der Bereich des Verstehens, Auslegens, Übersetzens und Interpretierens ins Spiel kommt, der nicht vollständig objektivierbar und naturalisierbar ist. Aber dieser Bereich ist nicht substantiell verschieden von der äußeren Natur; vielmehr ist die äußere Natur selbst schon, nicht erst das Psychische, konkreter und reichhaltiger als das, was die mathematisch formulierte und experimentell überprüfte Physik von ihr zu fassen bekommt. Das Physische übertrifft das Physikalische an Konkretion und Realitätsgehalt bei weitem.

Faustregeln, obschon von anderer Art, herrschen auch in den poetischen oder technischen Wissenschaften vor. Bauingenieure wissen oder können berechnen, was Stahlkonstruktionen bestimmter Art normalerweise aushalten und was nicht; Molekularbiologen wissen oder können eruieren, welche Effekte die Gabe bestimmter Substanzen in verschiedenen Organismen und Organen *ceteris paribus* hat. Wenn wir die ehrbare Handwerkskunst der Klempnerei einmal als paradigmatischen Fall einer poetisch-technischen Wissenschaft und *pars pro toto* nehmen, dürfen wir sagen, daß jenseits der theoretischen Wissenschaft, spätestens bei der

³ Willard Van Orman Quine: *Pursuit of Truth. Revised Edition*, Cambridge (Mass.) und London 1992, 1 f.

Chemie, allerspätstens bei der Biologie, die Klempnerei beginnt, ohne irgendwem zu nahezutreten, weder den Chemikern noch den Klempnerinnen.

Doch zurück zu den theoretischen Wissenschaften. Sofern wir die Mathematik als Lehre von bestimmten abstrakten Entitäten und Strukturen beiseite setzen, bleiben als die theoretischen Wissenschaften des Wirklichen die Physik und, ihrem Anspruch nach, die Metaphysik übrig. Für theoretische Wissenschaften ist es charakteristisch, daß sie sich standpunkttranszendent artikulieren. Indexikalische Ausdrücke und Ausdrucksformen, die direkt oder indirekt auf die jeweils sprechende Person zurückverweisen, wie Demonstrativa („dies“), bestimmte Orts- und Zeitadverbien („hier“, „dort“, „jetzt“, „damals“), Personalpronomina („ich“, „du“, „wir“) und selbst das Tempus verbi kommen in den maßgeblichen Formulierungen ihrer Theoreme nicht und in den Beweisen und Erläuterungen allenfalls unwesentlich vor („hieraus folgt“). Eines freilich ist es, indexikalische Ausdrücke zu erwähnen und zu thematisieren, wie es in der Logik oder Semantik der Indikatoren geschieht, ein anderes, sie selber zu gebrauchen und Wahrheitsansprüche mittels ihrer zu erheben. Die theoretischen Wissenschaften vermeiden letzteres, sind aber frei oder sogar gehalten, ersteres zu tun, etwa im Rahmen einer philosophischen Semantik.

Auch Hegel thematisiert die indexikalische Rede bzw. das indexikalische Denken, so besonders im ersten Kapitel der *Phänomenologie des Geistes*, über die „sinnliche Gewißheit“, das dafür eigens bekannt ist. Aber seine Philosophie, zumal seine *Logik*, ist als standpunkttranszendente und somit theoretische Wissenschaft konzipiert. Zwar meint Hegel bekanntlich, daß jede Philosophie ihre eigene Zeit in Gedanken gefaßt ist, aber dieses Diktum gilt es cum grano salis zu verstehen; denn es gibt, gleichsam am philosophischen Ende der Zeiten, eine ausgezeichnete Zeit, die alle vorhergehenden als aufgehobene in sich enthält, so daß auf ihrem Standpunkt alle beschränkten Standpunkte transzendiert und in ihren universalen Standpunkt integriert und in ihm aufgehoben sind. An einer Marxschen Anwendung dieser Hegelschen Gedankenfigur läßt sich deren Pointe einprägsam ablesen. Der Klassenstandpunkt des Proletariats ist einerseits ein besonderer Standpunkt, der prima facie so wenig wie derjenige der ihm entgegenstehenden Bourgeoisie Allgemeingültigkeit für sich beanspruchen kann. Aber indem das Proletariat in seiner postrevolutionären Diktatur den eigenen Klassenstandpunkt durchsetzt, handelt es Marx' Hoffnung zufolge für die Menschheit insgesamt und bringt de facto den allgemeinemenschlichen Standpunkt zur Geltung; es steht insofern gleichsam auf dem Standpunkt der Standpunkttranszendenz, und seine besondere Perspektive ist der universale Grenzfall von dem, was man Perspektive nennen muß: ein allumfassender Blick wie von nirgendwo.

So beansprucht auch Hegel nicht zufällig, sondern aus systematischen Gründen für seine Philosophie und zumal für deren Grund- und Kerndisziplin, die Wissenschaft der Logik, daß sie vom Standpunkt der Standpunkttranszendenz aus formuliert, somit qua Philosophie theoretische Wissenschaft und in diesem Sinn Metaphysik ist. Gegenüber diesem Ansinnen und Programm sind meines Erachtens

jedoch Zweifel angebracht. Allerdings wäre es irreführend, nun vollmundig von postmetaphysischer Philosophie zu reden; denn die Metaphysik feiert – auch und gerade in der analytischen Philosophie, in der so gut wie alles, nur genuin philosophische Wahrheiten kaum noch zugelassen sind – fröhliche Urstände (als Eigenschaftsrealismus, Universalientheorie, Tropentheorie, Häßlichkeit, ...). Sprechen wir daher lieber von transmetaphysischer Philosophie, die neben der ewig fort-dauernden, wenn auch gedanklich schon überbotenen Metaphysik – Standard und Nichtstandard – sich zu artikulieren beginnt, und zwar als hermeneutische Philosophie im weiten Sinn des Wortes, der keineswegs Anleihen bei der (an sich und besonders zu ihren Glanzzeiten überaus fruchtbaren) analytischen Philosophie und der Philosophie der Logik ausschließt. Wesentlich für die transmetaphysische, hermeneutische Philosophie ist die Einsicht, daß es die Totalität des Realen nicht gibt und nicht geben kann, daß demnach auch keine physikalische oder metaphysische Weltformel zutrifft oder zutreffen kann, die es noch zu finden gälte, sondern daß eine Theorie, die aufs Ganze geht, *entweder* wesentliche Züge des Realen außer acht lassen und in verkürzender Weise abstrakt werden muß, wie die theoretische Physik, die aufgrund ihrer mathematischen Formulierung nicht erst das Geistige, sondern schon das konkret Physische nicht mehr erschöpfend behandeln kann, *oder* sich in Widersprüchen verliert wie nicht nur die Standard-Metaphysiken, sondern zuletzt wohl auch deren Generalkritik in der Hegelschen Nichtstandard-Metaphysik und Evolutionstheorie des logischen Raumes. Das Reale ist von Hause aus hingeordnet auf je meine beschränkte Perspektive; in je meiner Endlichkeit spiegelt sich etwas von der seinen. Ein allwissender Blick wie von nirgendwo wäre nicht wahr, sondern die reine Unwahrheit.

Dennoch lohnt es sich mehr als vieles andere in der Philosophie, Hegels monumentalen Versuch einer Evolutionstheorie des logischen Raumes nachzuvollziehen. Leicht ist es nicht, vielmehr aufgrund vielfältiger begrifflicher und argumentativer Schwierigkeiten kaum möglich. Aber notwendig. Denn die hermeneutische Philosophie, die ihre eigene Perspektivität anerkennt und sich auf unhintergebar indexikalische Weise artikuliert, ist und bleibt angewiesen auf ihr Gegenüber, das sowohl in der Gestalt konkurrierender Standard-Metaphysiken wie auch in der Gestalt von deren Generalkritik in einer evolutionären Nichtstandard-Metaphysik ihr ständiger Begleiter bleiben wird. Viel ist ja stets aufs neue von der Metaphysik in beiderlei Gestalt zu lernen, zumal sie auch in Zukunft fortlaufend überarbeitet – vertieft, ergänzt, erweitert, präzisiert – werden und die menschliche Neugier, Phantasie und Theoriebildung weiterhin beschäftigen wird. Nie wird sich die Metaphysik ihrem hermeneutischen Gegenüber schlicht ergeben; denn ihr vernünftiger Schein ist, wie Kant lehrte, mindestens ebenso meinungsunabhängig wie das scheinbare Blau einer weißen Wand im Blaulicht, das nicht verschwindet, wenn wir den Schein durchschauen.

III. Schlußbemerkungen zu Hegels Methode

Zum Abschluß ein Blick auf Hegels Verfahren, von dem viel zu lernen ist. Ich meine nicht die sogenannte dialektische Methode, die der Weg des Denkens selber und mit dessen Inhalt identisch ist, sondern die Spielregeln, denen Hegel folgt und denen wir folgen oder die wir zumindest kennen müssen, wenn wir ihn und seine Theoriebildung verstehen wollen. Dieses Hegelsche Verfahren besteht darin, sich in Überlegungen, die dem ungeübten Blick als sehr voraussetzungsreich erscheinen mögen, von allen begrifflichen, methodischen und doktrinalen Voraussetzungen vielmehr zu lösen und im Philosophieren eine große Koalition von radikaler, Pyrrhonischer Skepsis und spekulativer Philosophie zuwege zu bringen. In der *Phänomenologie des Geistes* geht Hegel in gut Reinholdischer Manier von der *Tatsache des Bewußtseins* aus, die im Pragmatismus als *Spiel der Gründe* firmiert (Sellars und Brandom reden vom Spiel des Gebens und Forderns von Gründen, das wir sprechend und denkend spielen) und die ich in meinen theoretischen Versuchen das *Faktum der Wahrheit* (oder des Erhebens von Wahrheitsansprüchen) nenne. Gemeint ist die basale Tatsache, daß wir Wahrheits- und Wissensansprüche erheben, die zugleich Ansprüche auf objektive, meinungsunabhängige Geltung und dabei qua Ansprüche begründungsbedürftig sind. Selbst pflge ich mich dem Faktum der Wahrheit in antiskeptischer Argumentation nach dem Vorbild Kants und Strawsons zu nähern: allgemeinste Voraussetzungen herauszuarbeiten, die wir machen, indem wir Wissensansprüche erheben, und dann aus der schieren Faktizität des Erhebens von Wissensansprüchen etwas zugunsten jener allgemeinen Voraussetzungen und damit der Legitimität der Praxis des Erhebens jener Ansprüche herzuleiten. Hegel aber geht ganz anders vor, nicht antiskeptisch, sondern im Gegenteil als Weggefährte des Skeptikers. Das zu betrachtende Bewußtsein ist seinerseits bereits ein, wenn auch zunächst naiver, Theoretiker; wir Menschen nämlich, rein indem wir Wahrheitsansprüche erheben, sind naive (später mintunter auch professionell ausgebildete) Theoretiker. Hegel denkt sich nun für sich und den Sceptiker ein simples Verfahren aus, uns (oder dem Bewußtsein) gleichsam dabei zuzuschauen, wie wir uns in unserem Erheben von Wissensansprüchen als Theoretiker benehmen, nicht de facto benehmen, sondern in idealtypischer und notwendigerweise, und mit Blick nicht auf unsere expliziten empirischen, sondern unsere impliziten kategorialen Wissensansprüche. Dabei bringen wir im denkenden Umgang, dem menschheitsgeschichtlichen wie dem je individuellen, mit unseren Wissensansprüchen den Skeptizismus zur Vollendung, wir „vollbringen“ ihn, und davon handelt die *Phänomenologie des Geistes*. In ihrer Einleitung erklärt Hegel sein skeptisch-phänomenologisches Verfahren, das er in den Anfangskapiteln konsequenter und erkennbarer durchhält als im weiteren Fortgang.

In der *Wissenschaft der Logik* ist die Forderung der Voraussetzungslosigkeit dann auf eine unüberbietbare Spitze getrieben, auch gegenüber der *Phänomenologie*, in der wir es immerhin noch mit dem Bewußtsein zu tun hatten, das in Beziehung auf eine vertraute Szenerie (eine „passing show“, mit Quine zu reden) von unklarem kategorialem Status seine Wissensansprüche erhebt: Was uns da in

Raum und Zeit vorzuschweben scheint, ist ... (eine Vielheit endlicher Substanzen, absoluter Prozesse, endlicher Modi der einen unendlichen Substanz usw.). In der *Logik* entfällt um der strengen Voraussetzungslosigkeit willen die bunte Szenerie und mit ihr das Raum-Zeit-System. Die logische Evolution, die auch schon deswegen keine zeitliche sein kann, sondern eine vortemporale und rein logische sein muß, beginnt mit der Singularität eines logischen Urknalls, den Hegel *das Werden* nennt und der alsbald in den ersten relativ stabilen Zustand des logischen Raumes zusammensinkt, in ein logisches Quale, genannt *das Dasein* oder, in anderer Hinsicht, *die Qualität*. Noch vor dem logischen Urknall liegt unerreichbar für das Denken und als ein nur „Gemeintes“, nicht wirklich epistemisch Zugängliches, das reine Sein, das in seiner internen Fluktuation immer schon in schiere Negativität und diese wiederum in es übergegangen ist und in diesem wechselseitigen Übergehen den Urknall des Werdens ausgelöst hat.

Dieses Verfahren ist einzigartig in der Philosophiegeschichte und in seinen Konsequenzen längst noch nicht ganz durchschaut und ganz verstanden. Es ist auch angesichts der Möglichkeiten hermeneutischen Philosophierens noch lange nicht ausgereizt oder obsolet geworden. Heidegger zum Beispiel hat Hegel mit sicherem Blick aufs Ganze hinter sich gelassen, ohne ihn im einzelnen zu verstehen oder auch nur verstehen zu wollen. Es käme aber darauf an, der Überwindung das Verstehen vorausgehen zu lassen. Selbst also, wenn wir, wie ich vorschlage, die Philosophie hermeneutisch werden lassen, liegt Hegel nicht einfach hinter uns, sondern auf unabsehbare Zeiten ebenso sehr auch noch vor uns.

Bibliographie

- Quine, Willard Van Orman: *Pursuit of Truth. Revised Edition*, Cambridge (Mass.) und London 1992.
- Stange, Mike: *Antinomie und Freiheit. Zum Projekt einer Begründung der Logik im Anschluß an Fichtes „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“*, Paderborn 2010.

Unveräußerliche und veräußerbare Rechte bei Fichte und Hegel

Markus Rothhaar

I. Vorbemerkung

Der vorliegende Beitrag ist als eine Erkundung angelegt, bei der es darum geht auszuloten, was die praktische Philosophie des Deutschen Idealismus für eine der wichtigsten zeitgenössischen Debatten in der Angewandten Ethik und der Rechtsphilosophie leisten kann: nämlich für die Debatte zwischen den Vertretern eines konsequenzialistischen und denjenigen eines deontologischen Modells der Normativität. Wenn nun in diesem Zusammenhang von „wichtig“ die Rede ist, so ist damit nicht alleine die theoretische Bedeutung dieser Kontroverse gemeint, sondern auch ihre ganz praktische Bedeutung. Während es Fragen der Metaethik, der normativen Ethik oder der Rechtsphilosophie geben mag, die in einer theoretischen Hinsicht grundlegender sind, ist die Kontroverse zwischen „Deontologen“ und „Konsequenzialisten“ doch insofern von enormer praktischer Relevanz, als sie unmittelbare Auswirkungen auf die ganz konkrete Entscheidung über ethische und rechtliche Fragen hat. Je nachdem, welche Position man in jenem Streit einnimmt, wird man nämlich zu einander diametral entgegengesetzten Antworten kommen, wenn es z.B. um die Frage nach der Zulässigkeit der Abtreibung oder der Euthanasie, der sogenannten „Rettungsfolter“, des Abschusses eines von Terroristen gekaperten Flugzeugs oder der gezielten Tötung von Zivilisten im Rahmen eines ansonsten gerechten Krieges¹ geht. Diese Auflistung alleine zeigt, daß bei kaum einer philosophischen Frage so viel auf dem Spiel steht wie bei der Frage, ob ein konsequenzialistisches oder ein deontologisches Modell der Normativität das richtige sei².

Es wird den Leser nun möglicherweise etwas verwundern, daß hier der Versuch unternommen werden soll, dieses Thema im Rückgriff auf die praktische Philosophie des Deutschen Idealismus anzugehen. Konkret gesprochen: Im Rückgriff auf die Rechtslehren Fichtes und Hegels scheinen diese sich doch – mit der bedeutsa-

¹ Hier wäre an die paradigmatischen Fälle des anglo-amerikanischen „morale bombing“ während des zweiten Weltkriegs zu denken, das sich gegen die Wohnquartiere deutscher und japanischer Städte richtete, um durch die gezielte Tötung einer möglichst großen Zahl von Zivilisten die gegnerischen Regime zur Kapitulation zu bewegen.

² Die einzige Frage, bei der in praktischer Hinsicht vermutlich ähnlich viel auf dem Spiel steht, dürfte – das nur nebenbei bemerkt – die Frage nach dem sogenannten „moral status“ sein, d.h. die Frage, wer eigentlich Träger von grundlegenden Menschenrechten ist.

men Ausnahme der handlungstheoretischen Paragraphen des Moralitätskapitels in den „Grundlinien der Philosophie des Rechts“³ – kaum mit der Frage zu befassen, ob das Richtig- oder Falschsein einer Handlung an deren Folgen oder an deren intrinsischen Charakteristika festzumachen sei. Dieser Eindruck erweist sich auf den zweiten Blick allerdings nicht als zutreffend. Wie im folgenden gezeigt werden soll, erlaubt es eine anerkennungstheoretische Grundlegung der Normativität, wie wir sie bei Fichte und Hegel finden, zum einen die seitens der analytischen Philosophie vielfach eingeforderte Begründung der wichtigsten Charakteristika des deontologischen Ansatzes zu geben. Andererseits gestattet sie es aber auch, bestimmten Aspekten des Konsequentialismus den ihnen angemessenen Ort in der ethischen und rechtsphilosophischen Reflexion einzuräumen. Entsprechend diesem Ansatz soll daher zunächst die zeitgenössische Kontroverse kurz nachgezeichnet werden. Im zweiten Schritt soll dann gezeigt werden, daß und warum eine anerkennungstheoretische Grundlegung der Normativität diese Schwierigkeiten aufzulösen vermag. In einem dritten Schritt soll schließlich aufgewiesen werden, daß und wie es Hegel in den „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ bereits bei den Ausführungen zum „Abstrakten Recht“, vollständig dann aber im Moralitätskapitel gelingt, innerhalb eines grundsätzlich deontologischen Normativitätsmodells den Ansprüchen des Konsequentialismus da Geltung zu verschaffen, wo sie legitimerweise erhoben werden. Dieses Programm impliziert natürlich einige Vorentscheidungen: Zum einen bedeutet es, daß ich auf die handlungstheoretischen Überlegungen Hegels im Moralitätskapitel allenfalls am Rande eingehen werde. Zum anderen, daß der Schwerpunkt des vorliegenden Beitrags weniger auf der Exegese liegt als vielmehr darauf, Fichte und Hegel für eine zeitgenössische Kontroverse fruchtbar zu machen.

II. Deontologische und konsequentialistische Modelle der Normativität

Es gehört zu den bemerkenswerten Merkmalen der Kontroverse zwischen „Deontologen“ und „Konsequentialisten“, daß es bereits um die Frage, wie die Begriffe „deontologisch“ und „konsequentialistisch“ überhaupt zu verstehen sind, eine fast unüberschaubare Debatte gibt. Gleichwohl scheint – bei allen sonstigen Differenzen – doch eine hinreichende Einigkeit darüber zu bestehen, daß die moralische Beurteilung einer Handlung im Rahmen einer deontologischen Ethik auf intrinsische Charakteristika der zu beurteilenden Handlung selbst oder auf diejenigen der prägenden Handlungsintention abhebt. Das heißt wiederum, daß deontologische Ethiken in erster Linie darauf abstellen, welche Art bzw. Klasse von Handlung – z.B. Mord, Lüge oder Hilfe in Not – oder welche Intention durch die Handlung realisiert wird. Demgegenüber werden konsequentialistische Ethikmo-

³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, in ders.: *Werke in 20 Bänden*, Band 7, hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a.M. 1986. Im folgenden „Werke“ mit Angabe des Bandes und der Seitenzahl; hier: Werke 3, 211–228.

delle üblicherweise dahingehend bestimmt, daß bei ihnen die moralische Beurteilung einer Handlung daran festgemacht wird, welche Folgen die Handlung für die Realisierung bestimmter Güter hat. Die Güter wiederum sind in der Regel in einer evaluativen Hierarchie, z.B. Leben über Eigentum, angeordnet. Charakteristisch ist für den Konsequentialismus dabei, daß der normativen Beurteilung nicht alleine unmittelbare oder mit der Handlung irgendwie „innerlich“ verknüpfte und ihre Art bestimmende Wirkungen zugrunde gelegt werden, sondern alle absehbaren Folgen und daß diese in Form einer Abwägung der betroffenen Güter zueinander in ein verrechnendes Verhältnis gesetzt werden.

Beschreibt man die Differenz zwischen deontologischer und konsequenzialistischer Ethik allerdings auf diese Weise, so scheint sie zu der Frage quer zu liegen, die im Mittelpunkt dieses Beitrags liegen soll und die üblicherweise auch der Fluchtpunkt der Kontroverse gilt: der Frage nach der Möglichkeit unbedingter Pflichten und nichteinschränkbarer Rechte. In der Tat läßt sich aus dem Umstand, daß das deontologische Ethikmodell auf intrinsische Charakteristika der Handlung abhebt, noch nicht herleiten, daß die Pflichten, um die es geht, unbedingt, d.h. – wie es in der scholastischen Tradition heißt – *semper et pro semper* gelten. Wenn die Kontroverse um die Möglichkeit solcher Pflichten bzw. Rechte als eine Kontroverse zwischen „Deontologie“ und „Konsequentialismus“ geführt wird, so hat das gleichwohl einen guten Grund. Denn offensichtlich besteht zwischen beiden Ansätzen insofern eine Asymmetrie, als unbedingte Pflichten bzw. uneinschränkbare Rechte überhaupt nur im Rahmen des deontologischen Modells gedacht werden können. Unbedingte Pflichten nämlich sind offenkundig nur da möglich, wo die Beurteilung einer Handlung nicht von Charakteristika abhängt, die bei gleicher Handlungsgattung oder gleicher Handlungsintention je nach den Umständen variieren können. Die Gesamtheit der Handlungsfolgen ist aber gerade etwas, das nicht von intrinsischen Merkmalen der Handlung, sondern von deren Umständen abhängt. Deontologische Theorien *müssen* also nicht zwangsläufig die Existenz unbedingter Pflichten annehmen, *können* dies aber zumindest. Konsequenzialistische Theorien dagegen müssen die Möglichkeit solcher Pflichten von vorneherein verneinen. Überschaute man vor diesem Hintergrund die einschlägige Debatte im angelsächsischen Raum, so wird man feststellen, daß die Frage nach solchen Pflichten bzw. Rechten diejenige ist, um die es bei der Kontroverse auch in der Regel geht. Das ist bereits bei der „Erfinderin“ des Begriffs „Konsequenzialismus“, Elizabeth Anscombe, der Fall, die den Begriff ausdrücklich mit der Stoßrichtung geprägt hat, ein Ethikmodell zu beschreiben, das abweichend von der christlich-jüdischen Tradition die Möglichkeit unbedingter Pflichten durch den Verweis auf Folgenabwägungen verneint⁴.

⁴ Anscombe grenzt die jüdisch-christliche Ethiktradition mit den folgenden Worten gegen den von ihr so genannten „Konsequentialismus“ ab: „For it has been characteristic of that ethic to teach that there are certain things forbidden whatever consequences threaten.“ (Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe: „Modern Moral Philosophy“, in: *Philosophy* 33, 124 (1958), 1 – 19; hier: 8 f.).

III. Akteursrelativität und Akteursneutralität

Die Debatte zwischen Verfechtern konsequenzialistischer und deontologischer Ethikmodelle hat nun in 80er und 90er Jahren des 20. Jahrhunderts zu einer wichtigen metaethischen Präzisierung der Charakteristika deontologischer Ethik geführt. Der vermutlich wichtigste Ertrag dieser Diskussion war die Einsicht, daß deontologische Ethikmodelle, besonders wenn sie die Existenz unbedingter Pflichten annehmen, dadurch gekennzeichnet sind, daß sie agenten- bzw. akteursrelativ normieren. Ausgangspunkt dieser Erkenntnis ist ein von Robert Nozick in „Anarchy, the State and Utopia“ skizziertes Problem, das später mit dem griffigen Namen „Paradox der Deontologie“ belegt wurde⁵. Dieses Paradox hat die folgende Form: Geht man davon aus, daß eine deontologische Ethik dadurch gekennzeichnet ist, daß der Maßstab für die Bewertung einer Handlung nicht darin besteht, welche Folgen die Handlung hat, sondern welcher Handlungstypus – also z.B. Mord, Diebstahl etc. – in ihr realisiert ist, so ist nicht einzusehen, warum eine Handlung, durch die der Handelnde eine Instanz eines als moralisch falsch bewerteten Handlungstypus realisiert, zugleich aber mehrere Instanzen desselben Handlungstypus, die von anderen Akteuren vollzogen würden, verhindert, nicht sollte durchgeführt werden dürfen bzw. sogar müssen. Um es an einem Beispiel zu illustrieren: Warum sollte es im Rahmen einer deontologischen Ethik für Akteur A verboten sein, einen Mord an einem unschuldigen Dritten C zu begehen, wenn durch diesen Mord verhindert werden kann, daß Akteur B fünf Morde an den unschuldigen Dritten D, E, F, G und H begeht? Etwa zeitgleich mit Nozick hat Bernard Williams ein ähnliches Szenario in Form eines Gedankenexperiments entworfen, das wir Williams schon alleine aufgrund der literarischen Qualitäten seines Textes selbst schildern lassen wollen:

„Jim finds himself in the central square of a small South American town. Tied up against the wall are a row of twenty Indians, most terrified, a few defiant, in front of them several armed men in uniform. A heavy man in a sweat-stained khaki shirt turns out to be the captain in charge and, after a good deal of questioning of Jim which establishes that he got there by accident while on a botanical expedition, explains that the Indians are a random group of the inhabitants who, after recent acts of protest against the government, are just about to be killed to remind other possible protestors of the advantages of not protesting. However, since Jim is an honoured visitor from another land, the captain is happy to offer him a guest's privilege of killing one of the Indians himself. If Jim accepts, then as a special mark of the occasion, the other Indians will be let off. Of course, if Jim refuses, then there is no special occasion, and Pedro here will do what he was about to do when Jim arrived, and kill them all. Jim, with some desperate recollection of schoolboy fiction, wonders whether if he got hold of a gun, he could hold the captain, Pedro and the rest of the soldiers to threat, but it is quite clear from the set-up that nothing of the sort is going to work: any attempt at that sort of thing will mean that all the Indians will be killed, and himself. The men against the wall, and the other villagers understand the situation, and are obviously begging him to accept. What should he do?“⁶

⁵ Vgl. zum folgenden die Ausführungen in Robert Nozick: *Anarchy, the State and Utopia*, New York 1974, 26–53 (Part I, Chapter 3: „Moral Constraints and the State“).

Die möglichen Antworten auf die Frage, was Jim tun sollte, spiegeln sich in den beiden verschiedenen Möglichkeiten, die es auf der theoretischen Ebene gibt, auf die Herausforderung durch das „Paradox der Deontologie“ zu antworten. Einmal könnte man es in der Tat für irrational erklären, eine Handlung eines moralisch unzulässigen Handlungstyps X nicht zu vollziehen, wenn dadurch verhindert werden kann, daß eine größere Anzahl von Handlungen des Typs X von anderen Akteuren vollzogen wird. Der Mord, der Jim angetragen wird, wäre bei dieser Lösung nicht nur moralisch zulässig, sondern geradezu geboten. Eine solche Reaktion auf das „Paradox der Deontologie“ käme freilich einer Kapitulation des deontologischen Ethikmodells vor dem konsequenzialistischen gleich.

Folgt man dem nicht, so bleibt nur noch, deontologische Ethik im Ausgang vom Prinzip der sogenannten „Akteursrelativität“⁶⁷ neu zu bestimmen und für diese Neubestimmung eine rationale Begründung zu liefern. „Akteursrelativ“ bedeutet in diesem Zusammenhang dann, daß eine moralisch unzulässige Handlung nicht einfach nur als moralisch falsch bewertet wird, unabhängig davon, wer sie begeht, sondern daß *jeder einzelne* Akteur die moralische Pflicht hat, sie nicht zu begehen. Deontologische Ethik wäre entsprechend dieser Neubestimmung nicht nur dadurch ausgezeichnet, daß Handlungen statt Handlungsfolgen den Bezugspunkt für die moralische Bewertung von Handlungen abgeben, sondern zusätzlich dadurch, daß sie im Rahmen einer deontologischen Ethik Handlungen *akteursrelativ* normiert sind. Der adäquate sprachliche Ausdruck z.B. des Tötungsverbots im Rahmen einer akteursrelativen deontologischen Ethik wäre dann nicht: „Töten ist moralisch falsch, und deshalb sollte niemand getötet werden“, sondern: „Du sollst nicht töten“, wobei das „Du“ zwar *jeden* möglichen Akteur meint, zugleich aber als Ausdruck der Akteursrelativität deontologisch verstandener Normen irreduzibel ist. Obwohl beide Formulierungen auf den ersten Blick äquivalent erscheinen mögen, zeigen die von Williams und Nozick skizzierten Fallkonstellationen, daß sie keineswegs äquivalent sind. Betrachtet man nun die vor allem im angelsächsischen Sprachraum geführte Debatte um die Akteursrelativität, so wird man feststellen, daß deren Proponenten zumeist aus der Defensive heraus gegen den Einwand argumentieren müssen, dem Gedanken akteursrelativer Pflichten fehle ein rational nachvollziehbarer Grund. Diesen Verdacht der Irrationalität referiert exemplarisch Samuel Scheffler, wenn er schreibt: „For how can it be rational to forbid the performance of a morally objectionable action that would have the effect of minimizing the total number of comparably objectionable actions that were performed and would have no other morally relevant consequences?“⁶⁸ Scheffler läßt seine Diskus-

⁶ Bernard Williams: „A Critique of Utilitarianism“, 98 f., in: John J.C. Smart/Bernard Williams: *Utilitarianism For and Against*, Cambridge 1973.

⁷ Der Begriff selbst wurde wohl von Thomas Nagel geprägt, der in *The View from Nowhere* ebenfalls ein Szenario diskutiert, in dem Pflichten gegenüber bestimmten Personen nur durch die Verletzung von Pflichten einer anderen Person gegenüber erfüllt werden können (vgl. Thomas Nagel: *The View from Nowhere*, New York 1986, 175 ff.).

⁸ Samuel Scheffler: *The Rejection of Consequentialism*, Oxford 1994, 133 f.

sion der „agent-centered restrictions“ denn auch in der Aussage kulminieren, es sei bislang noch niemandem gelungen, einen rationalen Grund für diese anzugeben⁹.

Ein erster Hinweis darauf, wo dieser Grund aufzusuchen sein könnte, findet sich nun auf eine durchaus bemerkenswerte Weise bei Robert Nozick selbst. Nozick greift nämlich auf die zweite Formulierung des Kategorischen Imperativs, die Menschheitsformel zurück, um die Idee unbedingt geltender negativer Rechtspflichten, die von ihm „side constraints“ genannt werden, zu begründen. Jede Person, so sein Ausgangspunkt, habe bestimmte grundlegende Rechte, darunter das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit und das Recht auf Eigentum. Auf dieser Grundlage formuliert Nozick nun eine Antwort auf das „Paradox der Deontologie“, die man eine „patientenrelativ-rechtezentrierte“ nennen könnte. Unbedingte Verbotsnormen sollen sich demnach aus fundamentalen Rechten der potentiellen Opfer von Rechtsverletzungen ergeben, nicht aus der persönlichen Integrität der potentiellen Täter oder ähnlichem. Grundsätzlich löst die Verschiebung des Fokus auf den „Patienten“, d.h. auf den von einer Handlung Betroffenen und dessen Rechte, freilich auch nach Nozicks Auffassung das Paradox nicht. Denn wenn das, was an einer rechteevertzenden Handlung falsch wäre, der Umstand wäre, daß dadurch die Rechte des Opfers verletzt werden, so wäre nicht einzusehen, warum eine Handlung, die ein Recht R eines Opfers verletzt, die aber dazu führt, daß dasselbe Recht R mehrerer anderer potentieller Opfer nicht verletzt wird, nicht sollte durchgeführt werden dürfen. Hebt man also direkt auf Rechte ab, so kommt man gerade nicht zu unbedingten negativen Pflichten. Es muß daher, so offenbar Nozicks Überlegung, ein Recht geben, die die Art und Weise der Beachtung von Rechten festlegt und das als solches der Beachtung der Rechte jedes einzelnen Rechtssubjekts einen unbedingten Vorrang vor der Abwägung mit den Rechten anderer Rechtssubjekte einräumt. Eine solche Norm findet Nozick in der „Menschheitsformel“ des Kategorischen Imperativs ausgedrückt. Sie fungiert in Nozicks Konzeption als eine Art Meta-Recht¹⁰, das den *Umgang mit* und die *Anwendung von* Rechten regelt, indem es bestimmt, daß mit Rechten nicht konsequenzialistisch-akteursneutral, sondern deontologisch-akteursrelativ umzugehen ist.

Gleichwohl löst Nozicks Rückgriff auf den Kategorischen Imperativ das „Paradox der Deontologie“ noch nicht vollständig auf. Das Prinzip der Akteursrelativität wird nämlich selbst in Nozicks Vorschlag letztlich nicht begründet, sondern einfach nur vorausgesetzt. Zum einen, insofern er für die Menschheitsformel des Kategorischen Imperativs keine eigenständige Begründung entwickelt – was angesichts der Tatsache, daß Nozick die transzendentalphilosophischen Prämissen der Kantischen Philosophie und damit die Kantische Begründung des Kategorischen Imperativs offenkundig nicht teilt, aber notwendig wäre. Zum anderen, da selbst die Menschheitsformel, wenn man sie nicht in den Gesamtzusammenhang der Praktischen Philosophie Kants einordnet, rein theoretisch ebenfalls noch akteurs-

⁹ Ebd. 114.

¹⁰ Es handelt sich bei der folgenden Aussage um eine Rekonstruktion von Nozicks Gedankengang; der Begriff „Meta-Recht“ kommt bei Nozick selbst nicht vor.

neutral verstanden werden könnte. Denn losgelöst aus dem Gesamtzusammenhang könnte man selbst an die Menschheitsformel noch die Frage stellen, warum die Verhinderung von mehreren Verletzungen der Menschheitsformel nicht eine Verletzung der Menschheitsformel sollte statthaft machen können.

IV. Die anerkennungstheoretische Auflösung des Problems akteursrelativer Pflichten

Der Ansatz Nozicks zeigt freilich trotz der noch vorhandenen Defizite die Richtung an, in der die tatsächliche Lösung des Problems akteursrelativer Pflichten zu suchen wäre. Weder eine einseitige Fokussierung auf den Handelnden, noch eine einseitige Fokussierung auf die von der Handlung Betroffenen kann solche Pflichten offenbar theoretisch einholen. Anders sieht dies jedoch aus, wenn man Akteur und Betroffenen nicht getrennt voneinander betrachtet, sondern bei der *Relation zwischen beiden* ansetzt. Eine Theorie, die ebendies zu leisten vermag, findet sich in der nicht zufällig an Kant anschließenden Rechtsphilosophie Fichtes, ja überhaupt bei denjenigen Theorien der Normativität, die üblicherweise „Anerkennungstheorien“ genannt werden. Der Kerngedanke solcher Theorien ist, daß sie die Achtung, die ein vernünftiges Wesen A einem anderen vernünftigen Wesen B schuldet, reflexiv darin begründet finden, daß B wiederum fähig ist, Vernunftwesen A als Vernunftwesen zu achten und entsprechend zu behandeln. Der Kantische Autonomiebegriff weist die konstitutiven Elemente einer solchen Anerkennungstheorie in rudimentärer Form bereits auf, erst in Fichtes „Grundlage des Naturrechts nach den Principien der Wissenschaftslehre“¹¹ findet er aber seine explizite Entfaltung.

Wesentlich für Fichtes Ansatz ist der Umstand, daß er bereits die Konstitution von individuellem Selbstbewußtsein als intersubjektiven Prozeß denkt. Als individuelles und endliches Ich kann sich ein Wesen, das wesentlich Bewußtsein seiner selbst ist, so Fichte, nur erfahren, indem es sich als freies erfährt. Um sich als frei erfahren zu können, bedarf es aber nach Fichtes transzendentalphilosophischer Analyse des Begriffs eines „endlichen Ich“ einer Aufforderung zur Freiheit durch ein anderes freies, selbstbewußtes Ich. Da es den Rahmen des vorliegenden Beitrags sprengen würde, den Gedankengang Fichtes im Detail nachzuzeichnen, sei an dieser Stelle lediglich eine grob verkürzende Skizze gegeben¹². Demnach besteht der Grund dafür, daß die endliche Subjektivität zu ihrer Genese einer Aufforderung zur Freiheit durch ein anderes Subjekt bedarf, letztlich darin, daß das endliche Subjekt nicht zugleich *als Subjekt* praktisch frei sein und seine eigene Freiheit *als Objekt* theoretisch denken kann. Es muß daher zunächst durch ein *an-*

¹¹ Johann Gottlieb Fichte: *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, Teil 1*, in: ders.: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Band I/3*, hg. v. Reinhard Lauth und Hans Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966. Im folgenden GA, mit Angabe der Abteilung, des Bandes und der Seitenzahl.

¹² Vgl. zum folgenden J.G. Fichte: GA I/3, 329–348.

deres Subjekt als frei gedacht oder „entworfen“ werden – nichts anderes meint der Begriff der „Aufforderung“ –, um sich als frei erfahren zu können, ohne die eigene Freiheit sofort durch eine Objektivierung zu vernichten. Da eine „Aufforderung zur Freiheit“ aber auf Seiten der auffordernden Instanz eine freiwillige Rücknahme der eigenen Freiheit voraussetzt, kann die Aufforderung nur ihrerseits von einem freien Subjekt ausgesprochen worden sein. Damit ist sich das jeweilige Subjekt im Moment der Konstitution seiner selbst *als* Subjekt daher immer schon zugleich der Existenz anderer individueller Subjekte bewußt: anderer Subjekte, die es einerseits als von ihm unterschieden erfährt, die es andererseits aber auch insofern als gleiche betrachten muß, als sie ebenfalls ihrer selbst bewußt und frei sind. Das Bewußtsein der eigenen Freiheit und Subjekthaftigkeit ist für Fichte daher gleichursprünglich immer auch das Bewußtsein der Freiheit und Subjekthaftigkeit der anderen. Er bringt das pointiert zum Ausdruck, wenn er schreibt:

„Der Mensch (so alle endlichen Wesen überhaupt) wird nur unter Menschen ein Mensch; und da er gar nichts anderes seyn kann denn ein Mensch, und gar nicht seyn würde, wenn er dies nicht wäre – sollen überhaupt Menschen seyn, so müssen mehrere seyn. Dies ist nicht eine willkürlich angenommene, auf die bisherige Erfahrung oder auf andere Wahrscheinlichkeitsgründe aufgebaute Meinung, sondern es ist eine aus dem Begriff des Menschen streng zu erweisende Wahrheit. Sobald man diesen Begriff vollkommen bestimmt, wird man von dem Denken eines einzelnen aus getrieben zur Annahme eines zweiten, um den ersten erklären zu können. Der Begriff des Menschen ist sonach gar nicht der Begriff eines Einzelnen, denn ein solcher ist undenkbar, sondern der einer Gattung.“¹³

Da sodann nicht alle freien Wesen gleichzeitig in unbegrenztem Maß frei sein können, ist mit der Existenz anderer freier Wesen als man selbst zugleich die Einschränkung der eigenen Freiheit und der Freiheit aller anderen endlichen, vernünftigen Subjekte immer schon mitgesetzt¹⁴. Insofern nämlich die Freiheit der anderen die Voraussetzung für die Konstitution meiner selbst als freies selbstbewußtes Individuum ist, kann ich auch meine eigene Freiheit von vorneherein je nur als eingeschränkte Freiheit denken, da ich sonst die Freiheit der anderen nicht denken könnte, die die Voraussetzung meiner Freiheit und demnach auch meiner Existenz als Subjekt überhaupt ist. Freiheit ist daher immer nur als eingeschränkt durch die Freiheit der anderen überhaupt denkbar, die ihrerseits nur als eingeschränkt durch meine Freiheit denkbar ist. Indem die endlichen Subjekte sich dieser Reflexionsbewegung bewußt werden, ergibt sich an sie schließlich die Forderung, ihre Beziehungen untereinander in die Form des Rechts zu bringen, d.h. in ein System praktischer Regeln, das so gestaltet ist, daß es jedem Rechtssubjekt eine gleiche Sphäre von im Hinblick auf die Freiheitssphären aller anderen Rechtssubjekte eingeschränkter Freiheit zuerkennt. Eine andere Person als Rechtssubjekt anerkennen bedeutet demnach, sie als ein Wesen anzuerkennen, das von jedem anderen Rechtssubjekt beanspruchen kann, ihm eine exklusive Sphäre der Ausübung seiner Freiheit zuzugestehen: eine Sphäre also, von der es die Freiheitsausübung

¹³ J.G. Fichte: GA I/3, 347.

¹⁴ Ebd. 361–365.

jedes anderen Subjekts legitimerweise ausschließen darf. Noch Hegel legt diesen Gedanken Fichtes praktisch unverändert dem „Abstrakten Recht“ zugrunde, wenn er als dessen Prinzip benennt: „Sei eine Person und respektiere die anderen als Personen.“¹⁵

Entscheidend ist dabei, daß die im Sinn solcher Ansprüche verstandenen Rechte des einzelnen Subjekts nicht primär unbestimmte Anrechte auf diejenigen Güter – wie etwa Leben, Eigentum oder Meinungsfreiheit – sind, die von dem jeweiligen Recht geschützt werden. Vielmehr sind sie Ansprüche, die gegenüber jedem anderen Subjekt dahingehend bestehen, daß das andere Subjekt nicht in dessen legitime Freiheitssphäre eingreift. Nicht Güter sind also der Gegenstand von Rechten, sondern die Unverfügbarkeit der eigenen legitimen Freiheitssphäre für andere. Diese Unverfügbarkeit ist der grundlegende normative Gehalt der Anerkennungsbeziehung. Die Anerkennungsbeziehung adressiert also jedes einzelne Subjekt als ein Wesen, das die Fähigkeit hat, aus freier Entscheidung auf andere Subjekte einzuwirken, das zugleich aber nicht das Recht hat, in einer Weise auf andere Subjekte einzuwirken, die dem Rechtsprinzip widersprechen würde. Wie nun leicht zu sehen ist, ist genau dies auch der normative Gehalt des Prinzips der Akteursrelativität, das ebenso jeden einzelnen Akteur in der *zweiten Person* als ein Subjekt adressiert, das die Unverfügbarkeit der Freiheitssphären aller anderen Subjekte kategorisch zu beachten hat. Die Anerkennungsrelation ist dementsprechend als der von Scheffler und anderen analytischen Philosophen eingeforderte rationale Grund der Akteursrelativität von Rechtspflichten identifizierbar.

Denkt man Rechte und Rechtspflichten von der Anerkennungsrelation her, so wird unmittelbar deutlich, daß und warum es nicht möglich ist, Rechte, Pflichten und Rechtsansprüche miteinander quantitativ oder qualitativ zu verrechnen. Denn jegliche Verletzung einer Pflicht, die gegenüber einem anderen Subjekt besteht, ist dann gleichbedeutend mit einer Negation des Anerkennungsverhältnisses selbst. Die Meta-Norm von intersubjektiver Normativität überhaupt ist aber diese, das in der Gesamtheit der einzelnen Normen artikulierte Anerkennungsverhältnis nicht zu verletzen. Eine Normverletzung ist daher prinzipiell nicht dadurch rechtfertigbar, daß sie als Mittel zum Zweck taugt, einer anderen Norm Genüge zu tun. Eine solche Rechtfertigung nämlich würde einen Standpunkt jenseits der wechselseitigen Anerkennungsrelation voraussetzen, die den Raum der Normativität aber allererst konstituiert. Das läßt sich nicht zuletzt in Form einer Art „Gegenprobe“ zeigen: Würde man nämlich analog zum „Paradox der Deontologie“ behaupten, daß es doch besser wäre, eine von einem Akteur A qua Rechteverletzung vollzogene praktische Nichtanerkennung von B in Kauf zu nehmen, wenn dadurch mehrere Nichtanerkennungen anderer Subjekte durch andere Akteure verhindert werden könnten, so zeigt sich unmittelbar, daß eine solche Behauptung keinen Sinn ergibt. Denn mit der Verletzung des Anerkennungsprinzips würde der Normativität selbst ihre Grundlage entzogen: A würde sich gewissermaßen außerhalb des Raums der Normativität stellen, so daß dann überhaupt nicht mehr angebbar wäre, warum er

¹⁵ G.W.F. Hegel: Werke 7, 95.

eigentlich Anerkennungsverletzungen, die von anderen Akteuren vollzogen werden, sollte verhindern wollen. In dem Moment, in dem A es also überhaupt als normativ unzulässig bewertet, daß andere Akteure die Anerkennungsbeziehung verletzen, hat er sich selbst darauf verpflichtet, die Anerkennungsrelation zu achten, die es ihm verbietet, die Rechte eines anderen Subjekts zu verletzen.

Denkt man ein deontologisches Modell der Normativität mithin vom Anerkennungsprinzip her, so verschwindet das vermeintliche „Paradox der Deontologie“ sofort. Vielmehr gilt dann, daß nur eine Person, die gänzlich jenseits der Anerkennungsrelationen stünde, sich der fundamentalen Verpflichtung entziehen könnte, die sie gegenüber jeder anderen Person hat, diese als Subjekt von Rechten und Gegenüber von Pflichten anzuerkennen, und zwar durch die Beachtung dieser Rechte und Pflichten. Wer aber dergestalt außerhalb der Anerkennungsrelation stünde, demgegenüber bestünden selbst keine Pflichten mehr und der hätte keine Rechte, ja er wäre nicht einmal als Rechtssubjekt *anerkenntbar*. Sein Standpunkt wäre der außerhalb des durch die Anerkennung erst konstituierten Raums des Normativen und damit ein Standpunkt, der für moralfähige Wesen unmöglich ist.

V. Abwägbare und unabwägbare Rechte

So weit scheint der Rekurs auf die Fichte'sche Anerkennungstheorie also das Problem des vermeintlichen „Paradoxes der Deontologie“ zu lösen. Allerdings gelingt dies nur um den Preis, sich theoretische Konsequenzen einzuhandeln, die vielfach als kontraintuitiv betrachtet werden dürften. Denn in der Tat impliziert der anerkennungstheoretische Ansatz, so wie Fichte ihn vertritt, einen so rein deontologischen Ansatz, daß die Verletzung *jedes* Rechts prinzipiell unzulässig wäre. Scheint es aber wirklich plausibel, so wird man fragen, eine Verletzung des Eigentumsrechts unbedingt auszuschließen, auch in Fällen, in denen durch diese Verletzung ein Menschenleben gerettet werden könnte? Scheint es auch dann noch plausibel, dem Forscher Jim zur Rettung des Lebens der zwanzig Indios einen Eingriff in die Freiheitssphäre des einen Indios zu untersagen, wenn dieser Eingriff nicht in der Tötung, sondern etwa in einer minimalen Verletzung von dessen Recht auf Eigentum oder von dessen Recht körperliche Unversehrtheit, z.B. in Form einer Ohrfeige, bestünde?

Wer diese Nachfragen nicht pauschal verwirft, scheint nun unversehens in eine Aporie zu geraten. Denn wenn es richtig ist, daß sich akteursrelative Unterlassenspflichten nur mit dem Gedanken der Unantastbarkeit von legitimen Freiheitssphären rational begründen lassen, dann scheint man umgekehrt diesen Gedanken nur aufgeben zu können – und sei es im Hinblick auf eine minimale Körperverletzung wie eine Ohrfeige – indem man zugleich das *gesamte* Prinzip der Akteursrelativität, und damit das deontologische Ethikmodell überhaupt, wieder über Bord zu werfen. Dann ist aber auch nicht mehr plausibel zu machen, warum Jim nicht statt einer Ohrfeige auch einen Mord sollte begehen dürfen, wenn er auf diese Weise zwanzig Morde verhindern könnte. Wir scheinen also vor dem Dilemma zu stehen, entweder mit Kant und Fichte *alle* Rechte als unantastbar setzen zu müssen oder

gegen Kant und Fichte *kein einziges* Recht als unantastbar setzen zu können. Wie im Folgenden gezeigt werden soll, gibt es gleichwohl einen Ausweg aus diesem Dilemma, der mit dem Anerkennungsprinzip vereinbar ist und sich aus ihm entwickeln läßt.

Sucht man nach einem solchen „Dritten Weg“, so finden sich freilich schon in den Rechtslehren Kants und Fichtes Ansätze, die über das Dilemma hinausweisen, die allerdings konsequent zu Ende gedacht den Rahmen der praktischen Philosophie Kants bzw. Fichtes sprengen müssen. Beiden ist es bekanntlich gemeinsam, daß sie jeweils ein „ursprüngliches Recht“ – bei Kant das „angeborene Recht der Freiheit“, bei Fichte das „Urrecht“ – vor allen weiteren Rechten systematisch als *fundierend* auszeichnen. Und obwohl weder Kant noch Fichte daraus selbst weitere Folgerungen für die Frage nach einer möglichen „Antastbarkeit“ oder „Unantastbarkeit“ von Rechten ziehen, bietet diese Auszeichnung, wie sich dann bei Hegel zeigen wird, einen möglichen Ausgangspunkt für eine solche Unterscheidung.

VI. Fichtes Konzeption des „Urrechts“

Deutlicher als bei Kant, der hier aus Platzgründen nicht behandelt werden kann, tritt die betreffende systematische Differenz anhand von Fichtes Begriff des „Urrechts“ hervor. Unter dem „Urrecht“ versteht Fichte dasjenige Recht, das als erstes und grundlegendes subjektives Recht unmittelbar aus dem Rechtsprinzip der wechselseitigen Anerkennung aller freien Subjekte als Rechtssubjekt folgt. Dieses Recht besteht darin, überhaupt als Freiheitswesen behandelt zu werden: „Das Urrecht ist daher das absolute Recht der Person, in der Sinnenwelt nur Ursache zu seyn (schlechthin nie Bewirktes).“¹⁶

Was sich darin ausspricht, ist nichts anderes als die Forderung, daß das Verhältnis zwischen Subjekten nicht ein kausal-mechanisches Verhältnis sein möge, in dem ein Subjekt A als freie, aktive, zwecksetzende Ursache fungiert und ein anderes Subjekt B als passives, unfreies, nicht selbst Zwecke setzendes Objekt, auf welches das Handeln von A dann lediglich kausal einwirken würde. Stattdessen soll das Verhältnis von Subjekten zueinander ein Verhältnis der Freiheit sein. Analysiert man das „Urrecht“ nun genauer, so kann man feststellen, daß es eigentlich zwei Momente beinhaltet, nämlich zum einen das Recht auf die „Fortdauer der absoluten Freiheit und Unantastbarkeit des Leibes“¹⁷ und zum anderen das „Recht auf die Fortdauer unseres freien Einflusses in die gesammte Sinnenwelt“¹⁸. Dieses gedoppelte Urrecht steht dann in mehrfacher Hinsicht in einem Fundierungsverhältnis gegenüber den sonstigen Rechten des Menschen, darunter vor allem gegenüber dem Eigentumsrecht. Einmal bildet das Urrecht insofern das Fundament der weiteren Rechte, als die Fortdauer der eigenen Existenz als freies Subjekt in der raumzeitlichen Welt die unabdingbare Voraussetzung jeglicher Freiheitsaus-

¹⁶ J.G. Fichte: GA I/3, 404.

¹⁷ Ebd. 409.

¹⁸ Ebd. 409.

übung in dieser Welt ist. Zum anderen lassen sich die weiteren Rechte aber auch in inhaltlicher Hinsicht aus dem Urrecht herleiten, wobei „Herleiten“ in diesem Zusammenhang nichts weniger bedeutet, als daß sie sich als Implikate des Urrechts erweisen lassen. So leitet Fichte das Eigentumsrecht sowohl aus dem ersten wie aus dem zweiten Moment des Urrechts her. Nach dem zweiten Moment besteht der normative Grund des Eigentums darin, jedem Subjekt eine Reihe von Objekten zuzuteilen, die ausschließlich seinem Wirken in der raumzeitlichen Welt vorbehalten sind. Fichte führt dazu aus:

„Der Inbegriff des Urrechts ist nach obigem Erweise eine fortdauernde, lediglich vom Willen der Person abhängige, Wechselwirkung derselben mit der Sinnenwelt ausser ihr. Im Eigenthumsvertrage wird jedem Einzelnen ein bestimmter Theil der Sinnenwelt, als Sphäre dieser seiner Wechselwirkung, ausschliessend zugeeignet; und unter den beiden Bedingungen, daß er die Freiheit aller Uebrigen in ihren Sphären ungestört lasse, und sie, falls sie von einem Dritten angegriffen werden sollten, durch seinen Beitrag schützen helfe, garantirt.“¹⁹

Das Eigentumsrecht ergibt sich allerdings nicht alleine aus dem zweiten Moment des Urrechts, sondern auch und in noch nachdrücklicherer Weise aus dessen erstem Moment: nämlich insofern, als das Eigentum die Voraussetzung der Selbsterhaltung durch Arbeit ist. Fichte beschreibt diesen Zusammenhang folgendermaßen:

„Leben zu können ist das absolute unveräusserliche Eigenthum aller Menschen. Es ist ihm eine gewisse Sphäre der Objecte zugestanden worden, ausschliessend für einen gewissen Gebrauch. Aber der letzte Zweck dieses Gebrauchs ist der leben zu können. Die Erreichung dieses Zwecks ist garantirt; dies ist der Geist des Eigenthumsvertrags. Es ist Grundsatz jeder vernünftigen Staatsverfassung: Jederman soll von seiner Arbeit leben können.“²⁰

Wenn diese doppelte Herleitung des Eigentumsrechts aus dem Urrecht – die bei Fichte zahlreiche Konsequenzen für die konkrete Ausgestaltung des Eigentums-, Steuer- und Sozialrechts hat – richtig ist, dann steht das Eigentumsrecht auch in doppelter Hinsicht immer unter der Bedingung des Urrechts. Nur wo das Leben, im Sinn der Fortdauer der Existenz des freien Subjekts, garantiert ist, kann demnach das Eigentumsrecht überhaupt wirksam werden. Das Eigentumsrecht ist mithin aus demselben Grund ein bedingtes Recht – bedingt eben durch das „Urrecht“ –, aus dem das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit ein unbedingtes Recht ist. Falls ein Konflikt zwischen dem Lebensrecht als Konkretisierung des Urrechts und einem aus dem Urrecht abgeleiteten Recht entstünde, könnte darum auch das Lebensrecht immer einen Vorrang geltend machen.

Dieser Vorrang durchbricht dann allerdings schon die ansonsten grundsätzlich *abwehrrechtliche* Konzeption der Fichte'schen Rechtsphilosophie. Wäre das Recht auf Leben ebenso wie diejenigen Rechte, die die Abgrenzung der Freiheitssphären gegeneinander gewährleisten, ein bloßes Abwehrrecht – wie es immerhin Fichtes Formulierung „Unantastbarkeit des Leibes“ nahelegt –, so könnte selbst unter der

¹⁹ J.G. Fichte: GA I/4, 20.

²⁰ Ebd. 22.

Voraussetzung der Bedingtheit der aus dem Unrecht hergeleiteten Rechte durch das Unrecht kein Konflikt zwischen dem Lebensrecht und den sonstigen Rechten entstehen. Indem aber das Leben als das verkörperte Dasein der Freiheit die unhintergehbare Bedingung derjenigen Freiheit ist, die durch die abwehrrechtliche Abgrenzung der Freiheitssphären gewährleistet werden soll, muß diejenige Rechtsnorm, die auf das Leben Bezug nimmt, notwendigerweise mehr sein als ein bloßes Abwehrrecht: Das Recht auf Leben muß vielmehr neben seinem abwehrrechtlichen Charakter immer auch den Charakter eines rechtsförmigen Anspruchs auf die Gewährleistung des Lebens, jener „Fortdauer der absoluten Freiheit“, von der das Unrecht spricht, haben.

Auf diese Weise ist nun gezeigt, daß es zumindest ein Recht gibt, das nicht nur Abwehrrecht, sondern gleichursprünglich auch Anspruchsrecht ist und das darum überhaupt erst in Konflikt mit bestimmten Abwehrrechten treten kann. Die doppelte Dimension des Rechts auf Leben als Anspruchs- und Abwehrrecht ergibt sich dabei freilich aus dem Anerkennungsprinzip selbst; die anspruchsrechtliche Seite wird ihm nicht einfach äußerlich hinzugefügt und ist auch nicht einem anderen Paradigma der Normativität, wie es etwa das konsequenzialistische Güterabwägungsparadigma darstellt, entnommen. Als schlechthin fundierendes Recht liegt das Recht auf Leben vielmehr der Differenz zwischen Anspruchs- und Abwehrrecht voraus und ist daher immer zugleich beides. Die Anerkennung des Anderen als eines Freiheitswesens verpflichtet die übrigen Glieder der Anerkennungsgemeinschaft dementsprechend immer auch auf die Erhaltung des Lebens des Anerkannenen, denn das Leben eines Subjekts ist nichts anderes als das Dasein konkreter, individuierter Freiheit.

Wenn das allerdings richtig ist, dann ergeben sich sofort zwei Folgefragen. Zum einen bleibt offen, wer eigentlich der Angesprochene jenes Anspruchsrechts ist: die Rechtsgemeinschaft als Ganzes oder, in bestimmten Fällen, die die Rechtsdogmatik „Notstand“ nennt, auch einzelne Glieder der Rechtsgemeinschaft. Fichtes Antwort auf diese Frage scheint eindeutig, behält er doch – wie die in § 18 und § 19 der „Grundlage des Naturrechts“ entwickelten Überlegungen zeigen – die Gewährleistung der Subsistenz offensichtlich dem Staat vor, auch und gerade um den Vorrang des abwehrrechtlichen Charakters der Grundrechte nicht zu gefährden. Erst Hegel wird darüber, wie noch zu sehen sein wird, hinausgehen und auch einen Anspruch gegenüber anderen Gliedern der Rechtsgemeinschaft bejahen, dies jedoch nur in zugespitzten Notsituationen.

Die zweite offene Frage ist von noch größerer Tragweite. Um sie zu erläutern, muß weiter ausgeholt werden und der bisher erreichte Stand der Argumentation rekapituliert werden. Bisher konnte gezeigt werden, daß das Recht auf Leben – und zwar nicht entgegen dem Anerkennungsprinzip, sondern aufgrund des Anerkennungsprinzips – insofern eine Sonderstellung hat, als sein Anspruchscharakter, anders als bei allen anderen Rechten, nicht prinzipiell hinter dem Abwehrcharakter eventuell entgegenstehender Rechte zurücksteht. Daß es aber überhaupt Rechte mit einem Anspruchscharakter gibt, der normativ höherrangig sein kann als ein

Abwehrrecht, ist die Voraussetzung dafür, daß es überhaupt zu „Konflikten“ oder „Kollisionen“ zwischen Rechten kommen kann. Denn wenn der grundsätzliche Vorrang von Abwehrrechten vor Ansprüchen auf Güter nicht zumindest an einer Stelle durchbrochen wäre, könnte es keine „Kollisionen“ zwischen Rechten geben, weil dann überhaupt nur Abwehrrechte auch „Rechte“ im strikten Sinn wären. Abwehrrechte können aber gar nicht miteinander konfliktieren, da ihr Wesen ja darin besteht, die Freiheitssphären so aufzuteilen, daß sie nicht miteinander in Konflikt geraten. Nur wenn es zumindest ein Recht gibt, dessen Anspruchscharakter nicht generell hinter dem abwehrrechtlichen Charakter anderer Rechte zurücksteht, kann es also überhaupt auch „abwägbar“ oder „einschränkbare“ Abwehrrechte geben. Da es nun aber in Form des Lebensrechts zumindest ein solches Recht gibt, taucht sofort die Frage auf, ob denn dessen Anspruchscharakter je nach Umständen alle Abwehrrechte übertrumpfen kann, ob also mithin *alle* Abwehrrechte grundsätzlich abwägbar bzw. einschränkbar sind. Oder ob eben nur einige Abwehrrechte zugunsten des Lebensrechts einschränkbar sind – als Beispiel für ein solches abwägbares Recht wurde bislang nur das Eigentumsrecht angeführt –, andere aber nicht. Die Frage, die im Raum steht, ist also die, ob sich einschränkbare und nicht-einschränkbare Abwehrrechte noch einmal unterscheiden lassen, und, wenn ja, worauf diese Differenz dann beruht. Diese Frage betrifft dann nicht zuletzt auch das Recht auf Leben selbst, hinsichtlich dessen dann geklärt werden müßte, ob in Konstellationen, wie wir sie in dem von Bernard Williams konstruierten „Jim und die Indios“-Exempel finden, die anspruchrechtliche Dimension des Lebensrechts gegenüber dessen abwehrrechtlicher Dimension einen höheren Rang sollte beanspruchen können. Fichte kann diese Fragen letztlich deshalb nicht beantworten, weil er das Anerkennungsverhältnis lediglich als *negatives* Verhältnis der Abgrenzung von Freiheitssphären gegeneinander begreift. Das hat dann einerseits zur Folge, daß selbst das Recht auf Leben letztlich nach dem Modell des Eigentumsrechts verstanden werden muß. Andererseits hat es zur Folge, daß der intuitiv allgemein einleuchtende Vorrang des Rechts auf Leben und körperliche Unversehrtheit vor den meisten anderen Rechten nur über die theoretisch unbefriedigende Gedankenfigur eines Bedingungsverhältnisses artikuliert werden kann: eine Gedankenfigur, die – wie eben gezeigt – dann wiederum zwangsläufig in die Dilemmata des Konsequenzialismus zurückfällt.

VII. Hegels Unterscheidung von „veräußerbaren“ und „unveräußerlichen“ Rechten

Um auf die im Raum stehenden Fragen zu antworten, bedarf es also offensichtlich einer präziseren Bestimmung des Grundes der Differenz zwischen einschränkbaren und nichteinschränkbaren Rechten, als sie bislang geliefert wurde. Der wichtigste Ansatz für eine solche präzisere Bestimmung findet sich in einigen Anmerkungen Hegels in den „Grundlinien der Philosophie des Rechts“. Stellt man die Frage nach der Möglichkeit einer Differenzierung von abwägbar und unabwägbar Rechten an Hegel Rechtsphilosophie, so werden deren Kenner sicherlich

zunächst an Hegels Ausführungen zum Notrecht in §127 der „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ denken. Dort nämlich findet sich eben der Gedanke, daß es eine echte „Kollision“ zwischen dem Eigentumsrecht des einen Subjekts und dem Anspruch eines anderen Subjekts, das eigene Leben zu erhalten, geben könne, und daß diese „Kollision“, wo sie geschehe, zugunsten des Lebens aufgelöst werden müsse. Hegel faßt seinen Gedankengang lapidar in die Worte:

„Die Besonderheit der Interessen des natürlichen Willens, in die einfache *Totalität* zusammengefaßt, ist das persönliche Dasein als Leben. Dieses *in der letzten Gefahr* und in der Kollision mit dem rechtlichen Eigentum eines anderen hat ein *Notrecht* (nicht als Billigkeit, sondern als Recht) anzusprechen, indem auf der einen Seite die unendliche Verletzung des Daseins und darin die totale Rechtlosigkeit, auf der anderen Seite nur die Verletzung eines einzelnen beschränkten Daseins der Freiheit steht, wobei zugleich das Recht als solches und die Rechtsfähigkeit des nur in *diesem* Eigentum Verletzten anerkannt wird.“²¹

Und in einem mündlichen Zusatz ergänzt Hegel diese Überlegung anhand des klassischerweise als Beispiel für das „Notrecht“ herangezogenen sogenannten „Mundraubs“:

„Das Leben als Gesamtheit der Zwecke hat ein Recht gegen das abstrakte Recht. Wenn es z.B. durch Stehlen eines Brotes gefristet werden kann, so ist dadurch zwar das Eigentum eines Menschen verletzt, aber es wäre unrecht, die Handlung als gewöhnlichen Diebstahl zu betrachten. Sollte dem am Leben gefährdeten Menschen nicht gestattet sein, so zu verfahren, daß er sich erhalte, so würde er als rechtlos bestimmt sein, und indem ihm das Leben abgesprochen würde, wäre seine ganze Freiheit negiert. [...] Daher kann nur die Not der unmittelbaren Gegenwart zu einer unrechtlichen Handlung berechtigen, weil in ihrer Unterlassung selbst wieder das Begehren eines, und zwar des höchsten Unrechts läge, nämlich die totale Negation des Daseins der Freiheit [...].“²²

Auf den ersten Blick scheinen die Argumente Hegels sich nicht wesentlich von den Überlegungen zu unterscheiden, die weiter oben bereits im Anschluß an Fichte angestellt wurden. Das Recht auf Leben weist demnach die Besonderheit auf, daß das Ende des Lebens zugleich das in einem Individuum verkörperte Dasein der Freiheit beendet. Aus diesem Grund besitzt das Lebensrecht eine anspruchsrrechtliche Dimension, für die es charakteristisch ist, daß sie nicht generell den Abwehrrechten nachgeordnet ist, sondern unter Umständen auch den Vorrang gegenüber einem Abwehrrecht beanspruchen kann. Dementsprechend resultiert der so artikulierte Vorrang, wie bereits gesehen, aus dem Anerkennungsprinzip selbst und nicht etwa daraus, daß diesem ein anderes Modell der Normativität entgegengesetzt oder unverbunden zur Seite gestellt würde, das auf geheimnisvolle Weise das Anerkennungsprinzip punktuell außer Kraft setzte. Michael Pawlik schreibt daher auch im Ergebnis einer Diskussion verschiedener Deutungen der Hegelschen Notrechtskonzeption präzise und treffend: „Entgegen den soeben behandelten Deutungen sind es

²¹ G.W.F. Hegel: Werke 7, 239 f. [Hervorhebungen im Original].

²² Ebd. 240 f.

bei Hegel nicht ‚Güter‘ oder güterbezogene Interessen, die in der Notstandssituation miteinander kollidieren, sondern die Freiheitsansprüche der Konfliktbeteiligten.“²³

Pawlik ist auch darin zuzustimmen, daß er den Konflikt zwischen Lebensrecht und Eigentumsrecht als einen Konflikt zwischen zwei dialektischen Entwicklungsstufen intersubjektiver Normativität, nämlich zwischen abstraktem Recht und Moralität, oder genauer: zwischen der formal-allgemeinen Struktur des abstrakten Rechts und dem besonderen Recht auf Wohlergehen interpretiert. Pawlik kritisiert Hegel dann aber insoweit, als er die Auflösung dieses Konflikts nicht im Rahmen des Moralitätskapitels für möglich hält. Hegel hätte, so Pawlik, die Aufhebung des Konflikts konsequenterweise nicht in Form der Annahme eines „Notrechts“ im Moralitätskapitel verorten dürfen, sondern sie im Sittlichkeitskapitel verorten müssen. Pawlik schreibt dazu: „Hegel meint die ‚Aufhebung‘ des von ihm erkannten Widerspruchs bereits im systematischen Kontext seines Moralitätskapitels und mit den dort zur Verfügung stehenden argumentativen Mitteln – insbesondere mit dem Gedanken der Verallgemeinerungsfähigkeit von Handlungsmaximen – vornehmen zu können. Diese Auffassung überzeugt nicht; die von Hegel intendierte Auflösung des Notstandskonflikts ist erst auf der dritten Systemstufe seiner Rechtsphilosophie, der Stufe der Sittlichkeit, möglich.“²⁴

Soweit Pawlik bei seinen Ausführungen nun offenbar nicht zuletzt die Auflösung gewissermaßen „gesamtgeseftlicher“ Notstände wie des Massenelends der frühen Industrialisierung im Blick hat, hat diese immanente Kritik an Hegel durchaus ihre Berechtigung. Nicht zutreffend ist sie aber für die Fälle individuellen Notstands, um die es Hegel im §127 der „Grundlinien“ geht und die auch hier im Mittelpunkt stehen. Pawlik würdigt hier nämlich einen Gedanken in Hegels Ausführungen zu wenig, der gerade für die Frage nach der Möglichkeit einer Differenzierung zwischen abwägbaren und unabwägbaren Rechten entscheidend ist. Dieser Gedanke besteht darin, daß zwischen einer Verletzung des Eigentumsrechts und einer Verletzung des Lebensrechts insofern eine wesentliche Differenz besteht, als beim Eigentumsrecht zwischen der Verletzung eines *bestimmten* Eigentumstitels und der Verletzung des Rechts, überhaupt als Träger des Eigentumsrechts anerkannt zu werden, unterschieden werden kann. Diese Unterscheidung ist beim Recht auf Leben nicht möglich, da jede Verletzung des Lebensrechts das gesamte Dasein des Subjekts betrifft. Beim Recht auf Eigentum sind also partielle Verletzungen möglich, da das Eigentumsrecht schon seiner *eigenen inneren Logik nach* in eine Vielzahl miteinander unverbundener Eigentumstitel zerfällt. Verletzungen bzw. Aufhebungen des Lebensrechts stellen demgegenüber immer die Subjektivität des Anderen als solche und im Ganzen in Frage.

Diese Feststellung verweist nun bereits auf eine allgemeine Theorie der Differenzierung von Rechten, die Hegel nicht erst im Moralitätskapitel, sondern auch bereits innerhalb des „Abstrakten Rechts“ formuliert: die Differenzierung zwi-

²³ Michael Pawlik: *Der rechtfertigende Notstand. Zugleich ein Beitrag zum Problem strafrechtlicher Solidaritätspflichten*, Berlin/New York 2001, 103.

²⁴ Ebd. 103 f.

schen Rechten, die die Subjektivität des Anderen nur in partieller und äußerlicher Hinsicht betreffen, und Rechten, die diese Subjektivität in einer nichtäußerlichen Hinsicht und als ganze betreffen. Wohl am klarsten spricht Hegel diese Differenz in §96 der „Grundlinien“ an, wenn er schreibt:

„Insofern es der daseiende Wille ist, welcher allein verletzt werden kann, dieser aber im Dasein in die Sphäre eines quantitativen Umfangs sowie qualitativer Bestimmungen eingetreten ist, somit danach verschieden ist, so macht es ebenso einen Unterschied für die objektive Seite der Verbrechen aus, ob solches Dasein und dessen Bestimmtheit überhaupt in ihrem ganzen Umfang, hiermit in der ihrem Begriffe gleichen Unendlichkeit (wie in Mord, Sklaverei, Religionszwang usf.), oder nur nach einem Teile, sowie nach welcher qualitativen Bestimmung verletzt ist.“²⁵

Diese Passage macht deutlich, daß der Unterschied zwischen beiden Kategorien von Rechten bereits im „Abstrakten Recht“ verankert ist und der Konflikt zwischen „Recht“ und „Wohl“ dementsprechend auch kein Konflikt ist, der an das „Abstrakte Recht“ bloß von außen durch die Moralität herangetragen würde. Vielmehr liegt der Grund für jenen Unterschied – und damit auch für die Kollision von Rechten, die Hegel im Moralitätskapitel behandelt – in dem Umstand, daß das „Dasein des Willens“, von dem Hegel hier redet, in zwei grundlegend verschiedenen Formen auftreten kann: einmal in der Form der Lebendigkeit des eigenen Leibes und seiner Betätigungen, zum anderen in der Form der angeeigneten Sache, d.h. des Eigentums. Ohne an dieser Stelle nun erschöpfend Hegels komplexe Theorie des Eigentumsbegriffs nachzeichnen zu können, dessen Entfaltung Hegel mehr oder weniger das gesamte Kapitel zum „Abstrakten Recht“ widmet, kann man vereinfachend wohl festhalten, daß das Eigentum in Hegels Konzeption dadurch gekennzeichnet ist, daß Eigentum und Besitz vollständig veräußerte Formen des personalen Willens darstellen. Bei der Genese von „Eigentum“ wird der personale Wille gleichsam in eine äußere Sache verlegt. Die Bewegung der Aneignung einer Sache, die sie in Eigentum verwandelt, ist deshalb immer zugleich auch eine Bewegung in die Gegenrichtung, bei der die Personalität sich selbst notwendigerweise äußerlich wird. Erst diese Veräußerlichung, die dazu führt, daß es nun Dinge gibt, bei denen der eigene Wille nicht mehr unmittelbar mit der Lebendigkeit des eigenen Leibs zusammenfällt, macht es dann überhaupt möglich, über die betreffende Sache Verträge abzuschließen, sie aufzugeben, zu verkaufen, zu tauschen, zu verschenken – kurz: sie zu veräußern und zu entäußern: „Meines Eigentums kann ich mich *entäußern*, da es das meinige nur ist, insofern ich meinen Willen darein lege – so daß ich meine Sache überhaupt von mir als herrenlos lasse (derelinquiere) oder sie dem Willen eines anderen zum Besitzen überlasse, – aber nur insofern die Sache *ihrer Natur* nach ein *Äußerliches* ist.“²⁶

Anders verhält es sich bei der eigenen Leiblichkeit, dem gewissermaßen „innerlichen Äußeren“, in dem Subjektivität und äußeres Dasein die – zwar nicht für einen selbst, aber für jedes andere Subjekt – unmittelbare Einheit des Lebens bilden

²⁵ G.W.F. Hegel: Werke 7, 183.

²⁶ Ebd. 140 [Hervorhebungen im Original].

und erst recht da, wo die Subjektivität des Einzelnen in ihrer Innerlichkeit auf dem Spiel steht wie im Fall der Religionsfreiheit. Zur Einheit von Körperlichkeit und Subjektivität führt Hegel dementsprechend aus:

„Der Körper, insofern er unmittelbares Dasein ist, ist er dem Geiste nicht angemessen; um williges Organ und beseeltes Mittel desselben zu sein, muß er erst von ihm in Besitz genommen werden (§57). – Aber für andere bin ich wesentlich ein Freies in meinem Körper, wie ich ihn unmittelbar habe. Nur weil ich als Freies im Körper lebendig bin, darf dieses lebendige Dasein nicht zum Lasttiere mißbraucht werden. Insofern ich lebe, ist meine Seele (der Begriff und höher das Freie) und der Leib nicht geschieden, dieser ist das Dasein der Freiheit.“²⁷

Aus dieser gegenüber dem Eigentum grundlegend anderen Form des Daseins der Subjektivität resultiert dann, daß diejenigen Rechte, die sich auf die Subjektivität in ihrer innerlichen Form bzw. in Form der „innerlichen Äußerlichkeit“ des Leibes beziehen, auch in einer normativen Hinsicht „unveräußerlich“ sind. „Unveräußerlich“ bedeutet dabei zunächst, daß die Bestimmungen, auf die sich diese Rechte beziehen, nicht in der Weise veräußerbar sind wie Eigentum, also nicht getauscht, verkauft etc. werden können. Hegel charakterisiert diesen Zusammenhang wie folgt:

„Unveräußerlich sind daher diejenigen Güter oder vielmehr substantiellen Bestimmungen, sowie das Recht an sie unverjährbar, welche meine eigenste Person und das allgemeine Wesen meines Selbstbewußtseins ausmachen, wie meine Persönlichkeit überhaupt, meine allgemeine Willensfreiheit, Sittlichkeit, Religion [...]. Beispiele von Entäußerung der Persönlichkeit sind Sklaverei, Leibeigenschaft, Unfähigkeit Eigentum zu besitzen, die Unfreiheit desselben usf.; Entäußerung der intelligenten Vernünftigkeit, Moralität, Sittlichkeit, Religion kommt vor im Aberglauben, in der anderen eingeräumten Autorität und Vollmacht, mir, was ich für Handlungen begehen solle (wenn einer sich ausdrücklich zum Raube, Morde usf. oder zur Möglichkeit von Verbrechen verdingt), mir, was Gewissenspflicht, religiöse Wahrheit sei usf., zu bestimmen und vorzuschreiben.“²⁸

Auch wenn Hegel in dieser Passage speziell von der *Unveräußerlichkeit* der betreffenden Rechte spricht – also davon, daß diese Rechte in der Hinsicht nicht zur Disposition des Rechtssubjekts stehen, daß es sie nicht wie ein Eigentumsobjekt an andere veräußern kann –, wird im Zusammenhang der weiteren zitierten Passagen doch deutlich, daß die Differenz zwischen veräußerbaren und unveräußerlichen Rechtstiteln zugleich eine kategoriale Differenz zwischen abwägbaren und unabwägbaren, einschränkbaren und unantastbaren Rechten markiert. Unabwägbare und unantastbar sind demnach alle diejenigen Rechte, die eine Person nicht in einem bloß partikularen und äußerlichen Aspekt ihres Subjekt-Seins betreffen, sondern im Ganzen ihres Subjekt-Seins. Dazu gehören sowohl das Recht auf Leben wie auch die Glaubens- und Gewissensfreiheit und nicht zuletzt das Recht, seitens des Rechtssystems überhaupt als Träger von Rechten und als Gleicher anerkannt zu sein. Abwägbare wären dagegen diejenigen Rechte, die sich lediglich auf Aspekte des Daseins der Subjektivität beziehen, die der Subjektivität selbst bereits äußer-

²⁷ Ebd. 111 f.

²⁸ Ebd. 141.

lich sind. Zu nennen wäre in diesem Zusammenhang in erster Linie das Eigentumsrecht, das das eigentliche Paradigma eines solchen „äußerlichen Rechts“ bildet, aber z.B. auch das Recht auf Freizügigkeit. Eben weil das Eigentumsrecht ein solches äußerliches Recht ist, kann es überhaupt in einzelne unverbundene Eigentumstitel auseinanderfallen. Diese Partikularität, die es – wie oben gesehen – allererst ermöglicht, daß eine Einschränkung des Eigentumsrechts nicht zugleich immer schon seine vollständige Negation darstellt, resultiert insofern aus dem Äußerlichkeitscharakter des Eigentums selbst. Das bedeutet dann aber wiederum, daß das Eigentumsrecht legitimerweise nur hinsichtlich einzelner Eigentumstitel abgewogen werden kann, und das auch nur, wo es in einer akuten Notlage in Konflikt mit einem unabwägbareren Recht steht. Eine vollständige Aufhebung des Eigentumsrechts, die darin bestünde, daß einem Subjekt die Fähigkeit abgesprochen würde, überhaupt Eigentümer zu sein, wäre demgegenüber unzulässig, da eine solche Aufhebung die Rechtssubjektivität des Betroffenen negieren würde.

Gerade anhand dieses Beispiels wird nun auch deutlich, daß die Differenz zwischen abwägbareren und unabwägbareren Rechten an das Prinzip der wechselseitigen subjektiven Anerkennung nicht von außen herangetragen wird, sondern sich aus der inneren Logik des Daseins der Freiheit selbst ergibt. Es wird hier also auch nicht ein konsequenzialistisches, auf Güter- und Interessenverrechnungen beruhendes Modell der Normativität dem deontologischen Normativitätsmodell der Anerkennungsrelation entgegengestellt. Vielmehr zeigen die hier angestellten Überlegungen in gewisser Weise erst, wie es überhaupt zum konsequenzialistischen Gedanken einer Verrechenbarkeit von Gütern und Interessen kommen kann und in welcher Hinsicht der Konsequenzialismus seine Berechtigung hat. Er hat sie nämlich genau da, wo Rechte und Güter selbst in der Weise äußerlich und partikular sind, daß sie *ihrem eigenen Wesen nach verrechenbar* sind. Falsch wird der Konsequenzialismus erst da, wo er die so gezogene Grenze überschreitet und versucht, das Prinzip der Verrechnung von Rechten und Gütern auch auf nichtäußerliche und nichtpartikuläre Rechte wie das Lebensrecht oder die Glaubensfreiheit anzuwenden.

Bei der so gewonnenen Differenzierung zwischen abwägbareren und unantastbaren Rechten handelt es sich demgemäß also gerade nicht um eine ihrerseits konsequenzialistisch begründete Differenzierung, die auf einer Hierarchisierung von Gütern, Interessen oder Präferenzen beruhen müßte. Eine derartige konsequenzialistische Hierarchisierung könnte als solche gerade keine Unabwägbarkeit begründen. Denn jeder Versuch, so etwas wie unabwägbarere Rechte oder Rechtspflichten auf der Grundlage von Güter- oder Präferenzhierarchien zu begründen, muß zwangsläufig scheitern, da im Rahmen einer solchen Begründung spätestens in den Fällen, in denen gleich hochrangige Güter einander entgegenstehen (das berühmte „Leben gegen Leben“), die Unabwägbarkeit aufgegeben werden müßte. Das ist aber nicht der Fall, wo eine Rekonstruktion unabwägbarer Rechte ohne Umweg über Güter oder Präferenzen aus der Dialektik des raumzeitlichen Daseins freier Subjektivität und der intersubjektiven Anerkennungsbeziehung entwickelt wird.

Es ist an dieser Stelle daher auch wichtig zu betonen, daß Hegels Überlegungen keineswegs – wie es noch bei Fichte scheinen konnte – auf eine Art „transzendente Güterhierarchisierung“ hinauslaufen, bei der das Leben deshalb über andere Güter gestellt würde, weil es die Voraussetzung der Freiheit und damit nicht zuletzt auch der Realisierung aller anderen Güter darstellt. Ginge es nämlich lediglich darum, das Leben als eine Art „höchstes Gut“ auszuzeichnen, so würden wir wieder in all die moralischen Dilemmata des Konsequentialismus zurückfallen, aus denen wir uns durch den Rekurs auf die anerkennungstheoretische Grundlegung der Normativität befreit haben. Wir könnten z.B. wieder nicht erklären, warum es unzulässig sein sollte, einen Menschen zu ermorden, wenn dadurch die Leben von fünf oder fünfzig Menschen gerettet werden könnten oder diese sogar ihrerseits vor der Ermordung durch einen Dritten bewahrt werden könnten. Wenn die hier vorgelegte Interpretation von Hegels Überlegungen demgegenüber richtig ist, so zielen diese vielmehr darauf ab, aus dem Anerkennungsprinzip als solchem heraus zwei unterschiedliche Gattungen bzw. Arten von Rechten gegeneinander abzugrenzen: Auf der einen Seite steht eine Gattung von Rechten, die von vorneherein nur eine veräußerlichte und quantifizierbare Seite von Personalität betreffen, so daß ihre partielle Aufhebung in bestimmten Fällen mit dem Anerkennungsprinzip vereinbar bleibt. Auf der anderen Seite aber steht eine Gattung von Rechten, deren situations- und folgenunabhängige Unbedingtheit bzw. Unabwägbarkeit vom Staat gewährleistet werden *muß*, da jede Verletzung eines solchen Rechts mit dem Anerkennungsprinzip prinzipiell unvereinbar ist.

Bibliographie

- Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret: „Modern Moral Philosophy“, in: *Philosophy* 33, No. 124 (1958), 1–19.
- Fichte, Johann Gottlieb: *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, Teil 1*, in: ders.: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Band I/3, hg. v. Reinhard Lauth und Hans Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966.
- *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, Teil 2*, in: ders.: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Band I/4, hg. v. Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky unter Mitwirkung von Richard Schottky, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, in: ders.: *Werke in 20 Bänden*, Band 7, hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a.M. 1986.
- Nagel, Thomas: *The View from Nowhere*, New York 1986.
- Nozick, Robert: *Anarchy, the State and Utopia*, New York 1974.
- Pawlik, Michael: *Der rechtfertigende Notstand. Zugleich ein Beitrag zum Problem strafrechtlicher Solidaritätspflichten*, Berlin/New York 2001.
- Scheffler, Samuel: *The Rejection of Consequentialism*, Oxford 1994.
- Williams, Bernard: „A Critique of Utilitarianism“, in: Smart, John J.C./Williams, Bernard: *Utilitarianism For and Against*, Cambridge 1973.

Metaphysik nach Kant

Jürgen Stolzenberg

I. Hegel über Metaphysik nach Kant

Wenn von *Metaphysik nach Kant* die Rede ist, ist zuerst an eine Bemerkung Hegels zu erinnern. Im Blick auf die Veränderungen, die die kritische Philosophie Immanuel Kants für die Philosophie seiner Zeit bewirkt habe, führt Hegel in der *Vorrede* zur ersten Auflage seiner *Wissenschaft der Logik* das Folgende aus:

„Dasjenige, was vor diesem Zeitraum *Metaphysik* hieß, ist, sozusagen, mit Stumpf und Stiel ausgerottet worden und aus der Reihe der Wissenschaften verschwunden. Wo lassen, oder wo dürfen sich Laute der vormaligen Ontologie, der rationalen Psychologie, der Kosmologie oder selbst gar der vormaligen natürlichen Theologie noch vernehmen lassen? Untersuchungen, zum Beispiel über die Immaterialität der Seele, über die mechanischen und die Endursachen, wo sollten sie noch ein Interesse finden? Auch die sonstigen Beweise vom Dasein Gottes werden nur historisch oder zum Behufe der Erbauung und Gemütshebung angeführt.“¹

Es ist klar, wovon hier die Rede ist: Es ist der durch Kants *Kritik der reinen Vernunft* herbeigeführte Sturz jenes Systems der Metaphysik, das Christian Wolff in seinen deutschen und lateinischen Schriften in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, dem Jahrhundert der Aufklärung, vorgelegt und zu europäischer Dominanz gebracht hatte. Den Sturz der Wolffschen Metaphysik und, wie Hegel es sieht, die Zeitenwende in der Geschichte der neuzeitlichen Metaphysik hatte Kant mit dem Nachweis herbeigeführt, daß Wolffs *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* – so der Titel seiner deutschen Metaphysik aus dem Jahre 1719² – zwar Gedanken sind, auf die die menschliche Vernunft in ihrem Bestreben nach abschließenden Erklärungen notwendig geführt wird, daß diesen Gedanken aber keine objektiv gültige Erkenntnis von wirklichen Gegenständen entspricht. Wirkliche Gegenstände der Erkenntnis sind Gegenstände der Erfahrung. Dieser Nachweis, daran sei hier nur erinnert, war Kant mit einer grundstürzenden Entdeckung gelungen. Sie bestand in der Einsicht, daß den vermeintlich analytischen Urteilen dieser Metaphysik über die Existenz Gottes, der Verfassung der Welt als ganzer und über die Unsterblichkeit der Seele

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Wissenschaft der Logik. 1. Band. Die objektive Logik* [= Logik]. Nürnberg 1812 (Nachdruck: Göttingen 1966), III f.

² Christian Wolff: *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*. Halle 1720 (Nachdruck: hg. v. Charles A. Corr: Hildesheim 2003 (GW, Abt. 1, Bd. 2).

des Menschen in Wahrheit ein anderer, bis dahin gänzlich unbekannter Urteilstyp zugrunde liegt, die von Kant sogenannten *synthetischen Urteile a priori*, Urteile, deren Wahrheit weder aus Erfahrungsdaten noch aus reiner Begriffsanalyse begründet werden kann. Kants eigentlich so zu nennende kritische Einsicht war es, daß diese Urteile, sofern sie Urteile über Gegenstände wie Gott, die Welt und die Seele des Menschen sind – Urteile also der vormaligen *metaphysica specialis* und ihrer Disziplinen der Rationalen Theologie, Kosmologie und Psychologie, und damit auch der Ontologie als *Prima Philosophia* –, daß diese Urteile als Erkenntnisurteile nicht gerechtfertigt werden können. Nur diejenigen synthetischen Urteile a priori können gerechtfertigt werden, die Bedingungen der Erfahrungserkenntnis sind. Das sind die „Grundsätze des reinen Verstandes“, deren prominentester bekanntlich das Kausalprinzip *Alle Veränderungen geschehen nach dem Verhältnis von Ursache und Wirkung* ist. Und so muß, wie Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* schreibt, „der stolze Name einer Ontologie, welche sich anmaßt, von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse a priori in einer systematischen Doktrin zu geben [...], dem bescheidenen, einer bloßen Analytik des Verstandes, Platz machen.“³ Kants kritische Analytik zeigt den Ursprung, den Umfang und die durch den Bereich der Erfahrung markierten Grenzen des menschlichen Verstandesgebrauchs auf. Das meint Hegel, wenn er im Rückblick von der mit Stumpf und Stiel ausgerotteten Metaphysik spricht. Die metaphysischen Fragen, die Kant am Ende der *Kritik der reinen Vernunft* der Philosophie vorlegt: „Ist ein Gott?“ und „Ist ein künftiges Leben?“ (B 831) sind und bleiben Fragen, die, wie Kant sich ausdrückt, das „Interesse der Menschheit“ (B 826) betreffen. Doch sind es Fragen, die nur „das praktische Interesse der reinen Vernunft“⁴ betreffen, von deren Gegenständen keine theoretische Erkenntnis möglich ist.

Hegels Diagnose seines eigenen, des nachkantischen Zeitalters, ist mit dem Hinweis auf Kants Destruktion der traditionellen Metaphysik indessen nicht erschöpft. Die Bilanz von Kants kritischer Philosophie hat in der Sicht Hegels noch eine andere, krisenhafte Seite. Es ist der Umstand, daß, wie Hegel es ausdrückt, „ein Volk seine Metaphysik verliert, wenn der mit seinem reinen Wesen sich beschäftigende Geist kein wirkliches Dasein mehr in demselben hat.“⁵ Darin sah Hegel die Krise seines Zeitalters und einen Skandal, den die Philosophie auszuräumen berufen ist.

Hegels Überzeugung war es, daß dies nicht in einem restaurativen Sinne, sondern nur auf dem Wege einer nochmaligen ‚Revolution der Denkart‘ zu gesche-

³ Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft* [= KrV], B 303, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften/Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin/Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin/New York 1900 ff. Im folgenden mit AA abgekürzt und mit Bandangabe in lateinischen Ziffern angegeben, hier: AA IV, Berlin 1903, 1–252; zitiert nach der Paginierung der ersten Originalausgabe aus dem Jahre 1781 (Ausgabe A) und nach der zweiten Originalausgabe aus dem Jahre 1787 (Ausgabe B).

⁴ I. Kant: *KrV*, B 831; vgl. dazu *KrV*, B 825.

⁵ G.W.F. Hegel: *Logik*, Vorrede, IV.

hen habe. Diese Revolution führte zu einer völlig neuen Begriffs- und Begründungsform, für die der bis heute umstrittene Titel der *Dialektik* steht. Ihr liegt die Überzeugung zugrunde, daß eine begründete Auskunft über die logischen Grundstrukturen dessen, was in Wahrheit wirklich ist, nur in einem Argumentationsgang gegeben werden kann, in dem das, was Hegel den *Gegensatz von Bewußtsein und Sein* bzw. von *Erkenntnis und ihrem Gegenstand* nennt, und den er nicht nur in der Wolffschen Metaphysik, sondern auch noch in der Philosophie Kants am Werke sah, daß dieser Gegensatz als konzeptioneller Rahmen für die Erkenntnis des in Wahrheit Wirklichen als prinzipiell unangemessen dargestellt und durch ein anderes Modell ersetzt werden muß, in dem dieser Gegensatz als ein internes Moment des Begriffs des Geistes verstanden werden kann. Dafür steht die Formel von der *Selbstbeziehung des Geistes in seiner Beziehung auf Anderes*. *Metaphysik* ist die Philosophie Hegels insofern, als sie die Wahrheit dieses Grundgedankens anhand einer Analyse des nicht-empirischen Begriffs des Geistes und mit Bezug auf alle Bereiche des Wirklichen unter Beweis zu stellen sucht. Hegels *Wissenschaft der Logik* entwickelt die kategorialen Grundlagen für die neue, die nachkantische Darstellung des mit seinem reinen Wesen sich beschäftigenden Geistes. Unter dieser Perspektive ist sie die Nachfolgedisziplin der Ontologie Christian Wolffs und der transzendentalen Logik Kants in einem. Doch war es bekanntlich nicht Hegel, sondern Fichte, der der Philosophie nach Kant zuerst das Programm gemacht hat. Was *Metaphysik nach Kant* heißt, ist somit zuerst im Rekurs auf die Philosophie Fichtes zu klären.

II. Metaphysik nach Kant als Geschichte des Selbstbewußtseins

Fichte, so läßt sich in einem ersten Zugriff sagen, sah es als die Aufgabe der Philosophie an, die Bedingungen, unter denen das Verhältnis von Bewußtsein und Gegenstand in theoretischer und praktischer Hinsicht begriffen werden kann, als Bedingungen der Selbsterkenntnis des Subjekts des Bewußtseins mit Bezug auf seine theoretischen und praktischen kognitiven Funktionen darzustellen. Das ist das Programm der von Fichte in seiner *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794/95 inaugurierten *pragmatischen Geschichte des menschlichen Geistes*.⁶ Mit ihm wird die Ontologie mit einer Metaphysik der Subjektivität ineins gesetzt. Sie soll auch die Grundlage der angewandten Disziplinen, wie der Moralphilosophie, der Philosophie des Rechts, der Religion und philosophischen Ästhetik sein.⁷ Dem Fichteschen Programm einer konstruktiven Geschichte des Geistes hat sich Schelling unter dem Titel einer *Geschichte des Selbstbewußtseins* angeschlossen, in die er auch die Philosophie der Natur und auch den Gang der Geschichte der Menschheit zu integrieren suchte. Dem Programm einer *Geschichte des Geistes* ist

⁶ Johann Gottlieb Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), in: *Johann Gottlieb Fichte. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* [= GA], Bd. I, 2, hg. v. R. Lauth u. a., Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, 364–365.

⁷ Vgl. J.G. Fichte: Über den Begriff der Wissenschaftslehre, §8, in: GA I, 2, 150–154.

auch, wenngleich unter grundsätzlich anderen, kritisch gegen Fichte und Schelling gewendeten Prämissen, Hegels Programm einer *Bildungsgeschichte des Bewußtseins* in Form einer Sequenz von „Gestalten des Bewusstseins“ verpflichtet, das er zuerst in seiner *Phänomenologie des Geistes* zu realisieren suchte. Hegels enzyklopädisches *System der Philosophie* schließlich ist die umfassend durchgeführte Idee einer *Geschichte des Geistes*. Damit ist sie zugleich die anspruchsvollste und avancierteste Realisierung der Metaphysik nach Kant. Was *Metaphysik nach Kant* heißt, soviel läßt sich schon jetzt sagen, ist somit hauptsächlich aus diesem Kernprogramm einer *Geschichte des Geistes* und den verschiedenen, polemisch modifizierten Formen seiner Realisierung zu begreifen. Mit der Verständigung über die systematischen Motive und die methodischen Grundlagen dieses Programms, mit der Übersicht über seine Durchführung und den Formen seiner Ausdifferenzierung, und schließlich mit der Frage nach dem systematischen Ertrag dieses Programms ist der Schlüssel zum Verständnis der klassischen deutschen Philosophie nach Kant an die Hand gegeben.

Dem entspricht eine ebenso komplexe wie attraktive Aufgabe. Zum einen ist das theoretische Profil einer gesamten Epoche in den Blick zu nehmen; zum anderen hat man sich die Züge dieses Profils in ihrer je spezifischen Linienführung verständlich zu machen. Hierbei geht es um die Einsicht in die Struktur des Netzwerks gleichsam der Argumentationen und Konzeptionen, das die Protagonisten der Philosophie nach Kant in der Durchführung dieses Programms aufgebaut haben, und es geht um die Analyse der argumentativen Schaltstellen, an denen sich die Linien kreuzen und in neue Theoriebereiche führen. Daß an diesen Schaltstellen auch die Argumente insbesondere Jacobis, aber auch Schlegels, Hardenbergs, Hölderlins sowie Jean Pauls zu berücksichtigen sind, ist eigens zu betonen. Ohne sie ist das theoretische Profil der Epoche gar nicht angemessen zu beschreiben und zu würdigen. Das sind die Aufgaben, die sich für die Verständigung über den Problemtitel einer *Metaphysik nach Kant* stellen. Davon kann im Folgenden nur ein sehr begrenzter Ausschnitt behandelt werden. Ich konzentriere mich zum einen auf die bereits angesprochenen methodologischen Grundlagen der nachkantischen Theoriebildung, zum anderen auf einen damit eng verbundenen, implizit polemisch geführten Argumentationsstrang, der von Fichte, Schelling und Hegel bestritten worden ist. Auch hier müssen die Überlegungen fragmentarisch und punktuell bleiben.⁸

⁸ Die folgenden Überlegungen nehmen in Teilen Bezug auf Vf.: „Geschichte des Selbstbewusstseins“. Reinhold – Fichte – Schelling, in: K. Ameriks/J. Stolzenberg (Hg.): *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, Bd. I, Berlin 2003, 93–113 und Vf.: „Geschichten des Selbstbewusstseins. Fichte – Schelling – Hegel“, in: B. Sandkaulen/V. Gerhardt/W. Jaeschke (Hg.): *Gestalten des Bewußtseins. Genealogisches Denken im Kontext Hegels*, Hamburg 2009, 27–49, sowie Vf.: „Von der Naturgeschichte des Geistes zur Geschichte des Selbstbewußtseins“, in: R. Langthaler/M. Hofer (Hg.): *Transzendentalphilosophie. Möglichkeiten und Grenzen, Wiener Jahrbuch für Philosophie*, Bd. XLIV/2012, 99–115. – Seit der Arbeit von Ulrich Claesges, *Geschichte des Selbstbewußtseins. Der Ursprung des spekulativen Problems in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794–95*, Den Haag

III. Naturgeschichte des Geistes und Geschichte des Bewußtseins

Bekannt, aber, mit Hegel zu sprechen, immer noch nicht hinreichend erkannt ist die These der Nachkantianer, allen voran Fichte und Schelling, die von Kant nicht gelieferten Prämissen seiner kritischen Philosophie nachgereicht und auf diese Weise die Philosophie Kants allererst in die Form eines zureichend begründeten Systems gebracht zu haben. Davon kann in Wahrheit keine Rede sein. Die Wahrheit ist, daß das, was vor allem Fichte und Schelling ebenso selbstbewußt wie werbewirksam als fehlende Prämissen der Philosophie Kants apostrophiert haben, Prinzipien eines völlig neuen Modells einer philosophischen Theorie sind, das mit den Prämissen von Kants Erkenntnistheorie unvereinbar ist. Dieses Modell ist die erwähnte Konstruktion einer Geschichte des menschlichen Geistes. Ihr bis heute kaum wahrgenommener theoriegeschichtlicher Ursprung ist in der Idee einer Naturgeschichte des Geistes zu sehen, die *Etienne Bonnot de Condillac* in seinem *Traité des sensations* von 1754 zum ersten Mal systematisch durchgeführt hat.⁹ Auf der Grundlage und im Ausgang von einer einfachen Sinneswahrnehmung suchte Condillac in Überbietung des Empirismus John Lockes und der ihn charakterisierenden Dualität von *sensation* und *reflection* alle kognitiven Fähigkeiten in einer einsinnigen progressiven Sequenz als Modifikationen dieser einfachen und ursprünglichen Sinneswahrnehmung zu entwickeln. Mit der von ihr ausgehenden, stufenförmig zu immer komplexeren Funktionen aufsteigenden und insofern genetisch angelegten Rekonstruktion der Bedingungen menschlichen Wissens verfolgte Condillac die Idee einer rationalistisch inspirierten deduktiven Wissenschaft des menschlichen Geistes, die zugleich als eine Erfahrungswissenschaft sollte gelten können.

1974 liegt keine weitere monographische Untersuchung zum Thema vor. Hingewiesen sei in diesem Zusammenhang auf die Beiträge von Ernst Behler: „Die Geschichte des Bewußtseins. Zur Vorgeschichte eines Hegelschen Themas“, in: *Hegel-Studien* 7 (1972), 169–216. Einen Überblick zur Thematik einer „Geschichte des Selbstbewußtseins“ findet sich bei Daniel Breazeale: „Die synthetische(n) Methode(n) des Philosophierens. Kantische Fragen, Fichtesche Antworten“, in: J. Stolzenberg (Hg.): *Kant und der Frühidealismus*, Hamburg 2007, 81–102, bes. 90, Fn. 28; und ders., Fichte’s Conception of Philosophy as a „Pragmatic History of the Human Mind“ and the Contributions of Kant, Platner, and Maimon, in: *Journal of the History of Ideas* 62 (2001), 685–703. Vgl. ferner Klaus Düsing: Strukturmodelle des Selbstbewußtseins. Ein systematischer Entwurf, in: *Fichte-Studien* 7 (1995), 7–26 und ders., *Selbstbewußtseinsmodelle: moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität*, München 1997.

⁹ Étienne Bonnot de Condillac: *Abhandlung über die Empfindungen*. Auf der Grundlage der Übers. v. E. Johnson, neu bearb., mit Einleitung, Anmerkungen und Literaturhinweisen vers. u. hg. v. L. Kreimendahl, Hamburg 1983. Eine systematisch orientierte Darstellung des sensualistischen Ansatzes Condillacs bietet Lorenz Krüger: *Der Begriff des Empirismus. Erkenntnistheoretische Studien am Beispiel John Lockes*, Berlin/New York 1973, 56–68, sowie die Einleitung der oben genannten Edition der Abhandlung Condillacs von L. Kreimendahl, XXVI–XXXVIII.

Es ist hier nicht der Ort, der durchaus problematischen Durchführung dieser Idee nachzugehen, für die Condillac im übrigen das Modell einer Marmorstatue wählt, die unter Anspielung auf das *Pygmalion*-Motiv dadurch gleichsam zum Leben erweckt wird, daß ihr sukzessiv die fünf Sinne und die daraus abgeleiteten kognitiven Fähigkeiten andemonstriert werden. Für den vorliegenden Zusammenhang ist etwas anderes von Bedeutung. Condillacs Entwurf einer Naturgeschichte des menschlichen Geistes steht mit dem aufklärerischen Programm einer genealogischen Naturgeschichte und dem durch sie repräsentierten innovativen und überaus wirkungsmächtigen Modell von Wissenschaft in engster sachlicher Verbindung. Gemeint ist der komplexe Wandel von der klassischen, seit der Antike überlieferten statisch-klassifikatorischen Naturgeschichte zu einer entwicklungs-geschichtlichen Naturwissenschaft, der sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts als Reaktion auf den immer reicher und komplexer werdenden Informationsbestand abzeichnet und auf vielfältige Weise nahezu alle Wissensbereiche erfaßt.¹⁰ Dieser für das Selbstverständnis der Moderne überaus folgenreiche wissenschaftshistorische Umbruch und der damit verbundene methodologische Paradigmenwechsel ist der theoriegeschichtliche Hintergrund, vor dem Condillacs Entwurf einer genetischen Naturgeschichte des Geistes zu sehen ist.

Das ist das eine. Das andere betrifft die Formation einer Metaphysik nach Kant. Denn offenkundig ist es dieses Modell einer genetischen Naturgeschichte des Geistes, das Fichte, wenngleich auf eine im Wortsinne prinzipiell verschiedene Weise, als erster zur methodologischen Grundlage seines Entwurfs einer philosophischen Theorie machte, die nach Kant als Wissenschaft soll auftreten können. Als systematisch entscheidend erweist sich hier vor allem die begründungstheoretische Konzeption. Mit der Idee, den erkenntnistheoretischen Dualismus von *sensation* und *reflection* des Lockeschen Empirismus durch einen sensualistisch begründeten Monismus zu überwinden und Lockes Empirismus dadurch allererst die Form einer systematisch verfahrenen, aus einem obersten Prinzip deduktiv zu entfaltenden Wissenschaft zu geben, verhält sich Condillac begründungstheoretisch zu Locke wie der frühe Fichte, vermittelt über Karl Leonhard Reinholds Kant-kritisches Unternehmen einer monistischen Elementarphilosophie, zu Kant.¹¹ Im Rückgriff auf die eine und einheitliche *vis repraesentativa* Christian Wolffs hatte Reinhold das menschliche Vorstellungsvermögen zur Grundlage seiner neuen Theorie des Bewußtseins gemacht. Von ihr ausgehend sollten die Kantischen Dualismen von

¹⁰ Den Wandel von der klassifikatorischen Naturgeschichte zur entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung der Natur in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts hat Wolf Lepenies zum Thema seiner Untersuchung gemacht. Vgl. Wolf Lepenies: *Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. 1978.

¹¹ Eine Skizze einer Geschichte des Selbstbewusstseins in der Philosophie nach Kant findet sich zuerst in K. L. Reinholds *Theorie des Selbstbewusstseins in seinem Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (1789). Vgl. hierzu Vf.: „Selbstbewusstsein – Ein Problem der Philosophie nach Kant. Reinhold – Hölderlin – Fichte“, in: *Revue Internationale de Philosophie* 3, 197 (1996), 461–482.

Anschauung und Verstand, Form und Materie, Ding-an-sich und Erscheinung und andere überwunden werden. Darüber hinaus sollten alle Grundbestimmungen der Kantischen Philosophie in einen einheitlichen deduktiven Zusammenhang gebracht werden, aus dem ihre jeweilige Bedeutung und ihre erkenntnistheoretische Funktion eindeutig zu erschließen sein sollten. Dem vorstellungstheoretischen Fundament Reinholds, dem sogenannten *Satz des Bewußtseins*,¹² den Reinhold als Ausdruck einer *Tatsache des Bewußtseins* verstand, ordnete Fichte das Prinzip der nicht mehr vorstellungstheoretisch zu beschreibenden *Tathandlung* des Ich und das System der Grundsätze vor. Daraus sollten die Möglichkeit einer bewußten Vorstellung und deren Gegenstandsbezug und damit das, wovon Reinhold als einer Tatsache des Bewußtseins ausgegangen war, allererst zureichend begründet werden.

Aber, und das ist entscheidend, weder in der Philosophie Reinholds, und noch viel weniger in der Philosophie Kants ist die Idee einer alle kognitiven Funktionen umfassenden *Geschichte des menschlichen Geistes* vorgesehen, die Fichte in seiner frühen Wissenschaftslehre zu seiner Domäne gemacht hat. Nicht Reinhold und auch nicht Kant sind somit die Adressen, von der sich die Fichtesche Idee einer *pragmatischen Geschichte des menschlichen Geistes* der Sache nach herschreibt. Diese Adressen hat man in den Entwürfen der Begründung einer aus einem obersten Prinzip systematisch durchgeführten Naturgeschichte des menschlichen Geistes zu sehen, unter denen Condillacs *Traité* der prominenteste und wirkungsmächtigste Entwurf ist. Auf die verwandten Konzeptionen *Charles Bonnets* und *Denis Diderots*¹³ sowie insbesondere auf *Johann Gottfried Herders* ebenfalls sensualistisch orientierte Darstellung einer Entwicklungsgeschichte des menschlichen Bewußtseins vom Reiz über die Einbildungskraft bis hin zum Wollen und Denken in seiner Schrift *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*¹⁴ von 1775, und auch auf die von *Ernst Platner* vertretene Konzeption einer Geschichte des Bewußtseins kann ich hier nur hinweisen.¹⁵ Der Weg von Kant zu Fichte, die erste

¹² Reinholds Satz des Bewusstseins lautet bekanntlich: „Im Bewusstsein wird die Vorstellung durch das Subjekt von Subjekt und Objekt unterschieden und auf beide bezogen“ (K. L. Reinhold: *Neue Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie*, in: *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*. Erster Band das Fundament der Elementarphilosophie betreffend, Jena 1790, 165 ff., hier: 167).

¹³ Vgl. Charles Bonnet: *Essai analytique sur les facultés de l'âme*, Kopenhagen 1760 (Réédition Hildesheim/New York: Olms 1973); Denis Diderot: *Lettre sur les Sourds et Muets* (1751), in: *Ouvres Complètes de Diderot*, Bd. I, Paris 1876, 352 ff.; vgl. auch G.-L. Leclerc de Buffon: *Histoire Naturelle, Générale et Particulière*, Bd. 3, Paris 1749, 364; zu Entwürfen einer Geschichte des Bewusstseins im 18. Jahrhundert vgl. Ernst Behler: „Die Geschichte des Bewußtseins. Zur Vorgeschichte eines Hegelschen Themas“, in: *Hegel-Studien* 7 (1972), 169–216, hier: 190–197.

¹⁴ Johann Gottfried Herder: *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele, Bemerkungen und Träume*, in: *Sämtliche Werke* (in 33 Bänden), hg. v. B. Suphan, Berlin 1877–1913, Bd. V, 169–235.

¹⁵ Nachdruck von Ernst Platners Philosophische Aphorismen, Leipzig 1793, in: Fichte, GA, Supplement zu Nachgelassene Schriften, Bd. 4.

Etappe gleichsam auf dem Wege, den die Metaphysik nach Kant eingeschlagen hat, führt somit nicht allein, wie es bisher gesehen worden ist, über Reinholds Elementarphilosophie, Gottlob Ernst Schulzes Reinhold-Kritik und die durch Leibniz inspirierte Kant-Kritik Salomon Maimons, sondern ganz entscheidend über die Rezeption des neuen Modells einer Naturgeschichte des menschlichen Geistes.

IV. Fichtes Projekt einer pragmatischen Geschichte des menschlichen Geistes

Vor diesem wissenschaftshistorischen bzw. wissenschaftstheoretischen Hintergrund muß Fichtes innovatives Projekt einer Geschichte des menschlichen Geistes im Wortsinne als revolutionär erscheinen. An die Stelle der fiktiven, toten Statue Condillac's, der auf sensualistischer Grundlage gleichsam Zug um Zug Leben eingehaucht wird, tritt das aktive, seiner selbst bewusste Ich, das mit seiner Selbstgewißheit auch die Gewißheit seiner Existenz hervorbringt und, weil es allen Gehalten, von denen Bewußtsein vorliegt, invariant zugrunde liegt, zum Fundament der Theorie des menschlichen Geistes gemacht wird. Dem schloß sich der frühe Schelling, wenngleich, wie zu sehen sein wird, nicht ohne Vorbehalt, an.

Fichtes Hauptargument für eine metaphysische Theorie der Subjektivität und gegen alle Formen einer empiristischen Theorie des Geistes läßt sich aus dem Begriff des Wissens ableiten. Die Objektivität von Wissen in einem strengen Sinne – und nur darum kann es in der Philosophie gehen, wie Fichte nicht nur mit Kant annimmt – kann nicht auf empirische, sondern nur auf apriorische Weise begründet werden. Nun gibt es ein apriorisches Prinzip, das aufgrund seiner logischen Verfassung auf zweifelsfreie Weise exemplifiziert, was Objektivität von Wissen in einem strengen Sinne heißt, und das ist das Prinzip des Selbstbewußtseins.¹⁶ Von ihm aus müssen daher auch diejenigen kognitiven Funktionen begründet werden, die für objektiv gültiges Wissen konstitutiv sind. Entscheidend für die Methode und den Gang der frühen Wissenschaftslehre ist die Idee Fichtes, daß die epistemischen Funktionen von dem epistemischen Subjekt selber, aus der Perspektive der ersten Person, als seine ihm wesentlich zukommenden Leistungen begriffen werden, denn es selber ist das Subjekt alles Wissens. Präzisierend muß man da-

¹⁶ Dass es diese Idee war, die Fichte von Anfang zur sachlichen und methodologischen Grundlage seiner Philosophie gemacht hat, zeigt das Manuskript der *Eigenen Meditationen über Elementarphilosophie* von 1793/94, das bekanntlich die Wissenschaftslehre in statu nascendi enthält. Hier hat Fichte den Begriff des Ich u. a. als Darstellungskraft bezeichnet bzw. als Handlung, „sich selbst im Daseyn [zu] setzen“ (vgl. Fichte, GA II, 3, 89). Einen Begriff darstellen, heißt Kant zufolge, einem Begriff die ihm korrespondierende Anschauung geben, die sich auf den Gegenstand dieses Begriffs bezieht (vgl. u. a. Kant, AA XX, 325). Diese Bedeutung des Begriffs der Darstellung macht sich Fichte zu eigen. Denn für den Gedanken Ich gilt, dass er seinen Gegenstand durch seinen Vollzug realisiert; deswegen ist das Ich als Darstellung bzw. Darstellungskraft zu bezeichnen. Vgl. hierzu Vf.: *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Seine Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1794/94 bis 1801/02*, Stuttgart 1986, 101 ff.

her sagen, daß es die Geschichte seines eigenen Begriffs genau dadurch schreibt, daß es sie in der Form einer philosophischen Theorie konstruiert, deren Autor und Gegenstand es selber ist. Weil die Funktionen des Geistes seine eigenen wesentlichen Bestimmungen sind, konstruiert es auf diese Weise den Begriff seiner selbst. Er ist das Ziel der Geschichte des Selbstbewußtseins, dessen Historiograph das seiner selbst bewusste epistemische Subjekt, das Ich ist. Seine wesentlichen Bestimmungen sind die notwendigen *Bedingungen des Selbstbewußtseins*, und dies ist denn auch der Ausdruck, den Fichte und mit ihm Schelling in eben diesem Sinne verwenden. Nicht eine Naturgeschichte des Geistes, die von evidenten Tatsachen des Bewußtseins ausgeht, sondern eine aus dem Begriff des Ich begründete konstruktive Theorie kognitiver Fähigkeiten als notwendiger Bedingungen des Selbstbewußtseins ist daher diejenige Theorie, die allein geeignet sein kann, die Objektivität des Wissens zureichend zu begründen. So läßt sich das gegen allen Empirismus und Sensualismus, gegen Reinhold und auch gegen Kant gerichtete Fichtesche Argument für das Programm einer Geschichte des Selbstbewußtseins im Umriß skizzieren. Was heißt das konkret? Wie wird dieses Programm realisiert? Und wie verhalten sich dazu die Konzeptionen Schellings und Hegels?

Die Perspektive der ersten Person, unter der das Subjekt des Bewußtseins zum Historiographen der Geschichte seines Begriffs wird, findet sich in Fichtes früher Wissenschaftslehre dahingehend formuliert, daß das Ich, so Fichte, sich nicht „für irgendeine Intelligenz außer ihm, sondern vielmehr „für sich selbst setzen [soll].“¹⁷ Daraus folgt unmittelbar das methodologische Postulat, daß das „das Ich, so gewiß es ein Ich ist, [...] das Prinzip in sich haben [soll], über sich selbst zu reflektieren.“¹⁸ Über sich selbst reflektieren, das heißt nichts anderes, als daß das epistemische Subjekt seine kognitiven Funktionen nunmehr von sich aus, aus der Perspektive der ersten Person, als die ihm wesentlich zukommenden Prädikate darstellen und sich zuschreiben soll. Das ist der Sinn der Erklärung, daß es darüber reflektieren soll, „ob es alle Realität habe“. „Alle Realität“ meint die Gesamtheit seiner es qualifizierenden sachhaltigen und insofern *real* zu nennenden Prädikate. Sie bezeichnen die kognitiven Funktionen, durch die das Subjekt des Bewußtseins sich in theoretischer und praktischer Hinsicht auf die Welt der Erfahrung bezieht.

Der erste und hier auch nur zu thematisierende Schritt im Gang der Durchführung des Fichteschen Projekts einer Geschichte des Selbstbewußtseins besteht darin, diejenige begriffliche Bedingung namhaft zu machen, unter der das Ich seine ursprüngliche Aktivität, durch die es sich selber konstituiert und die im Satz „Ich bin“ bzw. durch die ihm zugrundeliegende „Tathandlung“ zum Ausdruck gebracht wird, zu einem begrifflich bestimmten Gegenstand seiner Reflexion machen und sich selber zuschreiben kann. Das ist im Gehalt des Satzes „Ich bin“ als solchen nicht enthalten. Das Ich des ersten Grundsatzes hat, so Fichte, kein Prädikat und kann, dem Kantischen „Ich denke“ vergleichbar, aufgrund seiner Funktion, oberste

¹⁷ J.G. Fichte, GA I, 2, 406–407.

¹⁸ Ebd.

Bedingung aller Prädikation und Selbstzuschreibung zu sein, auch keins haben.¹⁹ Insofern ist es wie das Kantische *Ich denke* an Inhalt gänzlich leer.²⁰ Dies ist indessen nur die eine, begründungstheoretische Seite. Die andere, systemlogische Seite ist die These Fichtes, daß das Ich aufgrund der ihm von Haus aus zukommenden Fähigkeit, „über sich selbst zu reflektieren“, sich zum Gegenstand der Reflexion machen kann. Und hierbei erscheint der Begriff eines „Strebens nach Kausalität überhaupt“²¹ als das logisch erste, inhaltlich bestimmte reale Prädikat, das sich das Ich im Zuge der genetischen Konstruktion seines Selbstbewußtseins zuschreibt. Fichtes weitere These ist es, daß der deskriptive Gehalt dieses Prädikats eben diejenige Tätigkeit ist, durch die es sich selber ursprünglich konstituiert. Wie ist das zu verstehen?

Fichtes Argument lautet kurzgefaßt wie folgt. Die Tatsache, daß das Ich sich einer spontanen Tätigkeit verdankt, durch die es sich nicht nur als etwas Reales sondern zugleich als oberstes Prinzip aller Realitätssetzung konstituiert, erlaubt es, die epistemische Funktion dieser Tätigkeit als eine ins Unendliche gehende Intentionalität sachhaltigen Bestimmens zu beschreiben. Gemeint ist die Tendenz, die kognitiven Funktionen, unter denen ein sachhaltiges Bestimmen möglich ist, auf prinzipiell unabschließbare Weise in der Welt der Erfahrung anzuwenden, sei es auf theoretische, sei es auf praktische Weise. Soll dieser Tätigkeitssinn nun als Gehalt eines Begriffs gedacht werden, der als Prädikat in einem Urteil des Ich über sich selbst verwendet werden kann, dann muß dieser Gehalt trivialerweise den formalen Charakter logischer Bestimmtheit aufweisen. Was also ist der Begriff, unter dem diese offene und insofern hinsichtlich ihrer gegenständlichen Korrelate

¹⁹ Siehe J.G. Fichte, GA, I, 2, 267–282, bsd. 274 f.

²⁰ Diese inhaltliche Leere hatte die Kritik und gar den Spott der Zeitgenossen über das Fichtesche ‚Ich-Gespenst‘ auf sich gezogen. So spottete Friedrich Heinrich Jacobi über „mein leer und reines, nackt und bloßes Ich“, das ihm schließlich als ein „Gespenst“, ein „Nichts der Realität“ erschien. (Jacobi an Fichte, Hamburg 1799, 35) Und auch für Kant sah das Fichtesche Ich bekanntlich „wie eine Art Gespenst“ aus, „was, wenn man es gehascht zu haben glaubt, man keinen Gegenstand, sondern immer nur sich selbst, u. zwar hievon auch nur die Hand, die darnach hascht, vor sich findet. – Das bloße Selbstbewusstsein“, so faßt Kant seinen Eindruck zusammen, „u. zwar nur der Gedankenform nach, ohne Stoff, folglich ohne daß die Reflexion darüber etwas vor sich hat, worauf es angewandt werden könne [...], macht einen wunderlichen Eindruck auf den Leser“ (AA XII, 240/241; Brief Nr. 805 an Johann Heinrich Tieftrunk vom 5. April 1798). Demgegenüber tritt Fichte mit der Darstellung der Geschichte des Selbstbewußtseins den Beweis durch die Tat an, daß das Ich höchst real ist und daß es seine realen, und das heißt, ihm wesentlich zukommenden Prädikate aus eigener Kraft darzustellen in der Lage ist. Daß Fichte mit dieser Konzeption sehr wahrscheinlich auf Bedenken und Einwände reagiert, die von Hörern bzw. Lesern seiner Vorlesungen in Jena, unter ihnen Hölderlin, mit Bezug auf den Begriff des Ich im Satz „Ich bin“ unter dem Titel eines „Transzendentismus“ vorgebracht worden sind, hat Violetta Waibel gezeigt. Vgl. Violetta Waibel: *Hölderlin und Fichte. 1794–1800*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2000.

²¹ Fichte, GA, I, 2, 408, vgl. GA I, 2, 410; GA I, 2, 406–407.

unbestimmte Intentionalität sachhaltigen Bestimmens gedacht werden kann, und wie kann er aus der erstpersionalen Perspektive gebildet und begründet werden?

Hier kommt das berühmte Anstoßtheorem ins Spiel. Mit ihm wird die Möglichkeit einer dem Ich erscheinenden formalen Anzeige auf eine von ihm unabhängig existierende Welt der Erfahrung erklärt. Im vorliegenden Zusammenhang übernimmt das Anstoßtheorem darüber hinaus die Funktion zu erklären, auf welche Weise jene ins Unendliche gerichtete Intentionalität sachhaltigen Bestimmens durch den Horizont einer Welt zwar begrenzt wird, dabei aber nicht aufgehoben wird, sondern „in sich selbst zurückgetrieben“²² und auf diese Weise dem Ich *als* eine ins Unendliche gerichtete Intentionalität rational *faßbar* werden soll.

Zu fragen ist, auf welche Weise der epistemische Zustand des Ich, der dieser Situation entspricht, aus der Perspektive des Ich begrifflich beschrieben werden kann. Er läßt sich als das Bewußtsein einer spezifischen Intentionalität beschreiben. Sie besteht darin, die Grenzen, die durch den Bezug auf die Welt der Erfahrung gesetzt sind und die durch den Anstoß für das Ich wahrnehmbar werden, im Zuge sachhaltigen Bestimmens sowohl anzuerkennen als auch auf neue Horizonte hin gleichsam ins Unendliche zu überschreiten. Daß dies geschieht bzw. geschehen kann, wird dem Ich somit allererst dadurch faßlich, daß es die Grenzen, die die Welt der Erfahrung ihm setzt, wahrnimmt und zugleich zu überwinden sucht. Da das Subjekt der Ursprung dieser so gefaßten intentionalen Tätigkeit ist, deren Korrelat die sachhaltige Bestimmung der Welt der Erfahrung ist, kann sie unter dem Begriff eines *unendlichen Strebens nach Kausalität überhaupt* beschrieben und ihm selber zugeschrieben werden.

Hier liegt ein Einwand nahe. Es ist gar nicht einzusehen, auf welche Weise das Subjekt des Bewußtseins die durch den Anstoß reflektierte Tätigkeit als *seine eigene*, ihm selber wesentlich zukommende Tätigkeit begreifen und unter jenem Begriff eines Strebens nach Kausalität sich zuschreiben kann. Dies ist deswegen nicht einzusehen, weil der Grund der Begrenzung und Endlichkeit der Tätigkeit gar nicht im Subjekt selber, sondern außer ihm liegt und ihm somit epistemisch gar nicht verfügbar ist. Daher wird es die durch den Anstoß begrenzte bzw. hinsichtlich ihrer intentionalen Richtung reflektierte Tätigkeit nur als ein äußeres, ihm fremdartig erscheinendes Widerfahrnis registrieren können und sozusagen gar nicht auf den Gedanken kommen, daß dies in Wahrheit seine eigene, ihm wesentlich zugehörige Tätigkeit ist, die ihm nur auf eine spezifisch bestimmte Weise erscheint, die sich durch jenen Begriff des Strebens nach Kausalität ausdrücken läßt. Zwar ist durch das Anstoßtheorem plausibel gemacht, wie, so Fichte, „etwas in ihm [dem Ich] sein könne, was nicht durch dasselbe gesetzt sei“²³, denn die Begrenzung seiner Tätigkeit muß es auf eine externe Ursache zurückführen, die ihm als solche aber gar nicht bekannt und erkennbar ist. Doch ist damit nicht erklärt, was das Ziel der Argumentation ist, nämlich die Möglichkeit des Bewußtseins,

²² J.G. Fichte, GA I, 2, 408.

²³ Ebd. 409.

daß die durch den Anstoß eingeschränkte Tätigkeit doch nur die *eigene*, dem Ich selber wesentlich zukommende Tätigkeit ist, die ihm im Modus jenes Strebens erscheint und begrifflich bestimmbar ist. Daher bleibt das Ich mit dieser Erklärung des Zustandekommens der ersten Bedingung seines Selbstbewußtseins doch noch ein Gegenstand ‚für eine Intelligenz außer ihm‘.

Dieser Einwand ist nicht nur für Fichtes frühe Konzeption einer Metaphysik der Subjektivität entscheidend. Mit diesem Einwand ist eine jener argumentativen Schaltstellen im Netzwerk der Philosophie nach Kant identifiziert, von denen eingangs die Rede war. Es war nämlich Schelling, der diesen Einwand, wenngleich implizit, in seinem Entwurf einer *Geschichte des Selbstbewußtseins* im *System des transzendentalen Idealismus* von 1800²⁴ offenkundig an die Adresse Fichtes gerichtet hat.

V. Schellings Fichte-Kritik und das Projekt einer Geschichte des Selbstbewußtseins

Wie Fichte versteht Schelling das Ich als „ursprünglich unendliche Tätigkeit“ und deswegen als „Grund – und Inbegriff aller Realität“²⁵, und daher ist mit Fichte auch das Postulat der Selbstreflexion als Postulat einer Reflexion des Ich darüber zu verstehen, ob und auf welche Weise ihm alle Realität zukomme. Damit befinden sich Fichte und Schelling in einer denkbar engen theoretischen Konstellation. Schellings Entwurf einer *Geschichte des Selbstbewußtseins* setzt im *System des transzendentalen Idealismus* der Sache nach an eben der Stelle an, die in Fichtes Wissenschaftslehre durch das zitierte Reflexionspostulat markiert ist.²⁶

Der eben vorgetragene Einwand ist nun in Schellings offenkundig polemisch gemeinter Bemerkung präsent, daß „das Entgegengesetzte (das Nicht-Ich) [...] nicht wieder der Erklärungsgrund [der] Handlung sein [könne], wodurch das Ich *für sich selbst* endlich wird.“²⁷ Für sich endlich wird es, indem es einen bestimmten Begriff, den es als Prädikat in einem Urteil verwendet, das sich auf eine spezifische Verfassung seiner Tätigkeit bezieht, auf sich selbst anwendet. Eine Konzeption, in der die Sphäre des Nicht-Ich der Erklärungsgrund der gesuchten Handlung ist, das ist nun Schellings Argument, „erklärt die Begrenzung des Ich nur so, wie sich die [Begrenzung] eines *Objekts* erklären läßt, [...], nicht aber [wie es gefordert ist] ein *Wissen um dieselbe*.“ Und weiter heißt es mit offenkundigem Bezug auf Fichtes Formulierung des erstpersionalen Reflexionspostulats: „Das Ich soll eingeschränkt

²⁴ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *System des transzendentalen Idealismus* [= System], mit einer Einleitung von W. Schulz, hg. v. H. D. Brandt/P. Müller, Hamburg 1992.

²⁵ „Ist das Ich ursprünglich unendliche Tätigkeit, so ist es auch Grund – und Inbegriff aller Realität.“ (Schelling, System, 50)

²⁶ Von der Differenz Schelling – Fichte, die sich aus Schellings Entwurf einer Philosophie der Natur ergibt, soll und kann hier abgesehen werden.

²⁷ Ebd. 51 (Hvh. v. V.).

werden, ohne daß es aufhöre, Ich zu sein, d.h. nicht für ein Anschauendes außer ihm, sondern *für sich selbst*.²⁸

Dies läßt sich in der Sicht Schellings nur dadurch erklären, daß der Akt der erstpersonalen Reflexion den Grund der Begrenzung in sich selbst enthält. Das bedeutet, und das ist Schellings implizite fichtekritische Pointe, daß dieser Akt von vorneherein als *Einheit* der Handlung des Setzens und des Entgegengesetzens gedacht werden muß: „Im Begriff des Setzens“, so faßt Schelling die Konklusion seines Einwandes zusammen, „wird [...] notwendig auch der Begriff eines Entgegengesetzens gedacht, also in der Handlung des Selbstsetzens auch die eines Setzens von Etwas, was dem Ich entgegengesetzt ist.“²⁹ Das bedeutet, und damit spitzt Schelling die hier vorhandene Paradoxie im Bewußtsein ihrer logischen Unzuträglichkeit zu, das das Ich „sich selbst als begrenzt setzt, die Begrenzung selbst hervorbringt [...], ohne daß es aufhöre, unbegrenzt zu sein. Es fragt sich, wie dies denkbar sei.“³⁰

Das fragt sich in der Tat. Schellings diesbezügliche Überlegungen führen zu der Konzeption einer wechselseitigen Voraussetzung der an sich unbegrenzten Intentionalität und der von dem Ich selber geleisteten Begrenzung, deren Einheit sodann mit dem Fichteschen Begriff des Strebens bezeichnet wird. Die Frage, welche *interne* Eigenschaft des Ich als Grund einer solchen Begrenzung angegeben werden kann, wird damit nicht beantwortet. Schellings These ist es, daß eine positive Antwort nicht möglich ist und auch nicht eingefordert werden kann. Offenbar mit Hölderlin und der von ihm geprägten Formel eines „ursprünglichen Widerstreit[s] im Geiste“, der, so Hölderlin, ein „Streben nach Absolutem und Streben nach Begrenzung“ ist, geht Schelling vielmehr von einem ursprünglichen, nicht weiter reduzierbaren und auch von ihm selber so genannten ursprünglichen „Streit entgegengesetzter Richtungen“ aus.³¹

²⁸ Ebd. 52.

²⁹ Ebd. 51.

³⁰ Ebd. 52.

³¹ Hölderlins Konzeption eines „allgemeinen Widerstreits im Menschen“, ein „Streben nach Absolutem und Streben nach Begrenzung“ (siehe V. Waibel, *Hölderlin und Fichte. 1794–1800*, Paderborn u.a. 2000, 163–175, hier: 166) hat Schelling vermutlich aus Gesprächen mit Hölderlin aufgenommen, wie sich anhand der Entstehung von Schellings Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kritizismus zeigen ließe: Die Formel vom „ursprünglichen Widerstreit im Geiste“ tritt hier zum ersten Mal im 3. Brief auf, der nach der Begegnung mit Hölderlin entstanden ist. Verbunden mit dem Fichteschen Konzept der Einbildungskraft und deren Funktion der Vereinigung entgegengesetzter Bestimmungen hat Schelling sie zur Grundlage seines Entwurfs einer Geschichte des Selbstbewußtseins gemacht. Das belegt Schellings Schrift *Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur von 1797*, die der erste Entwurf des Systems von 1800 und der dort schon so genannten Geschichte des Selbstbewußtseins ist (vgl. Schelling, *Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur*, in: Schelling, *Werke*. Hist.-krit. Ausgabe. Im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. v. H. M. Baumgartner u.a., Stuttgart 1976 ff., hier: Bd. I, 4, 57–190) So darf Hölderlin sehr wahrscheinlich nicht nur für die Idee des Primats der Kunst vor der Philosophie, sondern auch

Die zweite Antwort ist weniger naheliegend. Mit ihr beginnt eine neue Geschichte des Selbstbewußtseins, Schellings Geschichte. Der ursprüngliche Widerstreit im Geiste kann Schelling zufolge nicht „in einer einzigen Handlung, sondern nur in einer unendlichen Reihe von Handlungen“³² aufgelöst werden. Dem würde allerdings eine nicht zu erreichende Einsicht in den Gesamtzusammenhang der Welt entsprechen. Daraus ergibt sich der von Fichte sogenannte *pragmatische* Charakter der Geschichtsschreibung. Denn nur diejenigen Handlungen können dargestellt werden, die, so drückt es Schelling aus, „in der *Geschichte des Selbstbewußtseins* gleichsam Epoche machen“.³³ Dies sind die generischen Handlungen, die den kognitiven Funktionen zugrundeliegen, deren Begriffe als je verschiedene, wiewgleich unzureichende Formen des Ausgleichs jenes Widerstreits fungieren. Sie sind die Bedingungen, unter denen das Subjekt des Bewußtseins einen Begriff von sich selbst erzeugen und damit für sich selber objektiv werden soll. Was das heißt, wird indessen erst am Ende der Geschichte deutlich. Dasjenige Objekt nämlich, mit Bezug auf das das Ich sich selbst sozusagen restlos gegenständlich wird, ist ein vom Genie produziertes *Kunstwerk*. Im Kunstwerk ist unter den Bedingungen der Endlichkeit eine Totalität an Realitätsgehalt repräsentiert, in dem das Ich, einschließlich seiner ihm verborgenen bzw. Unbewußten Naturkräfte, sich selbst zum Objekt wird.³⁴ Das ist die eigentliche Botschaft von Schellings *Geschichte des Selbstbewußtseins* im *System des transzendentalen Idealismus*: Der Gang dieser Geschichte endet mit der Einsicht, daß die Konstruktion einer Theorie des Selbstbewußtseins in Wahrheit die Konstruktion eines logisch-begrifflich prinzipiell nicht Konstruierbaren ist. Die Domäne, in der das Ich sich auf eine seinem Begriff angemessene Weise darstellen und das heißt, sich selbst objektiv werden kann und damit allererst ein zureichendes Verständnis von sich selber gewinnen kann, diese Domäne ist nicht die Philosophie, sondern die Kunst. Geht man davon aus, die einschlägigen literarischen Quellen sprechen dafür, daß Schelling mit seiner Konzeption eines ursprünglichen Widerstreits im Ich jene nahezu gleichlautende Idee Hölderlins in der skizzierten Weise aufgenommen hat –, die Hölderlin übrigens, wie einem Brief an den Bruder aus dem Jahre 1796 zu entnehmen ist, seinerseits zur Grundlage einer genetischen Theorie „allgemeiner Begriffe des Verstandes“³⁵, d.h. der Kategorien, zu machen suchte –, dann erscheint die These nicht abwegig, daß Schelling mit seiner These vom Primat der Kunst vor der Philosophie, die am Ende bekanntlich in die Vision einer neuen Mythologie überführt wird, neben Höl-

zumindest für Schellings Fichte-kritische Variante des nachkantischen Programms einer Geschichte des Selbstbewußtseins in gewisser Weise als *spiritus rector* gelten.

³² Schelling, *System*, 67.

³³ Ebd. 67. Es ist somit weniger, wie es naheliegend erscheint, ein handlungstheoretischer, als vielmehr ein theorieökonomischer Aspekt, der dem Ausdruck „pragmatisch“ zugrundeliegt.

³⁴ Vgl. Ebd. 297.

³⁵ Johann Christian Friedrich Hölderlin: *Sämtliche Werke, Große Stuttgarter Ausgabe* [=StA], 8 in 15 Bände, Stuttgart 1943–1985, Bd. VI, 208/09.

derlins Idee eines ursprünglichen Widerstreits auch den von Hölderlin vertretenen Primat der Kunst vor der Philosophie in die Form eines Systems gebracht hat, eines Systems, das Schelling zugleich als Alternative zu Fichtes Wissenschaftslehre verstanden wissen wollte. Mit dem Plädoyer für den Primat der Kunst vor der Philosophie, der aus dem sogenannten *Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus* bekannt ist und dessen Anwalt Hölderlin sein dürfte, gerät die Metaphysik nach Kant bereits in der Frühphase ihrer Formation zugleich zu einer Diskussion über die Reichweite und die Erklärungskraft der Philosophie und der in ihr entwickelten Formen der Rationalität.

VI. Zu Hegels Projekt einer Geschichte des Selbstbewußtseins

Der These Hölderlins, Schellings um 1800 und im übrigen auch der Romantiker der ersten Stunde vom Primat der Kunst vor dem der Philosophie ist Hegel bekanntlich entschieden entgegengetreten. Nicht die Kunst, sondern allein die Philosophie ist in der Lage, auf eine methodisch kontrollierte Weise die Bedingungen anzugeben, unter denen der Begriff des Selbstbewußtseins Sinn und Bedeutung haben kann. Hegels berühmtes Wort, daß alles darauf ankomme, „das Wahre nicht als *Substanz*, sondern ebensosehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken“,³⁶ formuliert seine Version des Projekts einer Geschichte des Selbstbewußtseins. Denn das Wahre als Subjekt aufzufassen und auszudrücken, das ist Hegel zufolge nur auf dem Wege der Konstruktion eines logischen Prozesses möglich, in dem das Selbst in eine aus ihm selber zu begründende Beziehung zu einer von ihm unterschiedenen Sphäre eintritt, in der es sich selbst darstellt und realisiert und dadurch allererst einen inhaltlich bestimmten Begriff von sich gewinnt.

Ineins damit hat Hegel sein revolutionäres Konzept von Rationalität entwickelt. Vor dem Hintergrund dessen, was Schelling – gegen Fichte – mit der Struktur des Kunstwerks erreicht sah, nämlich die Überwindung und Auflösung des Gegensatzes der Begriffe des Unendlichen und Endlichen, läßt sich Hegels Konzept von Rationalität geradezu als der Nachweis darüber auffassen, daß die Auflösung dieses Gegensatzes nicht Sache der Kunst, sondern allein der Philosophie sein muß. Beleg hierfür ist Hegels Begriff der wahren oder affirmativen Unendlichkeit, den Hegel denn auch mit einiger Emphase als den „Grundbegriff der Philosophie“ bezeichnet hat. Für den hier in Rede stehenden Zusammenhang erhellend ist der Umstand, daß Hegel mit der Explikation dieses Begriffs auch das Modell für seine Konzeption von Rationalität gegeben sah.

Der eingangs zitierte Verweis auf die Bildungsgeschichte des Bewußtseins in Form einer Sequenz von „Gestalten des Bewusstseins“ meint allerdings noch etwas anderes. Er bezieht sich auf die Vorgeschichte gleichsam zu demjenigen Prozeß, in dem die Entwicklung, Rechtfertigung und Anwendung des Begriffs der wahren

³⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes* [= PdG], in: *Werke in 20 Bänden* [= W], hrsg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. 1969–1971, Bd. 3, 23.

bzw. affirmativen Unendlichkeit im Hegelschen System der Philosophie als Wissenschaft thematisch ist. Diese Vorgeschichte findet in Hegels *Phänomenologie des Geistes* statt. Ihr liegt die Einsicht zugrunde, daß die Einheit des Endlichen und Unendlichen, die der frühe Fichte nur in Form einer regulativen Idee als Grundlage des Strebens nach Kausalität in der Welt der Erfahrung interpretiert hat, Schelling um 1800 nur in der Struktur des Kunstwerks realisiert sah, daß diese Einheit dann, aber auch nur dann als Prinzip einer philosophischen Theorie über das, was in Wahrheit wirklich ist, gerechtfertigt werden kann, wenn sie sich in Konkurrenz zu anderen, strukturell unterschiedenen Auffassungen über die Grundverfassung der Wirklichkeit – genau das meint der Ausdruck „Gestalten des Bewusstseins“ – in einer Weise bewährt und behauptet hat, die von diesen Auffassungen selber akzeptiert werden kann. Erst dann ist das begriffliche Niveau dessen, was Hegel „Wissenschaft“ nennt, auf eine alternativlose Weise erreicht und etabliert, und erst dann kann die Einheit des Endlichen und Unendlichen als solche im Kontext einer Kategorienlehre zu einem selbständigen Thema der Philosophie gemacht werden. Eine der Pointen der phänomenologischen Bildungsgeschichte des Geistes ist es, daß eine spezifische Theorie des Selbstbewußtseins als eine der konkurrierenden Optionen erscheint, deren Wahrheitsanspruch zu destruieren ist. Diese Destruktion hat Hegel in Form einer Kritik des Fichteschen Ichbegriffs als obersten Prinzips der Philosophie vorgetragen, in dem aufgrund seiner inhaltlichen Leere der notwendige, aus ihm selber zu begründende Bezug auf eine von ihm unterschiedene Sphäre nicht enthalten sei. Was es mit dieser Kritik, die einen weiteren Knotenpunkt in dem Netzwerk der Metaphysik nach Kant darstellt, genauer auf sich hat, soll und kann hier aus Raumgründen nicht diskutiert werden.³⁷ Mit Blick auf die Konzeption einer Metaphysik nach Kant muß das Thema im Folgenden vielmehr Hegels Theorie der Einheit des Endlichen und Unendlichen im Begriff der wahren Unendlichkeit sein, die in der *Wissenschaft der Logik* entwickelt wird. Hier hat der mit seinem reinen Wesen sich beschäftigende Geist, um Hegels Wort noch einmal zu zitieren, sein ihm allein gemäßes wirkliches Dasein.

VII. Hegels Begriff der wahren Unendlichkeit

Unter Wahrung der nötigen Distanz, die die einigermaßen komplexe Sache Hegels gleichwohl nicht aus dem Blick verliert, ist hierzu das Folgende zu sagen. Hegels zentrales Argument geht von einer Auffassung des Verhältnisses der Begriffe des Endlichen und Unendlichen aus, die einer spezifischen Konzeptualisierung entspricht, die der Funktion des von Hegel sogenannten *Verstandes* zugewiesen

³⁷ Vgl. hierzu Vf., „Geschichten des Selbstbewusstseins. Fichte – Schelling – Hegel“, in: B. Sandkaulen/V. Gerhardt/W. Jaeschke (Hg.), *Gestalten des Bewusstseins. Genealogisches Denken im Kontext Hegels*, Hamburg 2009, 27–49 und den inzwischen klassischen Beitrag von Konrad Cramer: „Bemerkungen zu Hegels Begriffs vom Bewusstsein in der Einleitung zur *Phänomenologie des Geistes*“, in: U. Guzzoni/B. Rang/L. Siep (Hg.): *Der Idealismus und seine Gegenwart*, Hamburg 1976, 75–100; wiederabgedruckt in: R.-P. Horstmann (Hg.): *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt a. M. 1978, 360–393.

wird. Die Funktion des Verstandes ist in der Sicht Hegels, grob gesagt, durch die Fixierung begrifflicher Unterscheidungen definiert, die auf selbständig für sich bestehende Objekte oder Sphären bezogen werden. So verbindet der Verstand mit den Begriffen des Endlichen und Unendlichen die Vorstellung von der Existenz zweier unabhängig für sich bestehender Totalsphären oder Welten. Dabei wird die Sphäre des Unendlichen als Negation der Sphäre des Endlichen gefaßt, deren Existenz in einem „Jenseits des Endlichen“³⁸ anzusiedeln ist. Negation der Sphäre des Endlichen ist sie deswegen, weil die Sphäre des Endlichen als Sphäre der Kontingenz und des Vergehens, die Sphäre des Unendlichen als Negation alles Vergehens und insofern als wahrhaft für sich bestehend aufgefaßt wird. Gegen diese Auffassung zweier für sich bestehenden Welten richtet sich Hegels Kritik. Seine Kritik empfiehlt Hegel als eine „einfache Reflexion“ über das, was „vorhanden“ ist.³⁹

Was vorhanden ist, erweist sich als eine spezifische Beziehung, unter der beide Sphären begriffen werden. Sie ist unter dem Titel eines *unendlichen Progresses* bekannt. Er ergibt sich, um dies in Kürze zu skizzieren, aus der unterschiedlichen ontologischen Valenz beider Sphären. Weil dem Verstand allein das Unendliche als Inbegriff des Wahren gilt, ergibt sich unter der Perspektive des Verstandes die Notwendigkeit, über das Endliche, wie Hegel sich ausdrückt, hinauszugehen, sofern er sich des wahrhaften Seins vergewissern will. Und weil der Verstand aufgrund seiner konzeptuellen Funktion das Unendliche als *Grenze* des Endlichen begreift, muß ihm das Unendliche selber zu etwas Begrenztem und insofern Endlichen werden, über das seinerseits wiederum hinauszugehen ist – und so fort ins Unendliche.⁴⁰ Die unendliche Iteration der Bestimmungen des Endlichen und Unendlichen ist der unendliche Progreß, den Hegel bekanntlich auch als Grundstruktur des Fichteschen Begriffs des Strebens ansah, der, wie zu sehen war, zugleich der Grundbegriff der Fichteschen Idee einer pragmatischen Geschichte des menschlichen Geistes ist. Da diese Iteration dem Prinzip nach auch der Schellingschen Methode der Geschichte des Selbstbewußtseins zugrunde liegt, können weder sie noch auch seine Zielbestimmung, so ließe sich Hegels Fichte- und Schelling-Kritik von hier aus formulieren, logisch konsistent gedacht werden.

Die Reflexion über das, was vorhanden ist, soll in einem zweiten Schritt zeigen, daß die wahre Sachlage an sich schon vorhanden ist, und daß sie nur deswegen in eine unendliche Iteration verkehrt wird, weil der Verstand die wahre Sachlage auf eine unangemessene Weise konzeptualisiert. Das begrifflich Unangemessene besteht darin, daß der Verstand den Sinn der Beziehung, genauer den Einheitssinn der Beziehung beider Sphären, die er behauptet, nicht angemessen begreift. Er behauptet auf der einen Seite, daß das, was in Wahrheit wirklich ist, etwas selbständig für sich Bestehendes ist. Andererseits behauptet er, daß sowohl das Endliche als auch das Unendliche wesentlich nur *in Beziehung* auf das je Andere Bestand haben.

³⁸ G.W.F. Hegel, W 5, 152.

³⁹ Ebd. 156/157.

⁴⁰ Ebd. 154.

Damit behauptet er *de facto*, daß beide nur in ihrer Einheit Bestand haben. „Aber auf diese Einheit“, so Hegel, „wird nicht reflektiert.“⁴¹

Tut man dies, dann ergibt sich das Folgende. Unter Einsatz des operativen Begriffs der Negation und seiner ihm eigentümlichen Funktion der Konstitution des Verhältnisses der Andersheit zwischen einander entgegengesetzten Relaten ist mit Blick auf die Beziehung des Endlichen und Unendlichen zunächst zu sagen, daß jedes dadurch bestimmt ist, das nicht zu sein, was es selbst und was sein Anderes ist. So ist jedes ein Anderes, und das heißt, jedes ist das Andere des Anderen. Daß Hegel hier offenkundig auf einen früheren Kontext der Logik des Daseins zurückgreift, sei hier nur am Rande bemerkt. Geht man nun, wie es der Verstand tut, vom Endlichen aus, dann ist die logische Funktion der Negation, die Hegel als Hinausgehen über das Endliche bezeichnet hat, näher so zu beschreiben, daß das Endliche negativ *auf sich* und eben darin *auf das Unendliche*, welches sein, des Endlichen, Anderes ist, bezogen ist.

In diesem durch den Verstand etablierten Verhältnis der Andersheit wird das *Unendliche* offenkundig nur als Negation seines Anderen, des Endlichen, gedacht. Das ist das erste negative Verhältnis. Damit restituert sich aber die Bestimmung des Endlichen im Begriff des Unendlichen, das dadurch negativ bestimmt ist. Das ist das zweite negative Verhältnis.

Dasselbe zeigt sich, wenn auf die logische Struktur des Begriffs des Unendlichen selbst reflektiert wird. Denn da in der Perspektive des Verstandes das Unendliche nur durch das Hinausgehen über das Endliche zu begreifen ist, ist das Unendliche auch von sich aus durch eine negative Beziehung auf sich charakterisiert, in der seine ihm zugesprochene Selbständigkeit aufgehoben ist. Als *Unendliches* ist es zugleich negativ auf sein Anderes, das Endliche, bezogen. So ist jedes, das Endliche wie das Unendliche, sowohl negativ auf sich selbst und darin auf sein Anderes, als auch negativ auf sein Anderes, und darin auf sich selbst bezogen. „Was vorhanden ist“, so lautet daher Hegels Konklusion, „ist in beiden dieselbe Negation der Negation“.⁴²

Doch ist das noch nicht der Wahrheit letzter Schluß. Diese doppelte Negation, das ist Hegels Pointe, soll vielmehr als eine Beziehung der Negation *auf sich selbst* zu beschreiben sein. Und genau dies soll der vom Verstand nicht begriffene logische Einheitssinn der Beziehung des Endlichen und Unendlichen sein. Das läßt sich wie folgt zeigen.

Geht man noch einmal von der Position des Verstandes und der ihm zugeschriebenen Auskunft aus, daß das Endliche wesentlich nur im Hinausgehen über sich und der Beziehung auf sein Anderes, das Unendliche, besteht, dann folgt daraus, daß es selber kraft seines Begriffs der *Grund* dieser negativen Beziehung ist. Das bedeutet, daß es von sich selber aus negativ auf sich und darin auf sein Anderes bezogen ist. Diese im Begriff des Endlichen enthaltene negative Beziehung ist nun

⁴¹ Ebd. 156.

⁴² Ebd. 160.

aber auch der Grund, aus dem die oben sogenannte Restitution der Bestimmung des Endlichen im Unendlichen verstanden werden kann, denn das Unendliche ist logisch gar nicht anders als in der vom Endlichen erzeugten negativen Beziehung zu sich selbst, dem Endlichen, präsent. Eben dies ist die Restitution des Endlichen im Unendlichen.

Im Rekurs auf den von Hegel in Einsatz gebrachten Begriff der Negation läßt sich dieser Zusammenhang nun so beschreiben, daß eben die Negation, die dem Endlichen im Hinausgehen über sich zukommt und den Übergang zum Unendlichen erzeugt, auch der *Grund* dafür ist, daß das auf diese Weise konzeptualisierte Unendliche seinerseits in das Endliche übergeht. Das bedeutet, daß im Begriff der Negation, die dem Endlichen von sich aus kraft seines Begriffs zuzuschreiben ist, und in der dadurch etablierten negativen Beziehung zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen, auch der Grund für die Negation des Unendlichen und für dessen Übergehen ins Endliche enthalten ist. Die dem Endlichen im Hinausgehen über sich zugeschriebene Negation, so kann man sagen, wendet sich daher aufgrund ihres eigenen Begriffs gegen dieses Hinausgehen zum Unendlichen. Eben damit wendet sie sich *gegen sich selbst* oder, was dasselbe ist, bezieht sie sich auf sich selbst. Insofern kann gesagt werden, daß genau dann, wenn der Sinn der Einheit der Beziehung, in der das Endliche und Unendliche nur Bestand haben, betrachtet wird, die doppelte Negation eine Negation ist, die sich *auf sich selbst* bezieht. Genau dies ist das begriffslogische Defizit, das die Position des Verstandes definiert, und das Hegels Analyse darzustellen und aufzulösen sucht. Erst durch diese Form der selbstbezüglichen Negation wird eine einheitliche Beziehung des Endlichen und Unendlichen begründet, in der die Relate nicht mehr als voneinander unabhängig und für sich bestehende Größen bzw. Sphären, sondern als Funktionen oder Momente dieses einheitlichen selbstbezüglichen Negationssinns gedacht werden können. Da der Unterschied der deskriptiven Hinsichtnahmen auf das Endliche oder das Unendliche für die logische Verfassung der *Einheit* beider irrelevant ist, ist das, was nunmehr vorhanden ist, ein in sich differenzierter, seine Differenzierung sowohl hervorbringender als auch übergreifender Einheitszusammenhang, den Hegel als *wahre* oder *affirmative Unendlichkeit* bezeichnet, da das Unendliche dem Endlichen nicht nur abstrakt entgegengesetzt ist, sondern es in sich selbst enthält. Die Begründung des Begriffs der affirmativen Unendlichkeit aus der Kritik des Verstandes ist Hegels Begründung des Primärbegriffs seiner neuen Ontologie. Daher kann Hegel den Begriff des wahrhaft Unendlichen, wie oben bemerkt, als den „Grundbegriff der Philosophie“⁴³ bezeichnen.

Ihm kommt aber noch eine weitere systematische Bedeutung zu. Die Entwicklung der logischen Struktur des Begriffs des wahrhaft Unendlichen unterscheidet sich von allen anderen Bestimmungen der Logik Hegels dadurch, daß sie gleichsam zum Schauplatz der Kritik gemacht wird, die seine unangemessene Interpretation erfährt, und daß diese Kritik in derjenigen Form der Begründung entfaltet wird, die Hegel als die für seine Philosophie spezifische Form der Begründung

⁴³ G.W.F. Hegel, W 8, 203.

angesehen hat, für die der abgenutzte Begriff der Dialektik steht. Das heißt, daß die für Hegels Philosophie spezifische Begründungsform eine Folge der für sie grundlegenden Begriffsform ist.

Dies wird vollends deutlich, wenn man Hegels Beschreibung dieser Begründungsform durch die Momente des Verständigen, des Dialektischen und des Spekultativen oder Positiv-Vernünftigen mit dem Gang der Entwicklung des Begriffs der wahren Unendlichkeit vergleicht. Dann kommt die Fixierung der Selbständigkeit und Unabhängigkeit der Sphären des Endlichen und Unendlichen dem verständigen Denken zu, während *das Dialektische* in den beiden Schritten der Darstellung der Wechselbeziehung beider und dem darauf folgenden Nachweis der Immanenz ihrer negativen Beziehung besteht. Diese Schritte beschreibt Hegel unter den Titeln der Reflexion, die als „Hinausgehen über die isolierte Bestimmtheit und ein Beziehen derselben“ charakterisiert wird und unter dem Titel der eigentlichen Dialektik, welche das „*immanente* Hinausgehen“ darstellt, „worin“, so Hegel, „die Einseitigkeit und Beschränktheit der Verstandesbestimmungen sich als das, was sie ist, nämlich als ihre Negation darstellt.“⁴⁴ Das *Spekulative oder Positiv-Vernünftige* schließlich entspricht der Darstellung des Einheitssinns ihrer Beziehung im Begriff des wahrhaft Unendlichen. In Entsprechung zur Auszeichnung des Begriffs der wahren Unendlichkeit als Grundbegriff einer neuen Ontologie läßt sich daher sagen, daß mit dieser Begründungsform auch ein neues Paradigma von Rationalität eingeführt wird. Indem die genannten Aspekte am Begriff der wahren Unendlichkeit selber exemplifiziert werden, kann dieser Begriff in der Tat als der eigentlich dialektische Begriff im System der Begriffe bezeichnet werden, und seine Analyse kann daher zurecht als ein ausgeführtes Beispiel für die Natur des spekulativen Denkens gelten.

Die im Begriff der wahren Unendlichkeit enthaltene Begriffsform, das hat sich als Ergebnis seiner Analyse ergeben, ist ein in sich durch seine Beziehung auf sein Anderes differenziertes Selbstverhältnis. Hierfür hat Hegel den Begriff des *Fürsichseins* geprägt, als dessen Paradigma er die Struktur des *Selbstbewußtseins* ansah. Daher ist Hegels *Wissenschaft der Logik* die ausgeführte Theorie der Selbsterkenntnis des mit seinem reinen Wesen sich beschäftigenden Geistes. Das Schrittgesetz der Entwicklung dieser Theorie ist mit den Schritten der Analyse des Begriffs der wahren Unendlichkeit gegeben. Sie sind die Stufen, über die sich die Selbsterkenntnis des Geistes vollzieht. Mit ihnen werden die kategorialen Ressourcen entwickelt, mit denen der Geist die Geschichte seines eigenen Wesens schreibt. Ob dies eine wahre Geschichte ist, steht dahin.

⁴⁴ Ebd. 172.

Bibliographie

- Behler, Ernst: „Die Geschichte des Bewußtseins. Zur Vorgeschichte eines Hegelschen Themas“, in: *Hegel-Studien* 7, 1972, 169–216.
- Bonnet, Charles: *Essai analytique sur les facultés de l'âme*, Kopenhagen 1760 (Réédition Hildesheim/New York: Olms 1973).
- Bonnot de Condillac, Étienne: *Abhandlung über die Empfindungen*. Auf der Grundlage der Übers. v. E. Johnson, neu bearb., mit Einleitung, Anmerkungen und Literaturhinweisen vers. u. hg. v. L. Kreimendahl, Hamburg 1983.
- Breazeale, Daniel: „Die synthetische(n) Methode(n) des Philosophierens. Kantische Fragen, Fichtesche Antworten“, in: J. Stolzenberg (Hg.): *Kant und der Frühidealismus*, Hamburg 2007, 81–102.
- Fichte's Conception of Philosophy as a „Pragmatic History of the Human Mind“ and the Contributions of Kant, Platner, and Maimon, in: *Journal of the History of Ideas* 62 (2001), 685–703.
- De Buffon, G.-L. Leclerc : *Historie Naturelle, Générale et Particulière*, Bd. 3, Paris 1749.
- Claesges, U.: *Geschichte des Selbstbewußtseins. Der Ursprung des spekulativen Problems in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794–95*, Den Haag 1974.
- Cramer, Konrad: „Bemerkungen zu Hegels Begriffs vom Bewußtsein in der Einleitung zur Phänomenologie des Geistes“, in: U. Guzzoni/B. Rang/L. Siep (Hg.): *Der Idealismus und seine Gegenwart*, Hamburg 1976, 75–100; wiederabgedruckt in: R.-P. Horstmann (Hg.): *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt a. M. 1978, 360–393.
- Diderot, Denis: *Lettre sur les Sourds et Muets* (1751), in: *Ouvres Complètes de Diderot*, Bd. I, Paris 1876.
- Düsing, Klaus: Strukturmodelle des Selbstbewußtseins. Ein systematischer Entwurf, in: *Fichte-Studien* 7 (1995), 7–26.
- *Selbstbewußtseinsmodelle: moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität*, München 1997.
- Fichte, Johann Gottlieb: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hg. v. Reinhard Lauth u. Hans Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 ff. [abgekürzt mit GA, mit Angabe der Abteilung, des Bandes und der Seitenzahl]
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Werke in 20 Bänden* [= W], hrsg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. 1969–1971. [abgekürzt mit W, mit Bandangabe und Seitenzahl]
- *Wissenschaft der Logik*. 1. Band. Die objektive Logik. Nürnberg 1812 (Nachdruck: Göttingen 1966). [abgekürzt mit Logik]
- Herder, Johann Gottfried: *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele, Bemerkungen und Träume*, in: *Sämtliche Werke* (in 33 Bänden), hg. v. B. Suphan, Berlin 1877–1913.
- Hölderlin: Johann Christian Friedrich: *Sämtliche Werke, Große Stuttgarter Ausgabe*, 8 in 15 Bände, Stuttgart 1943–1985. [abgekürzt mit StA]
- Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften*, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften/Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin/Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin/New York 1900 ff. [abgekürzt mit AA, mit Bandangabe und Seitenzahl]

- Krüger, Lorenz: *Der Begriff des Empirismus. Erkenntnistheoretische Studien am Beispiel John Lockes*, Berlin/New York 1973.
- Lepenies, Wolf: *Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. 1978.
- Platner, Ernst: *Philosophische Aphorismen*, Leipzig 1793.
- Reinhold, K. L.: *Neue Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie*, in: *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen. Erster Band das Fundament der Elementarphilosophie betreffend*, Jena 1790.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Werke. Hist.-krit. Ausgabe. Im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. v. H. M. Baumgartner u.a., Stuttgart 1976 ff.
- *System des transzendentalen Idealismus*, mit einer Einleitung von W. Schulz, hg. v. H. D. Brandt/P. Müller, Hamburg 1992. [abgekürzt mit System]
- Stolzenberg, Jürgen: „Geschichten des Selbstbewusstseins. Fichte – Schelling – Hegel“, in: B. Sandkaulen/V. Gerhardt/W. Jaeschke (Hg.): *Gestalten des Bewußtseins. Genealogisches Denken im Kontext Hegels*, Hamburg 2009, 27–49.
- *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Seine Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1794/94 bis 1801/02*, Stuttgart 1986.
 - „Geschichte des Selbstbewusstseins“. Reinhold – Fichte – Schelling, in: K. Ameriks/J. Stolzenberg (Hg.): *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, Bd. I, Berlin 2003, 93–113.
 - „Geschichten des Selbstbewusstseins. Fichte – Schelling – Hegel“, in: B. Sandkaulen/V. Gerhardt/W. Jaeschke (Hg.): *Gestalten des Bewußtseins. Genealogisches Denken im Kontext Hegels*, Hamburg 2009, 27–49.
 - „Von der Naturgeschichte des Geistes zur Geschichte des Selbstbewußtseins“, in: R. Langthaler/M. Hofer (Hg.): *Transzendentalphilosophie. Möglichkeiten und Grenzen*, Wiener Jahrbuch für Philosophie, Bd. XLIV/2012, 99–115.
 - „Selbstbewusstsein – Ein Problem der Philosophie nach Kant. Reinhold – Hölderlin – Fichte“, in: *Revue Internationale de Philosophie* 3, 197 (1996), 461–482.
- Waibel, Violetta: *Hölderlin und Fichte. 1794–1800*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2000.
- Wolff, Christian: *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*. Halle 1720 (Nachdruck: hg. v. Charles A. Corr: Hildesheim 2003 (GW, Abt. 1, Bd. 2).

Nichts, Sein, Dasein

Metaphysikkritik und erkenntnistheoretischer Anti-Fundationalismus am Anfang von Hegels *Logik*

Héctor Ferreiro

Die Metaphysik hat sich hauptsächlich auf das Problem des Seins und des Seienden konzentriert; das Nichtsein scheint auf den ersten Blick nur ein Nebenproblem der metaphysischen Ontologie gewesen zu sein. In diesem Aufsatz vertrete ich dagegen die These, daß die Vorstellung, daß alles, was es gibt, einmal auch nicht gewesen ist bzw. es auch nicht sein könnte, schwerwiegende Konsequenzen nicht nur für die Ontologie, sondern auch für die Erkenntnistheorie hat. In diesem Kontext vertrete ich weiterhin die These, daß Hegel, indem er den theoretischen Versuch, ein absolutes Nichts zu denken, für ungültig erklärt, Kants Kritik der Metaphysik vertieft, gleichzeitig Kants transzendentalen Idealismus sowie auch den Empirismus kritisiert und dadurch seinen eigenen absoluten Idealismus begründet.

I. Nichts, Metaphysik und Metaphysikkritik

1. Die antike Metaphysik hat anscheinend nie nach einer Erklärung für das Ganze der vorhandenen Dinge gesucht, d.h. für die Tatsache, daß es überhaupt etwas und nicht nichts gibt, sondern nur nach einer Erklärung für deren spezifische Beschaffenheit gefragt, d.h. nach dem Umstand, daß es *solche* Dinge gibt. Das vorübergehende Vorhandensein der Dinge hat die klassische Metaphysik mit dem Problem ihres Vorkommens und ihrer ontologischen Instabilität konfrontiert; die Gesamtheit der Dinge war als solche aber ein völlig selbständiges Faktum. Die antike Metaphysik hat daher nie nach einer *Ursache* des Vorhandenseins der Welt gefragt.¹ Was instabil ist, wirft das Problem auf, beständigeres Sein zu finden, das als

¹ Siehe in dieser Hinsicht u.a. May, G.: *Schöpfung aus dem Nichts*, Berlin 1978; Craig, W. L.: „Philosophical and Scientific Pointers to Creatio ex Nihilo“, in: *Journal of the American Scientific Affiliation* 32.1 (1980), 5–13; Copan, P.: „Is Creatio Ex Nihilo A Post-Biblical Invention? An Examination Of Gerhard May’s Proposal“, in: *Trinity Journal* 17.1 (1996), 77–93; Torchia, J.: *Creatio ex nihilo and the Theology of St. Augustine: The Anti-Manichaean Polemic and Beyond*, New York 1999; Craig, W. L. u. Copan, P.: *Creation out of Nothing: A Biblical, Philosophical, and Scientific Exploration*, Grand Rapids 2004; McMullin, E.: „Creation ex Nihilo: Early History“, in: Burrell, D. B., Cogliati, C. Soskice, J. M. u. Stoeger, W. R. (Hg.): *Creation and the God of Abraham*, Cambridge 2010, 11–23; Soskice, J. M.: „Creatio ex nihilo: its Jewish and Christian foundations“, in: Burrell, D. B., Cogliati, C. Soskice, J. M. u. Stoeger, W. R. (Hg.): *Creation and the God of Abraham*, Cambridge 2010,

sein Subjekt fungieren soll. Aristoteles hat demnach die Substanz als das Subjekt der Akzidenzen und die Materie als das Subjekt der Form aufgefaßt. Aber als das letzte Subjekt aller möglichen Veränderungen war die Materie für Aristoteles ewig und selbständig. Die Tatsache des Vorhandenseins des Ganzen der veränderlichen Dinge stellte als solches also kein ontologisches Problem dar. Indem aber die religiöse These der Schöpfung aus dem Nichts – der *creatio ex nihilo* – die Abwesenheit des Universums voraussetzte und somit eine Erklärung des vermeintlichen Ereignisses seines plötzlichen Erscheinens verlangte, untergrub sie die Selbständigkeit des Ganzen der vorhandenen Dinge. Eben deshalb, weil das Universum dadurch in ein kontingentes Ganzes verwandelt wurde, verlangte es eine Ursache, die sein Vorhandensein erklärt.

Da die vormalige Ontologie nicht imstande war, begreiflich zu machen, daß die Welt ist, wurde es notwendig, neuartige ontologische Kategorien zu entwickeln, um diese spezifische Problematik anzugehen. Obwohl der Begriff des Nichts alles verneinen will, verneint er in der Tat *nur* das Vorhandensein der wirklichen Dinge. Durch diese Teilnegation wird das tatsächliche Vorhandensein der Dinge als bloße Tatsächlichkeit und Faktizität, d.h. als „reines“ Sein *isoliert*; das Bestimmte der Dinge bleibt seinerseits im anderen Extrem dieser Teilnegation als bloße, seinslose Bestimmtheit zurück. Dadurch wird jedes bestimmte wirkliche Ding in seiner innerlichen Beschaffenheit grundsätzlich verändert: Seine ursprüngliche, einheitlich bestimmte Einfachheit verwandelt sich nun in eine aus zwei Bestandteilen – der Bestimmtheit und dem Sein – gebildete Synthese, die sich gegeneinander abgrenzen und voneinander unterscheiden. Die Hypothese des Nichts verändert somit unser philosophisches Verständnis der ontologischen Konstitution des Wirklichen, weil die wirklichen Dinge nun das kuriose Problem des Verhältnisses zwischen dem, was sie sind (Bestimmtheit), und der Tatsache, daß sie sind (Sein), aufwerfen.

Das philosophische Hauptargument zur Untermauerung der These der Erschaffung der Welt aus dem Nichts besteht darin, den Umstand zu verallgemeinern, daß die Einzeldinge in der Regel vorübergehend und vergänglich sind. Menschliche Artefakte – Werkzeuge, Wagen, Gebäude usw. – sind zweifellos unbeständig und flüchtig; viele Naturwesen – Organismen, Berge, Planeten usw. – sind es auch; es fällt aber schwerer, die ephemere Beschaffenheit bestimmter Dinge festzustellen, die es auf der Welt auch gibt, wie z.B. Elementarteilchen. Selbst aber wenn ohne jegliche Ausnahme jedes Ding unserer Welt angefangen hätte und aufhören könnte, zu existieren, unterscheidet sich genau genommen die Gesamtheit der Dinge von der bloßen Summe aller Dinge. Daß jedes einzelne Ding sein (oder nicht sein) kann, was es ist, hat nämlich nicht zur Folge, daß aufgrund dieser Tatsache die Gesamtheit von Dingen, d.h. die Welt selbst, einst nicht gewesen ist oder in Zukunft

24–39; Bockmuehl, M.: „Creatio ex nihilo in Palestinian Judaism and Early Christianity“, in: *Scottish Journal of Theology* 65 (2012), 253–270. Siehe in diesem Zusammenhang auch McMullin, E. (Hg.): *The Concept of Matter in Greek and Medieval Philosophy*, Notre Dame 1965.

auch nicht sein könnte.² Die sukzessive Negation jedes wirklichen Dings bzw. sein vorübergehender Charakter wiesen für Aristoteles auf einen immanenten Grund der Welt hin. Im Unterschied zu den Einzeldingen unterscheidet sich dieser Grund – die erste Materie, die *proté hylé* – von jedem Ding, das entsteht und dann wieder verschwindet, aber nicht von der gesamten Kette derselben. Dieses gemeinsame Substrat unterscheidet sich von den Dingen, die entstehen und vergehen, aber nicht *gleichzeitig von ihnen allen*. Eben deshalb, weil man jetzt insgeheim beim Erscheinen eines neuen Dings in der Welt aus seinem sozusagen eigenen vorigen Nichtvorhandensein die Abwesenheit *aller anderen* Dinge voraussetzt, wird die Welt selbst zu einer zufälligen Totalität, die als solche einen Grund ihres eigenen Vorhandenseins fordert. Ein solcher Grund kann kein anderer sein als das Sein, das man von der Bestimmtheit der Dinge unterschieden hat, weil es wegen seines Unterschieds zu den Bestimmtheiten der Dinge durch ihre Negation prinzipiell nicht betroffen wird. Im Gegensatz zum Substrat, das aus dem sukzessiven Nichtvorhandensein der einzelnen Dinge verstanden wird, transzendiert dieses vollständig unbestimmte Substrat bzw. das reine Sein, die Gesamtheit aller sowohl wirklichen als auch nur möglichen bestimmten Dinge.

2. Hegels Hauptthese über das reine Sein ist, daß sein Begriff derselbe wie der Begriff des reinen Nichtseins bzw. des Nichts ist.³ Diese auf den ersten Blick selb-

² Zum Problem des Verhältnisses zwischen Kontingenz, Notwendigkeit und Wirklichkeit siehe Munitz, M. K.: „Is the Existence of the World Necessary?“, in: Munitz: *The Mystery of Existence. An Essay in Philosophical Cosmology*, New York 1965, 160–173; Plantinga, A.: „Existence, Necessity, and God“, in: *New Scholasticism* 50 (1976), 61–72; Rosenthal, D.: „Possibility, Existence, and an Ontological Argument“, in: *Philosophical Studies* 30 (1976), 185–91; Gaskin, J. C. A.: „Being and Necessity“, in: *Gaskin, Hume's Philosophy of Religion*, New York 1978, 59–73; Leslie, J.: „The World's Necessary Existence“, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 11 (1980), 207–24; Paulsen, D.: „The Logically Possible, the Ontologically Possible, and Ontological Proofs of the Existence of God“, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 16 (1984), 41–49; Morris, T. und Menzel, C.: „Absolute Creation“, in: *American Philosophical Quarterly* 23 (1986), 353–62; Hughes, M.: „Creation, Creativity, and Necessary Being“, in: *Religious Studies* 26 (1990), 349–61; Steinitz, Y.: „Necessary Beings“, in: *American Philosophical Quarterly* 31 (1994), 177–182.

³ Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Werke in 20 Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe*, hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. 1971, Bd. 5, 82–83 (allgemeiner: 82–124) [= W] und Hegel: *Werke in 20 Bänden*, Bde. 8–10, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften [= Enz], § 87–88 (allgemeiner: §§ 86–90). Zum Verhältnis von Sein und Nichts am Anfang von Hegels Logik siehe insbesondere Tugendhat, E.: „Das Sein und das Nichts“, in: Klostermann, V. (Hg.): *Durchblicke: Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Frankfurt am Main 1970, 132–161; Schulz, R.-E.: „„Sein“ in Hegels Logik: ‚Einfache Beziehung auf sich‘“, in: Fahrenbach, H. (Hg.): *Wirklichkeit und Reflexion. Festschrift für Walter Schulz*, Pfullingen 1973, 365–383; Theunissen, M.: *Sein und Schein: Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt am Main 1980, 95–134, 187–215; Cave, G. P.: „The Dialectic of Becoming in Hegel's Logic“, in: *The Owl of Minerva* 16/2 (1985), 147–160; Römpf, G.: „Sein als Genesis von Bedeutung. Ein Versuch über die Entwicklung des Anfangs in Hegels ‚Wissenschaft der Lo-

same These der Identität des Seins und des Nichts bedeutet genauer: Der Inhalt des Begriffs des reinen Seins resultiert aus seiner Unterscheidung von der Bestimmtheit alles Seienden; er wird daher auf eine negative Art gebildet: abstrakt als solches betrachtet ist das Sein nämlich *nicht* das Seiende, von dem es ausgesagt wird.⁴ Da aber das Sein das Sein *des* Seienden ist, muß es trotz seines Unterschieds zum Seienden zu diesem zurückkehren und es von innen ausfüllen: das Seiende ist als solches eben das, was *ist*. Der einzig mögliche Inhalt des Begriffs des „reinen“ Seins besteht für Hegel insofern nur in dessen Unterschied vom Seienden, weil ohne das Seiende, von dem sich das reine Sein unterscheidet, nichts bleibt, *was* außer seinem Unterschiedensein vom Seienden das reine Sein noch selbst sein könnte. Jene gleichzeitige Doppelfunktion, die das Sein bekleiden muß, nämlich sich vom Seienden zu unterscheiden und es trotzdem als solches zu konstituieren, erweist sich als prinzipiell undurchführbar, sofern das Sein abstrakt als solches, d.h. als reines Sein aufgefaßt wird. Die ganze Bestimmtheit des reinen Seins besteht daher nur in der Negation von dem, was ist. Das Nichts erscheint seinerseits der subjektiven Vorstellung als die Negation *des Seins*. Dieser Bezug zum Sein ist jedoch ein Schein: An sich ist das Nichts strenggenommen das Nichtsein der wirklichen Dinge, d.h. die Negation *der Seienden*.⁵ Das Nichts will die Negation von absolut Allem sein, aber in dem Fall würde es – eben deshalb – die Negation von nichts sein, weil es nichts geben würde, *was* negiert werden kann. Das Nichts als Nichtsein des Seins überhaupt, d.h. als Nichtsein des Ganzen von Sein und Seiendem, würde bedeuten, daß man nicht-seiende mögliche Seiende bzw. Essenzen voraussetzen

gik“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 43 (1989), 58–80; Tuschling, B.: „Necessarium est idem simul esse et non esse: Zu Hegels Revision der Grundlagen von Logik und Metaphysik“, in: Lucas, H.-Ch. u. Planty-Bonjour (Hg.): *Logik und Geschichte in Hegels System*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1989, 199–226; Wieland, W.: „Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik“, in: Horstmann, R.-P. (Hg.): *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt am Main 1989, 194–212; Neuser, W.: „Der Begriff des Seins bei Hegel und Heidegger“, in: *Prima Philosophia* 4 (1991), 439–455; Koch, A. F.: „Sein – Nichts – Werden“, in: Arndt, A. u. Iber, Ch. (Hg.): *Hegels Seinslogik: Interpretationen und Perspektiven*, Berlin 2000, 140–157; Prucha, M.: „Seinsfrage und Anfang in Hegels Wissenschaft der Logik“, in: Arndt, A. u. Iber, Ch. (Hg.): *Hegels Seinslogik: Interpretationen und Perspektiven*, Berlin 2000, 109–125; Houlgate, S.: *The Opening of Hegel's Logic: From Being to Infinity*, West Lafayette 2006, 263–283.

⁴ Vgl. W5, 82: „Das Sein ist das unbestimmte Unmittelbare; es ist frei von der Bestimmtheit gegen das Wesen sowie noch von jeder, die es innerhalb seiner selbst erhalten kann. Dies reflexionslose Sein ist das Sein, wie es unmittelbar nur an ihm selber ist. Weil es unbestimmt ist, ist es qualitätsloses Sein; aber an sich kommt ihm der Charakter der Unbestimmtheit nur im Gegensatze gegen das Bestimmte oder Qualitative zu.“; W5, 103–104: „Eben diese Unbestimmtheit ist aber das, was die Bestimmtheit desselben [= des Seins, H.F.] ausmacht; denn die Unbestimmtheit ist der Bestimmtheit entgegengesetzt; sie ist somit als Entgegengesetztes selbst das Bestimmte oder Negative, und zwar das reine, ganz abstrakt negative.“

⁵ Um es mit Kants Terminologie zu sagen: Das Nichts es nur die Negation des „Daseins“ der Dinge, nicht ebenfalls die Negation ihrer „Realität“.

muß, die trotzdem keine eigene Realität, d.h. kein *Essenzesein* haben – und nicht nur die kein Dasein auf der wirklichen Welt haben. Es ist also die Nicht-Existenz dieser in sich bestimmten Wesenheiten, d.h. das Nichtsein der Seienden, was den eigentlichen Inhalt des Begriffs des Nichts ausmacht. Als Negation der bestimmten Dinge ist aber das Nichtsein, das das Nichts definiert, nicht ein reines absolutes Nichtsein, sondern strenggenommen nur die Gesamtsumme der Negationen der existierenden Dinge. Obwohl es sich als die Negation von allem darstellt, was ist, ist die im Begriff des Nichts enthaltene Negation notwendigerweise nur eine Teilnegation, weil sie in Wahrheit nur die Negation des Vorhandenseins der Dinge und nicht gleichfalls die Negation ihrer Bestimmtheit ist. Eben diese Bestimmtheit bleibt unangetastet jenseits der Negation des Nichts. Da der Begriff des Nichts in bezug auf die Seienden gebildet wird, enthält er selbst eine *Bestimmtheit*, anhand derer er sich von der Bestimmtheit der Seienden unterscheidet. Da das negative Verhältnis, das den Inhalt des Begriffs des Nichts definiert, nicht ein unmittelbar negatives Verhältnis zum Sein, sondern, wie im Falle des Seins, ein zuerst negatives Verhältnis zu den Seienden ist, ist die Bestimmtheit des reinen Nichtseins die gleiche wie die des reinen Seins.⁶

Das Sein stellt sich dar als die reine Affirmation dessen, was das Seiende ausmacht, aber als solches ist es eigentlich das Andere des Seienden, d.h. das, was das Seiende nicht ist. Eine reine Affirmation unterscheidet sich insofern nicht von einer reinen Negation dessen, was ist: Die Bestimmtheit des Begriffs des reinen Seins ist in der Tat die reine Un-Bestimmtheit. Das Nichts stellt sich wiederum als eine absolute Negation dar, aber genau genommen ist es nur die Verneinung von allem, was ist; insofern unterscheidet sich eine reine Negation von einer reinen Affirmation nicht: Die Un-Bestimmtheit, die den Begriff des Nichts definiert, ist die Bestimmtheit dieses Begriffs. Was dieser Identifizierung der Begriffe des reinen Seins und des reinen Nichtseins bzw. des Nichts zugrunde liegt, ist Hegels philosophische Auffassung der Möglichkeitsbedingung des Unterscheidens: Nur was *bestimmt* ist, kann von etwas anderem unterschieden werden; jede Unterscheidung schließt insofern *auf beiden Seiten ihrer selbst* ein Bestimmtes. Das Nichtsein von allem, was ist, ist demnach kein reines Nichtsein, kein absolutes Nichts, sondern durch die Ganzheit der bestimmten Seienden selber ein *bestimmtes* Nichtsein, „bestimmtes Nichts“.⁷ Die im Begriff des reinen Nichtseins enthaltene Bestimmtheit und die den Begriff des reinen Seins ausmachende Unbestimmtheit scheinen jedoch nicht in diesen Begriffen auf. Sie manifestieren sich erst im Prozeß ihrer Aufhebung, in-

⁶ Vgl. W5, 104: „Oder, kann man sich ausdrücken, weil das Sein das Bestimmungslose ist, ist es nicht die (affirmative) Bestimmtheit, die es ist, nicht Sein, sondern Nichts. (...) Mit jener Erinnerung läßt sich der Übergang vom Sein in Nichts als etwas selbst Leichtes und Triviales so vorstellen oder auch, wie man es nennt, erklären und begreiflich machen, daß freilich das Sein, welches zum Anfang der Wissenschaft gemacht worden, Nichts sei, denn man könne von allem abstrahieren, und wenn von allem abstrahiert worden, so bleibe Nichts übrig. Aber, kann man fortfahren, somit sei der Anfang nicht ein Affirmatives, nicht Sein, sondern eben Nichts.“ Siehe auch W5, 107.

⁷ W5, 84.

dem jeder aus sich selbst das Daseiende offenbart, das er von Anfang an enthält als den Zusammenhang, aus dem er durch unterscheidende Negation gebildet wurde.⁸

Die Begriffe des reinen Seins und des reinen Nichtseins resultieren aus ihrem grundsätzlichen parallelen Verhältnis zu den bestimmten existierenden Dingen, d.h. zum Seienden, und nicht vom gegenseitigen Verhältnis zueinander als jeweils reine Affirmation und reine Negation des Seins. Nun, trotz ihres konstitutiven Verhältnisses zum Seienden und trotz ihrer resultierenden gegenseitigen Indifferenz unterscheiden sich die Begriffe des reinen Seins und des Nichts doch auch *von-einander*: der Inhalt des ersteren ist nämlich das Sein, der Inhalt des letzteren, das *Nicht-Sein*. Die Begriffe des reinen Seins und des Nichts bedeuten also das Gleiche und das Entgegengesetzte: das Gleiche, weil sowohl das reine Sein wie das reine Nichtsein das Andere der bestimmten Seienden sind; das Entgegengesetzte, weil in der Identität ihrer konstitutiven Unbestimmtheit jedes trotzdem das Andere *des Anderen* bedeutet bzw. bedeuten soll. Die Begriffe von Sein und Nichts haben somit nicht ein Gegensatzverhältnis zueinander, sondern jeder ist, indem er selber dieses Gegensatzverhältnis ist, ein *Widerspruch*.⁹ Reines Sein und reines Nichtsein sind in sich widersprüchliche Begriffe, weil jeder das Gleiche bedeutet wie der andere, welcher auch das Entgegengesetzte bedeutet, weshalb jeder das Gleiche sowie das Entgegengesetzte *seiner selbst* bedeutet. Da die Begriffe von Sein und Nichts als solche widersprüchlich sind, heben sie sich jeweils in sich selbst durch sich selbst auf: ihr struktureller Widerspruch ist die innere Dynamik, die sie zu ihrer Aufhebung treibt. Ihre jeweilige Aufhebung besteht darin, daß jeder den anderen in sich selbst aus sich selbst als sein eigenes An sich hervorruft.¹⁰ Der Prozeß ihrer Aufhebung ist insofern nicht eine Abschaffung des einen Begriffs durch den anderen, sondern der gleichzeitige Prozeß ihres gegenseitigen Durchdringens bzw. der Prozeß des parallelen Hervorscheins ihrer konstitutiven Mitzugehörigkeit.

⁸ Vgl. W5, 83.

⁹ Vgl. W5, 104: „In der reinen Reflexion des Anfangs, wie er in dieser Logik mit dem Sein als solchem gemacht wird, ist der Übergang noch verborgen; weil das Sein nur als unmittelbar gesetzt ist, bricht *das Nichts an ihm* nur unmittelbar hervor. Aber alle folgenden Bestimmungen, wie gleich das Dasein, sind konkreter; es ist an diesem das schon gesetzt, *was den Widerspruch jener Abstraktionen und daher ihr Übergehen enthält und hervorbringt.*“ (Meine Hervorhebung, H.F.).

¹⁰ Vgl. W5, 112: „Sein geht in Nichts über, aber Nichts ist ebenso sehr das Gegenteil seiner selbst, Übergehen in Sein, Entstehen. Dies Entstehen ist die andere Richtung; Nichts geht in Sein über, aber Sein hebt ebenso sehr sich selbst auf und ist vielmehr das Übergehen in Nichts, ist Vergehen. - Sie heben sich nicht gegenseitig, nicht das eine äußerlich das andere auf, sondern jedes hebt sich an sich selbst auf und ist an ihm selbst das Gegenteil seiner.“ Siehe auch W5, 109: „Noch kann über die Bestimmung des Übergangs von Sein und Nichts ineinander bemerkt werden, daß derselbe ebenso ohne weitere Reflexionsbestimmung aufzufassen ist. Er ist unmittelbar und ganz abstrakt, um der Abstraktion der übergehenden Momente willen, d. i. indem an diesen Momenten noch nicht die Bestimmtheit des anderen gesetzt ist, vermittels dessen sie übergangen; das Nichts ist am Sein noch nicht gesetzt, obzwar Sein wesentlich Nichts ist und umgekehrt.“

Hegel kann daher in diesem Kontext behaupten, daß „was die Wahrheit ist, ist weder das Sein noch das Nichts, sondern daß das Sein in Nichts und das Nichts in Sein – nicht übergeht, *sondern übergegangen ist*.“¹¹ Und weiterhin: „Das Werden enthält also Sein und Nichts als zwei solche Einheiten, deren *jede selbst Einheit des Seins und Nichts ist*.“¹²

Vom reinen Nichtsein aus betrachtet erscheint der Entschleierungsprozeß der gegenseitigen Zugehörigkeit der Bedeutungen der Begriffe von Sein und Nichts als ein *Entstehen*; vom reinen Sein aus betrachtet erscheint er als ein *Vergehen*.¹³ Das reine Sein ist in Wahrheit Sein, das sich *als* reines Sein negiert; das Nichts ist in Wahrheit Nichtsein *dieses* Seins, das sich als reines Sein gerade negiert. Eine reine Affirmation wie auch eine reine Negation sind insofern ein Widersinn.¹⁴ Das, was ist, und das, was nicht ist, ist weder das Sein noch das Nichtsein selbst, sondern das Sein mit Nichtsein in sich, d.h. Sein mit einer Grenze, *bestimmtes Sein*. Etwas anderes als dieses Sein, das nicht vollständig Sein ist, zu behaupten oder zu verneinen – in anderen Worten: etwas anderem als diesem Sein, das bereits Nichtsein in sich enthält, Sein zuzuschreiben oder nicht zuzuschreiben – ist für Hegel schlechterdings undenkbar und unsagbar.¹⁵ Wer versucht, es zu denken, weiß nicht, was er eigentlich denkt; er weiß nicht, daß indem er es denkt, er in der Tat das Gegenteil dessen denkt, was er glaubt, zu denken.¹⁶ Weder das reine Sein noch das reine Nichtsein lassen sich denken noch sagen: eben *indem* man sie denkt, werden sie jeweils als reines Sein und als reines Nichtsein aufgehoben.

Was ist, kann nur aus dem Sein heraus, als ein aus dem Sein entstandenes bzw. *gewordenes* begriffen werden. *Werden* ist die logische Grundlage, aus der heraus unser Verstand das, was ist, als das, was *ist*, auffaßt. Aber das Werden des Seienden aus dem Sein als aus seinem Grund ist gleichzeitig die Negation des Seins in sich, bis *es selbst* zum Seienden wird; es ist sozusagen die Selbstkontraktion des Seins bis zum Seienden durch *eigene* Negation. Das Werden ist somit das Erscheinen dessen, was ist, aus dem Sein und auf der Rückseite desselben logischen Prozesses die Negativierung des Seins bis zum Seienden; es ist daher ein Prozeß aus zwei sich ergänzenden Bewegungen entgegengesetzter Richtung: die der Positivierung des Nichtseins (Entstehen) und die der Negativierung des Seins (Vergehen). Nun, die Bewegung, die die konstitutive Negativität des Seins aufweist, und die gleichzei-

¹¹ W5, 83.

¹² W5, 112: „Nach dieser ihrer Unterschiedenheit sie aufgefaßt, ist *jedes in derselben* als Einheit mit dem anderen. Das Werden enthält also Sein und Nichts als zwei solche Einheiten, deren *jede selbst* Einheit des Seins und Nichts ist; die eine das Sein *als unmittelbar und als Beziehung auf das Nichts*; die andere das Nichts *als unmittelbar und als Beziehung auf das Sein*.“ (Meine Hervorhebung, H.F.).

¹³ Entstehen und Vergehen sind die zwei Seiten bzw. Momente des Werdens – siehe W5, 111–112; Enz § 89 Anm.

¹⁴ Vgl. W5, 86. Siehe auch W5, 104; Enz § 87 Anm.; Enz § 88 Anm. (2).

¹⁵ Vgl. W5, 95; Enz § 87 Anm.; § 88, Anm. (1).

¹⁶ Vgl. W5, 95–96.

tige Gegenbewegung, die die innerliche Bezogenheit des Nichtseins auf das Sein enthüllt, paralyisiert sich gegenseitig und stabilisiert sich im Begriff des *Daseins* (*Da-Sein*).¹⁷ Wenn die Negativierung des Seins bis zum Ende weiterginge, würde das Sein Nichtsein sein; wenn die Positivierung des Nichtseins bis zum Ende weiterginge, würde das Nichtsein Sein sein, und so würde man wieder beim reinen Sein und reinen Nichtsein sein. Werden ist insofern *die Bewegung selbst*, durch die das Sein zum Nichtsein und das Nichtsein zum Sein wird.¹⁸

Als Momente des Werdens werden Sein und Nichtsein wieder bestimmt: sie sind nämlich nicht mehr *reines* Sein und *reines* Nichtsein.¹⁹ Das stillstehende Resultat der Wiederbestimmung des Seins und des Nichtseins im Werden ist eine Gestalt des Seins – das Dasein –, aus dem heraus das Seiende nun immanent entsteht. Dasein ist nämlich Sein, das *selbst* durch eigene Negation zu dem wird, was da ist.²⁰ „Omnis determinatio est negatio“ behauptet Hegel von Spinoza inspiriert.²¹ Im Unterschied zum Fall des reinen Seins, das das Seiende transzendiert und es innen grundlos und grundbedürftig zurückläßt, muß man das Verhältnis zwischen dem Sein und dem, was ist, nunmehr als die Selbstnegativierung des Seins begreifen. Indem Negation – und somit Differenz, Bestimmtheit und Komplexität überhaupt – ins Sein bereits aufgenommen sind, weist das Dasein nicht mehr auf eine Alterität hin, die noch das Vorhandensein der verschiedenen Daseienden erklären und durch Kausalität begründen soll, sondern es beruht – und in ihm die Daseienden auch – substantziell auf sich selbst.²² Ausgehend vom Grundsatz der Identität von reinem Sein und reinem Nichtsein ist der Prozeß, der vom Sein zum Seienden führt,

¹⁷ W5, 113–116; Enz § 89.

¹⁸ Vgl. W5, 113: „Das Gleichgewicht, worein sich Entstehen und Vergehen setzen, ist zunächst das Werden selbst. Aber dieses geht ebenso in ruhige Einheit zusammen. Sein und Nichts sind in ihm nur als Verschwindende; aber das Werden als solches ist nur durch die Unterschiedenheit derselben. Ihr Verschwinden ist daher das Verschwinden des Werdens oder Verschwinden des Verschwindens selbst. Das Werden ist eine haltungslose Unruhe, die in ein ruhiges Resultat zusammensinkt.“ Siehe auch W5, 83, 111–112.

¹⁹ Vgl. W5, 115.

²⁰ Vgl. W5, 122–123.

²¹ W5, 121; Enz § 91 Zus.

²² Vgl. W5, 117–118: „Das Dasein entspricht dem Sein der vorigen Sphäre; das Sein jedoch ist das Unbestimmte, es ergeben sich deswegen keine Bestimmungen an demselben. Aber das Dasein ist ein bestimmtes Sein, ein konkretes; es tun sich daher sogleich mehrere Bestimmungen, unterschiedene Verhältnisse seiner Momente an ihm auf. (...) Das Sein ist nicht das Allgemeine, die Bestimmtheit nicht das Besondere. Die Bestimmtheit hat sich noch nicht vom Sein abgelöst; zwar wird sie sich auch nicht mehr von ihm ablösen, denn das nunmehr zum Grunde liegende Wahre ist die Einheit des Nichtseins mit dem Sein; auf ihr als dem Grunde ergeben sich alle ferneren Bestimmungen.“ Siehe auch W5, 86: „Da nunmehr diese Einheit von Sein und Nichts als erste Wahrheit ein für allemal zugrunde liegt und das Element von allem Folgenden ausmacht, so sind außer dem Werden selbst alle ferneren logischen Bestimmungen: Dasein, Qualität, überhaupt alle Begriffe der Philosophie, Beispiele dieser Einheit.“

nicht mehr die *creatio ex nihilo* der Schöpfungsontologie, sondern indem das, was überhaupt da ist, aus dem Sein qua Dasein entsteht, stellt sich dieser Prozeß als die *Selbstverendlichung* des Seins heraus –, als „das Insichgehen des Seins, ein Vertiefen desselben in sich selbst.“²³

3. Wenn die Begriffe des reinen Seins und des reinen Nichtseins verabsolutiert werden, schließen sie sich in sich selbst und werden jeweils zu einer abstrakten Bestimmtheit sowohl zueinander als auch zu dem, was ist (oder nicht ist). In seinem Unterschied vom Nichtsein und vom Seienden verabsolutiert, hebt sich das Sein nicht durch das Werden zum Daseienden auf, sondern es beharrt gegen beide in seiner eigenen abstrakten Bestimmtheit. Das Nichtsein schließt sich wiederum in sich selbst als einen „Zustand“ – das Nichts – gegen das, was ist, und gegen den daraus resultierenden Begriff des rein gebliebenen Seins. Indem dabei auch das, was ist, als solches gegen das Sein (und das Nichtsein) verabsolutiert wird, schließt es sich in sich selbst und muß nunmehr mit dem Sein eine Synthese bilden, *um selber zu sein*. Da die Begriffe des Seins, des Nichtseins und des Seienden in ihrer jeweiligen Besonderheit beharren, kann der Seinsbegriff nicht mit dem Begriff des Nichtseins in den Begriff des Seienden *vermittelt* werden; in diesem Zusammenhang muß das Seiende daher als eine *bereits* konstituierte Bestimmtheit durch das Sein absolut „gesetzt“ werden – als etwas, was eben aufgrund seiner eigenen bzw. angeeigneten Bestimmtheit die *Möglichkeit* hat, zu sein oder nicht zu sein.²⁴ Was ist, bleibt hier nämlich als solches jenseits des Seins und des Nichtseins als das, was nur äußerlich behauptet oder verneint, gesetzt oder entfernt werden kann. Hegels Satz des Werdens enthält dagegen die Notwendigkeit, daß die Begriffe von Sein und Nichtsein miteinander vermittelt werden und *sich* dadurch zum Begriff des Daseienden aufheben, d.h. daß das Sein selbst zu dem wird, was (da) ist.

Nach dem Hegelschen Ansatz stellt sich die Metaphysik als das System der abstrakten gegenseitigen Differenzierung von Sein, Nichtsein und Seiendem heraus oder, von einer anderen Perspektive, als das System der Verabsolutierung des Bestimmten überhaupt, in dem dieses mit dem Sein und dem Nichtsein nicht zu einem

²³ Enz § 84.

²⁴ In diesem Sinne wurde die Essenz (essentia) in der scholastischen Metaphysik als „quod quid *erat* esse“ (siehe u.a. Thomas von Aquin, *Super Sent.*, lib. 3 d. 5 q. 1 a. 2 co.; *Q. d. de anima*, a. 3 arg. 20; *De ente et essentia*, cap. 1; In *Physic.*, lib. 2 l. 11 n. 8; *Sententia Metaphysicae*, lib. 2 l. 2 n. 12; *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 7 n. 15; *Sententia Metaphysicae*, lib. 5 l. 2 n. 2) und das Sein, sofern es als das Resultat der Schöpfung aus dem Nichts verstanden wurde, als „positio absoluta“ der Essenz charakterisiert (siehe u.a. Thomas von Aquin, *De veritate*, q. 21 a. 1 co.: *Omnis enim positio absoluta aliquid in rerum natura existens significat*). Siehe dazu auch Kant, *AA II*, 73–74: „Der Begriff der Position oder Setzung ist völlig einfach, und mit dem vom Sein überhaupt einerlei. (...) Wenn ich mir vorstelle, Gott spreche über eine mögliche Welt sein allmächtiges Werde, so erteilet er dem in seinem Verstande vorgestellten Ganzen keine neuen Bestimmungen, er setzt nicht ein neues Prädikat hinzu, sondern er setzt diese Reihe der Dinge, in welcher alles sonst nur beziehungsweise auf dieses Ganze gesetzt war, mit allen Prädikaten absolute oder schlecht-hin.“ (Meine Hervorhebung, H.F.).

Schluß vermittelt wird, weshalb alle drei – Sein, Nichtsein und bestimmtes Seiendes – als Besonderheiten gegeneinander beharren. Da jedes Ding aufgrund seines abstrakten Unterschieds zum Sein in sich selbst ein nicht-seiendes, dennoch ein bestimmtes Ding ist, das das Sein dazu benötigt, erst selber zu sein, impliziert die Metaphysik die Entsubstantialisierung des Ganzen der seienden bestimmten Dinge. In Hegels System gibt es dagegen keinen Raum für eine Problematisierung der Tatsache, daß es die Welt als ein Ganzes von bestimmten wirklichen Dingen gibt.

Mit der These, daß das Werden die Wahrheit des reinen Seins und des reinen Nichtseins ist, kehrt Hegel zu jener philosophischen Tradition zurück, nach der die Welt als solche keiner Erklärung und Ursache bedarf.²⁵ Hegels These bedeutet genauer: Es gibt kein reines Nichtsein in Bezug auf das Sein und eben deshalb kein absolutes Nichts des Ganzen dessen, was ist. Als solche sind Sein und Nichtsein bloße Abstraktionen des Verstandes. Der erste gültige Seinsbegriff ist für Hegel der Begriff des Daseins. Dasein ist das Vorhandensein von allem, was ist, sofern dieses Vorhandensein nicht mehr auf einen von sich verschiedenen Grund hinweist, sondern sofern es – ähnlich wie die Aristotelische Materie oder die spinozistische Substanz – vollständig auf sich selbst beruht. Durch seine Kritik am Seins- und Nichtsverständnis der Metaphysik beabsichtigt Hegel, die Tatsache, daß es die Welt gibt, zu entproblematisieren und das Ganze der seienden Dinge nach seiner Entsubstantialisierung durch die These der Schöpfung aus dem Nichts wieder zu substantialisieren. Hegels These der Identität von Sein und Nichts kann insofern als die Möglichkeitsbedingung jener These charakterisiert werden, die Bertrand Russell in seiner berühmten BBC-Rundfunkdebatte um die Gottesbeweise mit dem Jesuitenpriester Frederick Copleston vertreten hat:

Russell: You ask whether I consider that the universe is unintelligible. I shouldn't say unintelligible – I think it is without explanation. (...)

Copleston: (...) The series of phenomenal causes is an insufficient explanation of the series. Therefore, the series has not a phenomenal cause but a transcendent cause.

Russell: That's always assuming that not only every particular thing in the world, but the world as a whole must have a cause. For that assumption I see no ground whatever. (...)

Copleston: Then you would agree with Sartre that the universe is what he calls „gratuitous“?

Russell: Well, the word „gratuitous“ suggests that it might be something else; I should say that the universe is just there, and that's all.²⁶

²⁵ Wie schon früher für Heraklit ist das Werden auch für Hegel die Wahrheit des Seins und des Nichtseins (W5, 83, 86, 97, 111; Enz § 88 und § 88, Anm. 5).

²⁶ Russell, B.: *Why I am not a Christian. And other essays on religion and related subjects*, Routledge, London/New York 1957 (ND 2004), 133–134. Siehe in diesem Sinne W5, 116–117: „Es ist nicht bloßes Sein, sondern Dasein; etymologisch genommen: Sein an einem gewissen Orte; aber die Raumvorstellung gehört nicht hierher. Dasein ist, nach seinem Werden, überhaupt Sein mit einem Nichtsein, so daß dies Nichtsein in einfache Einheit mit dem Sein aufgenommen ist. Das Nichtsein so in das Sein aufgenommen, daß das konkrete Ganze in der Form des Seins, der Unmittelbarkeit ist, macht die Bestimmtheit

II. Nichts, empirischer Foundationalismus und absoluter Idealismus

1. Durch die Schöpfungslehre der monotheistischen Religionen inspiriert, haben zahlreiche Philosophen seit dem Mittelalter versucht, die Welt zu begreifen, als ob sie aus dem Nichts entstanden wäre; ihr Versuch veränderte auf eine radikale Art die Ontologie. Der andere großangelegte Versuch in der Geschichte der Philosophie, die Welt aus dem Nichts heraus zu interpretieren, nämlich der der cartesischen Philosophie, hat seinerseits die Erkenntnistheorie tief verändert, und zwar auf eine ähnliche Art, wie der erstere die Ontologie verändert hatte.

Endlich, wie ich bedachte, daß alle Gedanken, die wir im Wachen haben, uns auch im Schlaf kommen können, ohne daß dann einer davon wahr sei, so machte ich mir absichtlich die erdichtete Vorstellung, daß *alle Dinge*, die jemals in meinen Geist gekommen, nicht wahrer seien als die Trugbilder meiner Träume. Als bald aber machte ich die Beobachtung, daß, während ich so denken wollte, *alles* sei falsch, doch notwendig ich, der das dachte, *irgend etwas* sein müsse.²⁷

Descartes schlug ein Gedankenexperiment vor, daß alles, was wir wissen bzw. alles, was gewußt werden kann, kein wirkliches Ding, sondern nur der Inhalt einer Vorstellung bzw. eines bloßen Gedankens des Subjekts ist. Wenn aber keiner der Gedanken, die das Subjekt denkt, einem wirklichen Ding entspricht, könnte das Denken selbst nicht wirklich stattfinden, weil das Denken auch der Inhalt von Gedanken ist, die das Subjekt hat; wenn also keiner der Inhalte der Gedanken des Subjekts einem wirklichen Ding entsprechen würde, würde es absolut nichts geben. Solange ein Subjekt denkt, gibt es daher mindestens einen Gedankeninhalt, der nicht nur der Inhalt seiner Gedanken, sondern auch ein wirkliches Ding ist, nämlich sein Denken selbst. Mit anderen Worten: das Denken (*cogito*) ist nicht weniger als jeder andere Gegenstand ein Gegenstand für das subjektive Denken, d.h. es ist selber auch ein Gedanke (*cogitatio*); aber in diesem Fall muß es ein wirkliches Ding (*res*) geben, das diesem subjektiven Gedanken entspricht, nämlich das Denken selbst *als* wirkliches Ding (*res cogitans*). Descartes schließt folglich, daß selbstbewußtes Denken nicht der Inhalt bloß subjektiver Gedanken ist, sondern

als solche aus. Das Ganze ist gleichfalls in der Form, d. i. Bestimmtheit des Seins – denn Sein hat im Werden sich gleichfalls nur ein Moment zu sein gezeigt – ein aufgehobenes, negativ-bestimmtes; aber so ist es für uns in unserer Reflexion, noch nicht gesetzt an ihm selbst. Aber die Bestimmtheit des Daseins als solche ist die gesetzte, die auch im Ausdruck ‚Dasein‘ liegt.“

²⁷ Descartes, AT VI, 32: Et enfin, considérant que toutes les mêmes pensées, que nous avons étant éveillé, nous peuvent aussi venir, quand nous dormons, sans qu'il y en ait aucune, pour lors, qui soit vraie, je me résolus de feindre que toutes les choses qui m'étaient jamais entrées en l'esprit, n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes. Mais, aussitôt après, je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose. [NB.: Meine Hervorhebung, H.F.] Vgl. AT VII, 25: Sed mihi persuasi nihil plane esse in mundo, nullum coelum, nullam terram, nullas mentes, nulla corpora; nonne igitur etiam me non esse? Imo certe ego eram, si quid mihi persuasi.

notwendigerweise auch ein Ereignis, das in der wirklichen Welt geschieht. Ist die logische Folge des Ansatzes der Metaphysik, die wirkliche Welt aus dem Nichts heraus zu begreifen, die Notwendigkeit zu erklären, nicht, *wie* die Dinge sind, sondern *daß* sie sind, so ist die Folge des cartesischen Ansatzes, die vom Subjekt gewußte Welt aus ihrer Inexistenz heraus zu interpretieren, die Notwendigkeit zu erklären, nicht *daß* wir eine Welt erkennen, sondern *daß* die Welt, die wir erkennen, die *wirkliche* Welt ist.

2. Am Anfang seiner Logik verbindet Hegel die These der Einheit des reinen Seins und des reinen Nichtseins mit der These der Einheit des reinen Seins und des reinen *Denkens*.²⁸ Dies bedeutet von einer anderen Perspektive, daß Hegel die Verabsolutierung des Unterschieds zwischen Sein, Nichtsein und dem, was ist oder nicht ist, mit der Verabsolutierung des Unterschieds zwischen den Dingen, wie sie an sich sind, und dem Erkennen des Subjekts verbindet. Die These der Äußerlichkeit der Welt in bezug auf das erkennende Subjekt (oder, was dasselbe bedeutet, die These von der abstrakten Unterscheidung der Tatsache, daß das Subjekt bestimmte Gegenstände als wirkliche Dinge erkennt, von dem Umstand, daß gerade *diese* Gegenstände es sind, die wirklich existieren) beruht für Hegel auf der abstrakten Unterscheidung zwischen dem Bestimmtheit dessen, was es gibt, und der Tatsache als solcher, daß es dieses Bestimmte gibt. Hegel sieht nämlich eine enge Verbindung zwischen der semantischen Dimension des Verhältnisses zwischen Sein, Nichtsein

²⁸ Vgl. W5, 68: „Das reine Wissen, als in diese Einheit zusammengegangen, hat alle Beziehung auf ein Anderes und auf Vermittlung aufgehoben; es ist das Unterschiedlose; dieses Unterschiedlose hört somit selbst auf, Wissen zu sein; es ist nur einfache Unmittelbarkeit vorhanden. Die einfache Unmittelbarkeit ist selbst ein Reflexionsausdruck und bezieht sich auf den Unterschied von dem Vermittelten. In ihrem wahren Ausdrucke ist daher diese einfache Unmittelbarkeit das reine Sein.“ W5, 82–83: „Es [= das reine Sein, H.F.] ist die reine Unbestimmtheit und Leere. - Es ist nichts in ihm anzuschauen, wenn von Anschauen hier gesprochen werden kann; oder es ist nur dies reine, leere Anschauen selbst. Es ist ebensowenig etwas in ihm zu denken, oder es ist ebenso nur dies leere Denken. (...) Nichts Anschauen oder Denken hat also eine Bedeutung; beide werden unterschieden, so ist (existiert) Nichts in unserem Anschauen oder Denken; oder vielmehr ist es das leere Anschauen und Denken selbst und dasselbe leere Anschauen oder Denken als das reine Sein.“ Enz § 86: „Wenn Ich = Ich oder auch die intellektuelle Anschauung wahrhaft als nur das Erste genommen wird, so ist es in dieser reinen Unmittelbarkeit nichts anderes als Sein, so wie das reine Sein umgekehrt als nicht mehr dieses abstrakte, sondern in sich die Vermittlung enthaltende Sein, reines Denken oder Anschauen ist.“ Enz § 88 Zus.: „Man hört sehr häufig behaupten, das Denken sei dem Sein entgegengesetzt. Bei solcher Behauptung wäre indes zunächst zu fragen, was unter dem Sein verstanden werde. Nehmen wir das Sein auf, wie solches die Reflexion bestimmt, so können wir von demselben nur aussagen, es sei dasselbe das schlechthin Identische und Affirmative. Betrachten wir nunmehr das Denken, so kann es uns nicht entgehen, daß dasselbe wenigstens gleichfalls das schlechthin mit sich Identische ist. Beiden, dem Sein und dem Denken, kommt somit dieselbe Bestimmung zu. Diese Identität des Seins und des Denkens ist nun aber nicht konkret zu nehmen und somit nicht zu sagen, der Stein sei als seiender dasselbe, was der denkende Mensch ist.“ Siehe auch W5, 72, 90–91, 101; Enz § 86 Zus. (1); Enz § 87 Zus.; W20, 133–134.

und dem, von dem beide ausgesagt werden, und der pragmatischen Dimension des Verhältnisses zwischen Sein und Denken.

Um diese Verbindung verstehen zu können, ist es von großem Nutzen, Hegels Deutung des ontologischen Gottesbeweises und seine Kritik an Kants Kritik dieses Beweises zu analysieren, denn der Hauptanspruch des ontologischen Beweises ist eben der, daß es gültig ist, vom Inhalt des subjektiven Denkens zu seiner Existenz in der Wirklichkeit zu schließen. Bekanntermaßen lehnt Kant die Gültigkeit dieser Schlußfolgerung ab – und er lehnt sie ab aufgrund seiner besonderen Seinsauffassung. Die Möglichkeitsbedingung des ontologischen Beweises ist für Kant die Auffassung des Seins als einer Form von Bestimmung: eben deshalb, weil Sein als eine Bestimmung verstanden wird, kann es der Inhalt eines realen Prädikats sein und dem Begriff eines Gegenstands hinzugefügt werden. Der Hauptpunkt von Kants Kritik des ontologischen Beweises ist aber, daß Sein bzw. Dasein *keine* Bestimmung und daher *kein* reales Prädikat ist, das dem Begriff eines Gegenstands zugeschrieben werden kann.²⁹

Im Prinzip nimmt Hegel diese Kritik des ontologischen Beweises an, aber er begrenzt ihre Reichweite auf die konkrete historische Formulierung des Beweises durch Philosophen wie Anselm, Descartes und Leibniz.³⁰ Hegel stimmt Kant zu, daß Sein nicht als eine Bestimmung und als ein reales Prädikat aufgefaßt werden darf, das man dem Begriff eines Gegenstandes hinzufügen oder entfernen kann, aber er behauptet dazu, daß das Sein so zu verstehen, wie Kant es tut, nämlich als das absolute Setzen des Begriffes eines Gegenstandes, letztendlich ein Rückfall in die *gleiche* Auffassung ist, die es für eine Bestimmung hält, die im Begriff des allerrealsten Wesens enthalten ist. In der klassischen Formulierung des ontologischen Beweises wird das Sein als eine Bestimmung angesehen, die den restlichen Bestimmungen des allerrealsten Wesens hinzugefügt wird. Dabei wird aber das Sein als eine Bestimmung aufgefaßt, deren Bestimmtheit eigentlich nur darin besteht, sich von *allen* Bestimmungen zu unterscheiden, die dem vollkommenen Wesen bereits zugesprochen wurden. Das bedeutet in der Praxis, daß der Seinsbegriff

²⁹ Zum Verhältnis zwischen der Daseinsauffassung und dem ontologischen Beweis bei Kant siehe u.a. Marion, J. L.: „Is the Ontological Argument Ontological? The Argument According to Anselm and Its Metaphysical Interpretation According to Kant“, in: *Journal of the History of Philosophy*, vol. 30/2 (1992): 201–218. Hintikka, J.: Kant on Existence, Predication, and the Ontological Argument, in: *Dialectica* 35/1 (1981), 127–146; Shaffer, J.: „Existence, Predication, and the Ontological Argument“, in: *Mind* 71 (1962), 307–325.

³⁰ Vgl. W2, 321; W20, 360–363. Siehe auch in diesem Zusammenhang Enz § 193, Anm.: „Der Mangel aber in der Argumentation Anselms, den übrigens Cartesius und Spinoza so wie das Prinzip des unmittelbaren Wissens mit ihr teilen, ist, daß diese Einheit, die als das Vollkommenste oder auch subjektiv als das wahre Wissen ausgesprochen wird, vorausgesetzt, d. i. nur als an sich angenommen wird.“ W20, 157: „Gott ist die vollkommene Identität beider Gegensätze; da ist die Einheit der Idee, des Begriffs und des Realen. (Dies wird dann in der Spinozistischen Idee in seinen weiteren Momenten noch herausgehoben.) Das ist richtig; in den endlichen Dingen ist diese Identität unvollkommen. Nur ist bei Cartesius diese Form unpassend.“

in diesem Kontext vollständig *unbestimmt* ist. Kants These zum Sein tut folglich nichts weiter als das zu explizieren, was bereits im ontologischen Beweis enthalten war, nämlich das Sein als solches vom Bereich des Bestimmten auszuschließen. In Hegels Augen ist Kants Seinsauffassung daher eine bloße Variante seiner metaphysischen Auffassung. Es ist für Hegel letztendlich irrelevant, ob das Sein als die allerletzte Bestimmung oder als etwas verstanden wird, was jenseits der Ebene des Bestimmten liegt: Wenn man das Sein versteht, wie die Metaphysik und Kant es tun, unterscheidet es sich von den bestimmten Seienden und hebt sich gegen sie ab.³¹

Sein ist für Hegel dagegen die rein abstrakte Beziehung der Bestimmtheit auf sich selbst, es ist die Verunmittelbarung des Kreisens von Bestimmungen, das einer Bestimmtheit ihre eigene Spezifität verleiht. Das Sein ist also nicht eine Bestimmung im eigentlichen Sinne; es ist nämlich nicht, wie die Anhänger des ontologischen Beweises es auffassen, ein reales Prädikat, aber es ist für Hegel auch nicht eine bloße Faktizität jenseits des Bestimmten, wie Kant es versteht. Sein ist für Hegel das Ganze der Bestimmungen, die eine Bestimmtheit definieren, indem dieses Ganze einseitig und abstrakt für sich gegen seine eigenen Bestimmungen betrachtet wird; Sein ist insofern die bloße, leere Beziehung der Bestimmtheit auf sich selbst. Das Verhältnis zwischen Sein und Bestimmtheit ist somit kein äußerliches Verhältnis zwischen zwei Extremen, die sich gegenseitig ausschließen, sondern der immanente Übergang des einen Extrems zum anderen – und umgekehrt. Dieses Verhältnis ist vom Sein aus betrachtet seine *Selbstbestimmung*, von der Bestimmtheit aus betrachtet ihre *Selbstrealisierung*. Der ontologische Beweis drückt für Hegel den gleichen Gedanken aus; sein Mangel ist nur die konkrete Form, in der er durch die klassische Metaphysik formuliert wurde.

3. Werden die Begriffe als der spezifische Bereich der durch reale Prädikate zusammengesetzten Bestimmtheiten angesehen, so ist der dadurch in sich völlig unbestimmte (Pseudo)Begriff des Seins die Voraussetzung der These einer Außenwelt jenseits der bestimmten Erkenntnisgegenstände – Gegenstände, die dadurch bloß subjektive Inhalte bleiben müssen. Hegel bezieht die These einer Außenwelt,

³¹ Vgl. W6, 491–492: „Aber allerdings wenn Ich begrifflos als bloße einfache Vorstellung nach der Weise genommen wird, wie wir im alltäglichen Bewußtsein Ich aussprechen, so ist es die abstrakte Bestimmung, nicht die sich selbst zum Gegenstand habende Beziehung seiner selbst; – es ist so nur eins der Extreme, einseitiges Subjekt ohne seine Objektivität, oder es wäre auch nur Objekt ohne Subjektivität, wenn nämlich die berührte Unbequemlichkeit hierbei nicht wäre, daß sich von dem Ich als Objekt das denkende Subjekt nicht wegbringen läßt. Aber in der Tat findet dieselbe Unbequemlichkeit auch bei der ersten Bestimmung, dem Ich als Subjekte, statt; das Ich denkt etwas, sich oder etwas anderes. Diese Untrennbarkeit der zwei Formen, in denen es sich [sich] selbst entgegengesetzt, gehört zur eigensten Natur seines Begriffs und des Begriffs selbst; sie ist gerade das, was Kant abhalten will, um nur die sich in sich nicht unterscheidende und somit ja nur die begrifflose Vorstellung fest zu erhalten. Ein solches Begriffloses darf sich nun zwar wohl den abstrakten Reflexionsbestimmungen oder Kategorien der vorigen Metaphysik gegenüberstellen, – denn an Einseitigkeit steht es auf gleicher Linie mit ihnen, obwohl diese doch ein Höheres des Gedankens sind.“ Siehe auch W 19, 559; W20, 347–348.

die den Bereich der bestimmten Gegenstände eines bloß subjektiven Erkennens transzendiert, auf den Gottesbegriff der Metaphysik, in dem Gott als substanzialisiertes Sein gedeutet wird, das alle bestimmten Seienden transzendiert.³² Der Begriff einer äußerlichen Wirklichkeit gegenüber einem bloß subjektiven Denken entspricht demnach im cartesischen und postcartesischen Idealismus dem Begriff des hypostasierten reinen Seins der Metaphysik im vorcartesischen Realismus. Im realistischen Paradigma setzt sich das Vorhandensein dessen, was es gibt (sofern dieses Vorhandensein von dem, was es gibt, abstrakt differenziert und als solches verabsolutiert wird), als reines Sein der Welt den bestimmten Seienden entgegen. Im subjektiv-idealistischen Paradigma setzt sich ihrerseits die Tatsache, daß das erkennende Subjekt Gegenstände als wirkliche Dinge erkennt, als eine reine Positivität dem erkennenden Subjekt selbst entgegen; anders ausgedrückt, das (angebliche) Vorhandensein einer Außenwelt setzt sich in diesem letzteren Fall einer als die Welt der Erkenntnisgegenstände in sich durchgängig bestimmten, aber immer noch bloß innerlich vorstellenden Subjektivität entgegen. Aus diesem Grund verbindet Hegel die Metaphysik, die Kant überwinden wollte, mit dem subjektiven bzw. transzendentalen Idealismus.

In Hegels *Logik* stellt sich das Dasein als das Element dar, in dem alle möglichen Bestimmungen immanent entstehen. Mit der These des Entstehens der Bestimmtheit überhaupt innerhalb des Daseins als in sich selbst bestimmenden Seins zielt Hegel darauf ab, jene Phase der Geschichte der Ontologie abzuschließen, die im Mittelalter mit jenen Philosophen – wie z. B. Avicenna und Thomas von Aquin – begonnen hat, die den *logischen* Unterschied, den Aristoteles zwischen der Definition und dem eventuellen Umstand gemacht hatte, daß Dinge existieren, die die Definition instanzieren, als einen *ontologischen* Unterschied ausgelegt haben.³³

³² Hegels Schlußfolgerung hinter seiner Verknüpfung des Gottesbegriffs der Metaphysik mit der These einer Außenwelt jenseits der Reichweite der menschlichen Erkenntnis bzw. mit Kants These des Dings-an-sich läßt sich folgenderweise rekonstruieren: *I. Gott ist reines Sein als völlig abstrakte Unbestimmtheit, d.h. Nichts:* W4, 280 [§ 1]; W5, 120; Enz § 49. *II. Als vollständige Abstraktion und Unbestimmtheit ist Gott unerkennbar:* Enz § 136 Zus. 2; W11, 49; W11, 53 (siehe auch W11, 238). *III. Nur das, was bestimmt ist, kann erkannt werden:* Enz § 46; W11, 49; W20, 327. *IV. Kants Ding-an-sich ist vollständige Abstraktion und Unbestimmtheit:* W4, 439–440; W5, 37; W6, 135; W5, 525–526; Enz § 44; Enz § 60 Zus. (1). *V. Als vollständige Abstraktion und Unbestimmtheit ist das Ding-an-sich unerkennbar:* W6, 135; Enz § 60 Zus. (2); Enz § 124 Zus. (siehe auch Enz § 131 Zus.; W18, 143; W6, 499–500 und W4, 445). *VI. Deshalb verbindet Hegel ausdrücklich Kants Ding-an-sich mit dem Begriff des reinen Seins bzw. mit dem Gottesbegriff der Metaphysik:* Enz § 87 (und Anm.); W5, 129–130; W16, 311–312. Hegels übereinstimmende Charakterisierung des Begriffs des reinen Seins bzw. des Gottesbegriffs der Metaphysik und des Begriffs des Dings-an-sich läßt sich weiterhin hinter dem gemeinsamen Gebrauch von Begriffen wie z.B. „caput mortuum“ (im Sinne von „nicht nutzbarem Rückstand, der bei einem chemischen Prozeß entsteht“) erkennen: So sind sowohl Gott (Enz § 112 Zus.; siehe auch W11, 48) als auch das Ding-an-sich ein *caput mortuum* (Enz § 44 Anm.; W20, 381).

³³ Siehe *Analytica Posteriora*, 92b. Der Kommentar von Thomas von Aquin zu dieser Passage (siehe *Expositio Posteriorum*, lib. 2 l. 6 n. 3) lautet: „Sed aliud est quod quid est

Kants Metaphysikkritik soll diese Epoche der Ontologie überwunden haben; für Hegel aber hat Kant in seiner eigenen Philosophie das metaphysische Denken reproduziert, indem er Sein und Bestimmtheit weiter abstrakt voneinander unterschieden hat. Hegels Kritik an Kants Seinsauffassung und an Kants Theorie über den bloß phänomenalen Charakter der menschlichen Erkenntnis macht klar, daß in seinen Augen die Art und Weise, wie Kant das Verhältnis zwischen Bestimmtheit und Sein versteht, die Quelle des Dualismus zwischen menschlicher Subjektivität und Wirklichkeit, zwischen Geist und Welt bildet. Diese besondere Auffassung über das Bestimmtheitsein, das Sein und ihr Verhältnis zueinander ist wiederum die gleiche, die jene Ontologie ermöglicht, die die Welt der existierenden Dinge für zufällig hält und demnach den Gott der Religion als substanzialisiertes Sein interpretiert, das das Vorhandensein der Welt verursacht.

Indem Hegel zwischen der These einer ansichseienden Außenwelt außerhalb der Reichweite des Erkenntnisvermögens des Subjekts und der These des hypostasierten reinen Seins der Schöpfungsmetaphysik enge Parallelen zieht und dagegen die These der Einheit von Sein und Nichtsein im Seienden und der Einheit von Sein und Denken vertritt, macht er klar, daß für ihn das Ereignis des inhaltlichen Erkennens dem Ereignis der wirklichen Welt gleicht. Die jeweilige Problematisierung dieser Ereignisse beruht dementsprechend auf ein und demselben logischen Verfahren, nämlich auf der abstrakten Differenzierung von Sein und Nichtsein in Bezug auf das, was ist oder nicht ist, und auf der daraus resultierenden Isolierung und Verabsolutierung der Tatsache, daß das Subjekt Gegenstände als wirkliche Dinge erkennt, hinsichtlich der reziprok isolierten und verabsolutierten Bestimmtheit dieser Gegenstände. Im Fall des Erkennens ist das Ergebnis einer solchen Problematisierung, daß das Objekt, das das Subjekt als ein wirklich existierendes Ding erkennt, in einen Inhalt verwandelt wird, dessen Bestimmtheit vom Sein abgesondert und dadurch „entwirklicht“ wird, weshalb sie keine Auskunft darüber gibt, wie das, was ihr in der Außenwelt entsprechen soll, wirklich ist. Aufgrund sozusagen des Realitätsgefühls, das die sinnliche Wahrnehmung begleitet, neigt man in diesem Kontext dazu, die empirische Erkenntnis für das Bindeglied zwischen den subjektivierten Erkenntnisgegenständen und der reziprok völlig „entbestimmten“ Wirklichkeit zu halten. Für Hegel teilen sowohl der Empirismus als auch der transzendente Idealismus diese gleiche Fehldeutung des Phänomens der Erkenntnis.³⁴

homo, et esse hominem: in solo enim primo essendi principio, quod est essentialiter ens, ipsum esse et quidditas eius est unum et idem; in omnibus autem aliis, quae sunt entia per participationem, oportet quod sit aliud esse et quidditas entis. Non est ergo possibile quod eadem demonstratione demonstraret aliquis quid est et quia est.“ Siehe auch in diesem Zusammenhang Avicenna: *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I, cap. 5, A 31 (hg. von Van Riet S., Louvain-La-Neuve/Leiden 1983, Bd. 1, 35): „Redeamus igitur et dicamus quod, de his quae manifesta sunt, est hoc quod unaquaque res habet certitudinem propriam quae est eius quidditas. Et notum est quod certitudo cuiuscumque rei quae propria est ei, est praeter esse quod multivocum est cum aliquid.“

³⁴ Siehe W2, 309–311; W4, 439–440; W4, 445; W6, 136; W6, 491–492; Enz § 131 Zus.; Enz § 165 Anm.; Enz § 415 Zus. (2); W20, 400–401; W20, 405.

Seit seiner Zeit in Jena besteht Hegel hingegen darauf, daß das Verhältnis zwischen dem Erkennen und dem Erkenntnisobjekt nicht als eine Synthese von Besonderheiten im Sinne des Kausalverhältnisses, sondern als eine Identität aufgefaßt werden soll.³⁵ Die gegenseitige Vermittlung und resultierende Aufhebung der Besonderheiten zu einer in sich differenzierten Identität ist genau das, was in der These des Werdens als Wahrheit des reinen Seins und des Nichts am Anfang der Logik programmatisch enthalten ist. Hegels Logik kann angesehen werden als eine äußerst nuancierte Theorie über die aufeinanderfolgenden Vermittlungen zwischen den verschiedenen Formen des Bestimmtheits und der spezifischen Seinsgestalt, die ihnen jeweils entspricht. Hegels Neudeutung des ontologischen Beweises stellt sich somit als ein Hauptschlüssel zur Interpretation seines Systems heraus: Das System ist nämlich das ontologisierende Beweisen, der logisch-ontologische Prozeß der Selbstrealisierung des Denkens.

Wenn die Tatsache, *daß* es das gibt, was es gibt, abstrakt von demjenigen unterschieden wird, *was* es gibt, bedarf dieses einer Ursache, die sein Vorhandensein erklärt, da dieses Vorhandensein durch jene Unterscheidung problematisch geworden ist. Mit der These des Werdens und seiner Stabilisierung in der immanenten Kategorie des Daseins stellt sich Hegel einer solchen Problematisierung und der aus ihr entstandenen Metaphysik und Erkenntnistheorie entgegen. Die Abstraktion der Positivität der Welt, d.h. das reine Sein, ist das absolute Anderssein der Welt; der gleiche Begriff steckt für Hegel im Begriff einer Außenwelt, die außerhalb des Bereichs des inhaltlichen Erkennens des Subjekts liegt. Die abstrakte Unterscheidung von Sein und Denken ist nach Hegels Deutung eine logische Folge der abstrakten Unterscheidung von Sein und Seiendem – Unterscheidung, die schließlich aus dem Versuch resultiert, die wirkliche Welt aus der Vorstellung ihres Nichtseins heraus zu interpretieren. Ist das reine Sein das Anderssein der bestimmten wirklichen Dinge, so ist eine Welt an sich das Anderssein des subjektiven Erkennens der wirklichen Dinge. Anders ausgedrückt: Ist das reine Sein die Abstraktion der Positivität der wirklichen Dinge, so ist eine äußerliche Welt die Abstraktion der Positi-

³⁵ Vgl. W2, 394: „Es ist oben erinnert worden, wie das System sich zur negativen Seite des Absoluten, der Unendlichkeit, Ich als absolutem Denken erhebt, und insofern ist es reiner Idealismus, der aber, weil jene negative Seite selbst als das absolut Positive gesetzt wird, formell wird und einen Realismus sich gegenüberstehen hat. Dadurch, daß er die Gegensätze nur im Unendlichen gleichzusetzen [vermag], d. h. das abstrahierende Denken, die reine Tätigkeit dem Sein entgegengesetzt zum Absoluten macht, vernichtet er sie nicht wahrhaftig, sondern diese intellektuelle Anschauung ist etwas Formelles, so wie der Idealismus, und dem Denken gegenüber tritt die Realität, jener Identität der intellektuellen Anschauung [gegenüber] der Gegensatz auf, und alle Identität ist die relative des Kausalzusammenhangs in einem Bestimmen des einen durch das andere.“ W2, 408: „Der dritte Grundsatz ist das Beziehen in der angegebenen gedoppelten Rücksicht, der einen des formalen Wissens und endlichen Beziehens durch Kausalzusammenhang, das ganz in der Differenz und in der Teilung ist, der anderen für den Glauben, durch welchen die absolute Identität außer dem Erkennen ist; beide Seiten der Beziehung aber, die Form als Wissen und die Materie des Glaubens können schlechthin nicht eins werden.“ Siehe auch W2, 310–311, 328–329, 409.

vität der Tätigkeit des inhaltlichen Erkennens.³⁶ Das Verhältnis des entwickelten Erkenntnisgegenstands zur Außenwelt ist formell das gleiche wie das Verhältnis der entwickelten vorhandenen Dinge zum reinen Sein. Das Vorhandensein einer Welt, die sich dem menschlichen Geist erschließt, ist es, was in beiden Fällen erklärt werden soll.

4. Die Frage nach der Ursache des Vorhandenseins der Welt und die Frage nach der Ursache der Tatsache des inhaltlichen Erkennens entspringen für Hegel aus derselben irrigen Auffassung. Eben auf diesen Umstand weist die hegelsche These hin, daß die Tätigkeit des Erkennens die *Substanz* ist.³⁷ Diese These bedeutet genauer: Das Erkennen hat keinen Anfang im eigentlichen Sinne, sondern ist unendlich und absolut. Da das Erkennen unendlich und absolut ist, ist es nicht sinnvoll, nach seiner Ursache zu fragen.³⁸ Die Charakterisierung des Erkennens anhand der spinozistischen Kategorie der Substanz zeigt auf, daß das Kontingenzargument auf die Tatsache der Erkenntnis anzuwenden, für Hegel so ungütig ist, wie es ebenfalls unmöglich ist, den kosmologischen Beweis auf die Tatsache der Welt anzuwenden. Es ist nämlich nicht zulässig, das absolute Nichtsein d.h. *das Nichts des Erkennens* vorauszusetzen; aber es ist eben diese Voraussetzung, welche, indem sie die Tatsache unserer Erkenntnis der Welt problematisiert, das scheinbare Bedürfnis nach einer Ursache erzeugt, die diese Erkenntnis absolut „setzt“.³⁹

³⁶ Vgl. W20, 134: „Im Denken ist so Sein; Sein ist eine arme Bestimmung, ist das Abstraktum von dem Konkreten des Denkens.“

³⁷ Siehe Enz § 213; Enz § 439; Enz § 564; Enz § 554.

³⁸ Vgl. W4, 456–457; Enz § 76 (Fußnote 27); Enz § 229 Zus.; W20, 168. Siehe auch W7, 141–142 [PhR § 66, Anm.].

³⁹ Wilfrid Sellars und John McDowell sind neben Robert Brandom zwei der Philosophen der analytischen Tradition, die zur Wiederbelebung des Interesses an Hegels Denken in der englischsprachigen Philosophie in den letzten Jahrzehnten am meisten beigetragen haben (siehe dazu Redding, P.: *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*, Cambridge 2007; ders.: „The Possibility of German Idealism after Analytic Philosophy: McDowell, Brandom and Beyond“, in: Reynolds, J./Mares, E./Chase, J./Williams, J. (Hg.): *Postanalytic and Metacontinental: Crossing Philosophical Divides*, London 2010, 191–203; ders.: „The Analytic Neo-Hegelianism of John McDowell and Robert Brandom“, in: Houlgate, S. u. Baur, M. (Hg.): *A Companion to Hegel*, Chichester 2011, 576–593; ders.: „Hegel and Analytic Philosophy“, in: De Laurentiis, A. u. Edwards, J. (Hg.): *The Bloomsbury Companion to Hegel*, London 2013, 313–319). Obwohl Sellars sein bahnbrechendes *Empiricism and the Philosophy of Mind* als seine „Meditations Hegeliennes“ charakterisiert hat (Sellars, W. [1956]: *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge 1997, 45) und McDowell wiederum sein wohl einflussreichstes Werk *Mind and World* als „ein Prolegomenon zur Lektüre der Phänomenologie [des Geistes]“ verstanden wissen will (McDowell, J. [1994], *Mind and World. With a New Introduction*, Cambridge/London 2000, ix), weicht der philosophische Ansatz beider Autoren prinzipiell von Hegels Grundsatz ab, daß das Erkennen keinen absoluten Anfang hat. Siehe in diesem Sinne Sellars, a. a. O. 78–79: „There is clearly some point to the picture of human knowledge as resting on a level of propositions – observation reports – which do not rest on other propositions in the same way as other propositions rest on them. On the other hand, I do wish to insist that the metaphor of ‚foundation‘ is misleading in that

Die These der Unendlichkeit und Absolutheit des menschlichen Erkennens hat auf den ersten Blick einen stark kontraintuitiven Charakter – und in der Tat wurde sie öfters mißverstanden. Hegel war selbst über die negativen Reaktionen überrascht, die diese These schon zu seinen Lebenszeiten ausgelöst hat; er erwiderte daraufhin, daß sie „etwas Altes, nichts Exzentrisches, Paradoxes, Verrücktes“ besagt – und dazu noch, daß die Voraussetzung der Einheit von Sein und Denken „allem unserem Tun“ zugrunde liegt.⁴⁰ Als intuitive Argumente gegen den absoluten Charakter des menschlichen Denkens bzw. Erkennens kann man unter anderem das Unbewußtsein (sofern es als die reine Negation, d.h. als das Nichts des Erkennens gedeutet wird) und die räumliche Äußerlichkeit der Dinge gegenüber dem erkennenden Subjekt (sofern sie als deren substantielle Äußerlichkeit gegenüber dem Erkennen gedeutet wird) vorbringen. Das Unbewußtsein ist für Hegel aber eines der Momente des Denkens, nämlich sein Ansichsein, während das Bewußtsein das Moment seines Fürsichseins ist.⁴¹ Was die räumliche Äußerlichkeit betrifft, hält Hegel ihre Interpretation als äußerliche Substantialität hinsichtlich der Erkenntnistätigkeit für unrichtig. Hegel behauptet in dieser Hinsicht, daß das Wirkliche als das Andere des Denkens in Wahrheit „nicht außer dem Gedanken, sondern Gedanke von dem Außer des Denkens“ ist.⁴² Kant befaßt sich in den dynamischen

it keeps us from seeing that if there is a logical dimension in which other empirical propositions rest on observation reports, there is another logical dimension in which the latter rest on the former. Above all, the picture is misleading because of its static character. One seems forced to choose between the picture of an elephant which rests on a tortoise (What supports the tortoise?) and the picture of a great Hegelian serpent of knowledge with its tail in its mouth (Where does it begin?). Neither will do.“ [Meine Hervorhebung, H.F.] Siehe dazu McDowell, a. a. O. 24: „In my first lecture I talked about a tendency to oscillate between a pair of unsatisfying positions: on the one side a coherentism that threatens to disconnect thought from reality, and on the other side a vain appeal to the Given, in the sense of bare presences that are supposed to constitute the ultimate grounds of empirical judgements.“ Ebd. 39: „It must be possible for justifications of judgements to include pointing out at features of the world, from what would otherwise risk looking like a closed circle within which our exercises of spontaneity run without friction.“

⁴⁰ Hegel, G.W.F.: *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes. Berlin 1827/1828. Nachgeschrieben von J. E. Erdmann und F. Walter*, hg. von Hesse, F. und Tuschling, B., Hamburg 1994, 228: „Aber selbst wenn ich so Sein und Denken im wahren Sinn nehme, so sagt „Einheit des Seins und des Denkens“ aus, als ob sie nicht verschieden wären, aber das Denken ist, sich zu urteilen, sich zu unterscheiden, und erst das Denken aus diesem Prozeß des Unterscheidens sich mit sich zusammenschließend ist das wahre Denken. Der wahre Sinn dessen, daß das Denken die Sache ist, ist ganz etwas Altes, nichts Exzentrisches, Paradoxes, Verrücktes.“ Enz § 465 Zus.: „Diejenigen, welche von der Philosophie nichts verstehen, schlagen zwar die Hände über den Kopf zusammen, wenn sie den Satz vernehmen: Das Denken ist das Sein. Dennoch liegt allem unserem Tun die Voraussetzung der Einheit des Denkens und des Seins zugrunde.“

⁴¹ Vgl. Enz § 453 Anm.

⁴² W20, 145: „Allein eben der Begriff des Daseins ist dies Negative des Selbstbewußtseins, nicht außer dem Gedanken, sondern Gedanke von dem Außer des Denkens.“

Antinomien mit dem Problem, das sich darstellt, wenn man ein Wesen voraussetzt, das außerhalb des Bereichs der endlichen Dinge liegt, während es gleichzeitig mit diesem Bereich verknüpft bleiben soll. Wenn man die räumliche Äußerlichkeit der wahrgenommenen Dinge in Bezug auf das sie wahrnehmende Subjekt als äußerliche Substantialität derselben gegen das Erkennen interpretiert, wird das Erkennen eben dadurch selber als ein weiteres, diesen Dingen in ihrem selben Raum äußerliches Ding gedeutet, während es gleichzeitig sie in seinem eigenen „inneren“ Raum enthalten muß. An manchen Stellen formuliert Hegel in der Tat seine Kritik der Hypostasierung der Äußerlichkeit und seine Kritik der damit verbundenen Problematisierung der konstitutiven Weltbezogenheit des Erkennens in der Form einer Widerlegung einer „Antinomie“, nämlich der „Antinomie“, die aus der Anwendung des Kontingenzarguments auf das Phänomen der Erkenntnis resultiert.⁴³ Das echte Prinzip des Idealismus impliziert für Hegel dagegen, einerseits, die Zurückweisung jeglicher Hypostasierung der räumlichen Äußerlichkeit und, andererseits, die damit verbundene These der ausschließlichen Substantialität des Erkennens, d.h. die These der Einheit von Sein und Denken, innerhalb welcher die räumlichen Wahrnehmungsgegenstände nicht weniger als das sie wahrnehmende Subjekt zu inneren Unterschieden einer – eben deshalb – *absoluten* Identität werden.

Die Trennung der als wirklich vorhanden erkannten Dinge von ihrem Vorhandensein mittels der Isolierung und Verabsolutierung desselben wirft das Problem auf, daß man diese Dinge erkennen kann, ohne dabei zu wissen, ob *sie* es sind, was wirklich existiert. In diesem Kontext wird es erforderlich, die Tatsache der Erkenntnis auf eine andere Art zu erklären als die, wie ihr Inhalt bzw. die Bestimmtheit überhaupt erklärt wird. Einen Grund für die Tatsache unserer Erkenntnis der Welt zu suchen, ist nach Hegels Ansatz so wenig sinnvoll, wie einen Grund für

⁴³ Siehe W5, 267: „Ich in dieser Einsamkeit mit sich ist zwar das erreichte Jenseits, es ist zu sich selbst gekommen, ist bei sich, diesseits; im reinen Selbstbewußtsein ist die absolute Negativität zur Affirmation und Gegenwart gebracht, welche in jenem Fortgehen über das sinnliche Quantum nur flieht. Aber indem dies reine Ich in seiner Abstraktion und Inhaltslosigkeit sich fixiert, hat es das Dasein überhaupt, die Fülle des natürlichen und geistigen Universums, als ein Jenseits sich gegenüber. Es stellt sich derselbe Widerspruch dar, der dem unendlichen Progreß zugrunde liegt; nämlich ein Zurückgekehrtheit in sich, das unmittelbar zugleich Außersichsein, Beziehung auf sein Anderes als auf sein Nichtsein, ist; welche Beziehung eine Sehnsucht bleibt, weil Ich sich seine gehaltlose und unhaltbare Leere einerseits und die in der Negation doch präsent bleibende Fülle als sein Jenseits fixiert hat.“ W6, 500: „Aus dieser Bestimmung des endlichen Erkennens erhellt unmittelbar, daß es ein Widerspruch ist, der sich selbst aufhebt, – der Widerspruch einer Wahrheit, die zugleich nicht Wahrheit sein soll, – eines Erkennens dessen, was ist, welches zugleich das Ding-an-sich nicht erkennt. In dem Zusammenfallen dieses Widerspruchs fällt sein Inhalt, das subjektive Erkennen und das Ding-an-sich zusammen, d. h. erweist sich als ein Unwahres. Aber das Erkennen hat durch seinen eigenen Gang seine Endlichkeit und damit seinen Widerspruch aufzulösen; jene Betrachtung, welche wir über dasselbe machen, ist eine äußerliche Reflexion; es ist aber selbst der Begriff, der sich Zweck ist, der also durch seine Realisierung sich ausführt und eben in dieser Ausführung seine Subjektivität und das vorausgesetzte Ansichsein aufhebt.“ Siehe auch W3, 184–185; Enz § 413 Zus.

die Tatsache der Existenz der Welt zu suchen. Daß es eine Welt gibt, läßt sich für Hegel nicht von dem Umstand trennen, daß wir wissen, daß es eine Welt gibt. Wie das Dasein beruht auch das Erkennen auf sich selbst. Im Grunde genommen ist das allgemein bestimmte Erkennen das Dasein, weil die abstrakte Unterscheidung und Entgegensetzung von Sein und Denken eine Folge der Verabsolutisierung des Seins und des Nichtseins ist, welche verhindert, daß beide sich zum Dasein aufheben. Einmal beim Dasein ist es jedoch nicht mehr möglich, das Sein vom Denken bzw. die Wirklichkeit der Welt von unserer Erkenntnis der wirklichen Welt zu trennen. Es gibt für Hegel kein Nichts des Erkennens: jedes Bestimmtheitsein und Anderssein ist somit eine Selbstbestimmung und Selbstunterscheidung des Erkennens, in dem das, was es gibt, *bereits* existiert. Wie die wirkliche Welt ist das Wissen, daß es eine wirkliche Welt gibt, d.h. das Wissen, daß es etwas eher als nichts gibt, einfach da – und das ist alles.

III. Schlußbemerkungen

Die Vernunft ist für Hegel die Einheit des Subjekts und des Objekts – anders ausgedrückt: Subjekt zu sein impliziert, die Welt zu erkennen.⁴⁴ Die Inhalte, die die Erkenntnistätigkeit spontan findet, „setzen“ ihre eigene Erkenntnis nicht, weil die der Erkenntnis gegebenen Inhalte keine „unverursachten Ursachen“ oder „unbewegten Bewegter“ des Erkennens sind. Die Erkenntnisobjekte sind für Hegel sowohl ruhend als auch in Bewegung: Unmittelbarkeit und Vermittlung bloße Standpunkte über die Erkenntnistätigkeit. Sich ein absolutes Nichtsein des Erkennens vorzustellen (z.B. durch die Zustimmung zum cartesischen Gedankenexperiment, durch eine philosophische Deutung des psychologischen Phänomens des Unbewußtseins oder durch eine naturalistische Interpretation der Theorie der transzendentalen Subjektivität), verändert grundsätzlich unser Verständnis des Erkenntnisphänomens, weil es das Bedürfnis nach speziellen Gründungsakten erzeugt, die als absolute Ursachen der Erkenntnis fungieren sollen. Anhand von Spinozas Substanzbegriff hält Hegel dagegen das Erkennen für strenggenommen unverursacht und insofern die Erkenntnisakte für innere Momente des unendlichen absoluten Elements des Erkennens, d.h. der ununterbrochenen und ununterbrechbaren Geist-Welt-Einheit. Vom Standpunkt des künstlich vorgestellten Nichtseins der Geist-Welt-Einheit muß aber der Kreislauf der Erkenntnisakte irgendwann angefangen haben; das menschliche Erkennen bzw. Denken wird dadurch zum bloß

⁴⁴ Daß das Erkennen die wirkliche Welt impliziert bzw. daß der Geist seine eigene Einheit mit der Welt enthält, bedeutet jedoch nicht, daß für Hegel jeder kognitive Akt des Geistes als solcher schon die Wirklichkeit und Objektivität seines Gegenstands impliziert; es bedeutet nämlich nicht, daß jedes Objekt, das das Subjekt für ein wirkliches Ding hält, tatsächlich ein Ding der wirklichen Welt ist. Hegel vertritt eine Nichtkorrespondenz- bzw. Kohärenztheorie der Wahrheit, die sich vor allem anhand seiner Theorie der subjektiv-theoretischen Formen der Vorstellung und des Denkens sowie auch anhand seiner Urteils- und Schlußtheorie rekonstruieren läßt.

formalen Denken – in Hegels Terminologie: zum „Bewußtsein“.⁴⁵ Damit die Tatsache begrifflich wird, daß das Erkennen schon immer einen Inhalt hat, müssen die Bestimmungen einiger Denkakte als Dinge interpretiert werden, die von außen her das Erkennen in Gang setzen und erfüllen. Erst diese hypostasierten Denkakte können die Tatsache erklären, daß der menschliche Geist die Wirklichkeit erkennt; im Gegensatz zu diesen Denkakten, denen das epistemische Privileg verliehen wird, den Geist mit der Welt in Kontakt zu bringen, werden die restlichen Denkakte zu bloß subjektiven Vorstellungen reduziert. In diesem Zusammenhang soll die sinnliche Wahrnehmung oder Empfindung den absoluten Anfang des Erkennens bilden, obwohl sie selber ein Akt und Moment *des* Denkens ist. Die empirische Erkenntnis soll hier ein in sich leer gewordenenes Denken in Kontakt mit der Welt setzen, damit dieses erst dann zum Erkennen dessen wird, was es wirklich gibt.⁴⁶ Für Hegel bilden dagegen die empirischen Gegenstände keinen absoluten Anfang der Erkenntnis, sondern *sind* bereits *da* im Denken als unendlicher Totalität des ererkennenden Geistes und der erkannten Welt. In diesem theoretischen Rahmen gibt es – selbstverständlich! – Raum für sinnliches Erkennen, aber keinen für Empirismus.⁴⁷

⁴⁵ Siehe u.v.a. W2, 301: „Die Kantische Philosophie ist ihres Prinzips der Subjektivität und des formalen Denkens dadurch, daß ihr Wesen darin besteht, kritischer Idealismus zu sein, geradezu geständig, und in der Sicherheit ihres Standpunkts, die Einheit der Reflexion zum Höchsten zu machen, gibt sie in dem unbesorgtesten Erzählen die Offenbarung dessen, was sie ist und will.“ W2, 232–233: „Dieser Charakter der Kantischen Philosophie, daß das Wissen ein formales ist und die Vernunft als eine reine Negativität ein absolutes Jenseits, das als Jenseits und Negativität bedingt ist durch ein Diesseits und Positivität, - [daß] Unendlichkeit und Endlichkeit beide mit ihrer Entgegensetzung gleich absolut sind, ist der allgemeine Charakter der Reflexionsphilosophien, von denen wir sprechen. (...) Ihre höchste Idee ist die völlige Leerheit der Subjektivität oder die Reinheit des unendlichen Begriffs.“

⁴⁶ Vgl. McDowell, a. a. O. 42: „Crediting experience with ordinary empirical passivity meets our need: it ensures that when we invoke spontaneity in connection with the employment of concepts in empirical thinking, we do not condemn ourselves to representing empirical thinking as rationally unconstrained, a frictionless spinning in a void.“ Ebd. 50–51: „If we focus on the freedom implied by the notion of spontaneity, what was meant to be a picture of thinking with empirical content threatens to degenerate into a picture of a frictionless spinning in a void. To overcome that, we need to acknowledge an external constraint on the exercise of spontaneity in empirical thinking.“ Ebd. 66: „The initial threat is that we lose a connection between empirical thinking and independent reality, a connection that there must be if what is in question is to be recognizable as bearing on independent reality at all.“

⁴⁷ Eben aufgrund seines letztendlich foundationalistischen Ansatzes muß McDowell im Gegensatz zu Hegel eine empiristische Auslegung der sinnlichen Wahrnehmung mit sinnlichem Erkennen ohne weiteres gleichsetzen. Siehe in diesem Sinne McDowell, a. a. O. 46: „I have been talking about a pair of opposing pitfalls: on the one side a coherentism that does not acknowledge an external rational constraint on thinking and therefore, I claim, cannot genuinely make room for empirical content at all.“ Ebd. 67–68: „At least with „outer experience“, conceptual content is already borne by impressions that independent reality makes on one’s senses. This allows us to acknowledge an external constraint on the freedom of spontaneity without falling into incoherence. So we can exorcize the spectre of frictionless spinning, which deprives us of anything recognizable as empirical content. (...) ... within

Aristoteles' Aussage, daß „die Seele in gewisser Weise alle Dinge“⁴⁸ ist, und das scholastische Diktum, daß „ens et verum convertuntur“⁴⁹, paraphrasierend, behauptet Hegel: „das Absolute ist der Geist“⁵⁰.

Bibliographie

- Aristoteles: *De l'ame*. Texte établi par A. Jannone, traduction et notes par E. Barbotin, Paris 1966.
- Avicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, hg. von Van Riet S., Louvain-La-Neuve/Leiden 1983.
- Bockmuehl, M.: „Creatio ex nihilo in Palestinian Judaism and Early Christianity“, in: *Scottish Journal of Theology* 65 (2012), 253–270.
- Cave, G. P.: „The Dialectic of Becoming in Hegel's Logic“, in: *The Owl of Minerva* 16/2 (1985), 147–160.
- Copan, P.: „Is Creatio Ex Nihilo A Post-Biblical Invention? An Examination Of Gerhard May's Proposal“, in: *Trinity Journal* 17.1 (1996), 77–93.
- Craig, W. L. & Copan, P.: *Creation out of Nothing: A Biblical, Philosophical, and Scientific Exploration*, Grand Rapids 2004.
- „Philosophical and Scientific Pointers to Creatio ex Nihilo“, in: *Journal of the American Scientific Affiliation* 32.1 (1980), 5–13.
- Descartes, René: *Œuvres de Descartes*. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Paris 1969.
- *Œuvres* (13 vol.). Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris 1982 (VI), 1983 (VII).
- Gaskin, J. C. A. „Being and Necessity.“, in: Gaskin: *Hume's Philosophy of Religion*, New York 1978, 59–73.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes. Berlin 1827/1828. Nachgeschrieben von J. E. Erdmann und F. Walter*, hg. von Hespe, F. und Tuschling, B., Hamburg 1994.
- *Werke in 20 Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe*, hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. 1971.
- Hintikka, J.: Kant on Existence, Predication, and the Ontological Argument, in: *Dialectica* 35/1 (1981), 127–146.
- Houlgate, S.: *The Opening of Hegel's Logic: From Being to Infinity*, West Lafayette 2006.
- Hughes, M.: „Creation, Creativity, and Necessary Being“, in: *Religious Studies* 26 (1990), 349–61.

this conception of the possibilities, there is no way to credit thought with friction against independent reality, but we must have that if we are to have empirical content in our picture at all.“ Siehe auch ebd. 147.

⁴⁸ *De Anima* III 8, 431 b 21.

⁴⁹ Siehe u.a. Thomas von Aquin, *Super Sent.*, lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 2 co.; *Summa Theologiae I-II*, q. 29 a. 5 arg. 1; *Summa Theologiae III*, q. 10 a. 3 co.; *De veritate*, q. 1 a. 5 s.c. 2.

⁵⁰ Enz § 384 Anm.

- Kant, I.: *Kant's gesammelte Schriften*, hg. von der Preussischen und der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902.
- Koch, A. F.: „Sein – Nichts – Werden“, in: A. Arndt u. Ch. Iber (Hg.): *Hegels Seinslogik: Interpretationen und Perspektiven*, Berlin 2000, 140–157.
- Leslie, J.: „The World's Necessary Existence“, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 11 (1980), 207–24.
- Neuser, W.: „Der Begriff des Seins bei Hegel und Heidegger“, in: *Prima Philosophia* 4 (1991), 439–455.
- Marion, J. L.: „Is the Ontological Argument Ontological? The Argument According to Anselm and Its Metaphysical Interpretation According to Kant“, in: *Journal of the History of Philosophy*, vol. 30, n. 2 (1992), 201–218.
- May, G. u.a.: *Schöpfung aus dem Nichts*, Berlin 1978.
- McDowell, J.: *Mind and World. With a New Introduction*, Cambridge/London 1994, ND 2000.
- McMullin, E.: „Creation ex Nihilo: Early History“, in: D. B. Burrell, C. Cogliati, J. M. Soskice u. W. R. Stoeger (Hg.): *Creation and the God of Abraham*, Cambridge 2010, 11–23.
- (Hg.): *The Concept of Matter in Greek and Medieval Philosophy*, Notre Dame 1965.
- Morris, T. und Menzel, C.: „Absolute Creation“, in: *American Philosophical Quarterly* 23 (1986), 353–62.
- Munitz, M. K.: „Is the Existence of the World Necessary?“, in: Munitz: *The Mystery of Existence: An Essay in Philosophical Cosmology*, New York 1965, 160–173.
- Paulsen, D.: „The Logically Possible, the Ontologically Possible, and Ontological Proofs of the Existence of God“, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 16 (1984), 41–49.
- Plantinga, A.: „Existence, Necessity, and God“, in: *New Scholasticism* 50 (1976), 61–72.
- Prucha, M.: „Seinsfrage und Anfang in Hegels *Wissenschaft der Logik*“, in: A. Arndt u. Ch. Iber (Hg.): *Hegels Seinslogik: Interpretationen und Perspektiven*, Berlin 2000, 109–125.
- Redding, P.: „Hegel and Analytic Philosophy“, in: A. De Laurentiis u. J. Edwards (Hg.): *The Bloomsbury Companion to Hegel*, London 2013, 313–319.
- „The Analytic Neo-Hegelianism of John McDowell and Robert Brandom“, in: Houlgate, S. u. Baur, M. (Hg.): *A Companion to Hegel*, Chichester 2011, 576–593.
- „The Possibility of German Idealism after Analytic Philosophy. McDowell, Brandom and Beyond“, in: Reynolds, J./Mares, E./Chase, J./Williams, J. (Hg.): *Postanalytic and Metacontinental: Crossing Philosophical Divides*, London 2010, 191–203.
- *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*, Cambridge 2007.
- Römpf, G.: „Sein als Genesis von Bedeutung. Ein Versuch über die Entwicklung des Anfangs in Hegels ‚Wissenschaft der Logik‘“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 43 (1989), 58–80.
- Rosenthal, D.: „Possibility, Existence, and an Ontological Argument“, in: *Philosophical Studies* 30 (1976), 185–91.
- Russell, B.: *Why I am not a Christian. And other essays on religion and related subjects*, London/New York 1957, ND 2004.

- Sellars, W.: *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge 1956, ND 1997.
- Shaffer, J.: „Existence, Predication, and the Ontological Argument“, in: *Mind* 71 (1962), 307–325.
- Soskice, J. M.: „Creatio ex nihilo: its Jewish and Christian foundations“, in: Burrell, D. B./Cogliati, C./Soskice, J. M./Stoeger, W. R. (Hg.): *Creation and the God of Abraham*, Cambridge 2010, 24–39.
- Steinitz, Y.: „Necessary Beings“, in: *American Philosophical Quarterly* 31 (1994), 177–182.
- Schulz, R.-E.: „„Sein“ in Hegels Logik: ‚Einfache Beziehung auf sich‘“, in: H. Fahrenbach (Hg.): *Wirklichkeit und Reflexion. Festschrift für Walter Schulz*, Pfullingen 1973, 365–383.
- Theunissen, M.: *Sein und Schein: Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt am Main 1980.
- Thomas von Aquin: *Thomae Aquinatis Opera Omnia*, in R. Busa (Hg.): *Cum hypertextibus in CD-ROM*, Milano 1992.
- Torchia, J.: *Creatio ex nihilo and the Theology of St. Augustine: The Anti-Manichaean Polemic and Beyond*, New York 1999.
- Tugendhat, E.: „Das Sein und das Nichts“, in: V. Klostermann (Hg.): *Durchblicke: Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Frankfurt am Main 1970.
- Tuschling, B.: „Necessarium est idem simul esse et non esse: Zu Hegels Revision der Grundlagen von Logik und Metaphysik“, in: Lucas, H.-Ch. u. Planty-Bonjour (Hg.): *Logik und Geschichte in Hegels System*, Stuttgart/Bad-Cannstatt 1989, 199–226.
- Wieland, W.: „Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik“, in: R.-P. Horstmann (Hg.): *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt am Main 1989, 194–212.

II. Teil

Der Glaube als aufgeklärte Form des Wissens

Kants Versuch, einen praktischen Zugang zum Wissen aufzuschließen, und Hegels Projekt des sich selbst transparent machenden Wissens

Klaus Honrath

Der Titel scheint philosophisch durchaus provokant, indem er den Glauben in seiner Bedeutung für menschliches Leben besonders heraus und sogar noch vor das Wissen zu stellen scheint. Was damit gemeint ist, sollen die nachfolgenden Ausführungen zumindest in Umrissen deutlich machen. Ich verarbeite dabei besonders den Abschnitt „Vom Meinen, Wissen und Glauben“ – hier ist Glauben die letzte Stufe! – aus der *Kritik der reinen Vernunft*¹, den Abschnitt über die Kantische Philosophie in Hegels *Glauben und Wissen*² und einen Aufsatz von Josef Simon, „*Meinen, Glauben und Wissen als Arten des Fürwahrhaltens*“³. Ich verzichte auf viele Belegstellen bei Kant und Hegel, sondern will vor allem versuchen, den Gedanken der Einheit von Glauben und Wissen aus einer bestimmten Sichtweise heraus bei beiden Philosophen transparent zu machen. Im Rahmen dieses Vortrages muß vieles thetisch sein, aber ich hoffe, daß der Kern des Gedankens doch auch einigermaßen plausibel erscheinen kann. Dazu werden wir zunächst auf Kant eingehen.

An den Anfang sei eine Nachlaßreflexion Kants gestellt: „Aufgeklärt seyn heißt: selbst denken, den (obersten) Probestein der Wahrheit in sich selbst suchen, d.i. in Grundsätzen.“ Wahrheit des Urteils ist dabei aufgefaßt als „Grund des Vorwahrhaltens; denn ich muß es verantworten“⁴.

Der Glaube als aufgeklärte Form des Wissens, als kritisch reflektierte Form des Fürwahrhaltens ist für Kant Ausdruck der Einsicht, daß nicht ein unmittelbar gegebenes Objekt als solches einfach Gegenstand und Kriterium des Wissens sein

¹ Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft (KrV)*, B 848-B 859. Vgl. auch: Immanuel Kant: *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat?* Hg. von D. Friedrich Theodor Rink (1804) (Fortschritte), AA XX, 297 ff.

² Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Glauben und Wissen, Werke in zwanzig Bänden* (Werke), Frankfurt am Main 1969ff., Bd. 2, 287–433; *Gesammelte Werke* (GW), Bd.4, 313–414.

³ Josef Simon: „*Meinen, Glauben und Wissen als Arten des Fürwahrhaltens*“, in: *Glauben und Wissen. Hegel-Jahrbuch* 2003, hg. von Andreas Arndt, Karol Bal, Henning Ottmann, Erster Teil, 67–74.

⁴ I. Kant: *Nachlaßreflexion* 6204, AA XVIII, 488.

kann, sondern daß der subjektive Einsatz oder die Stellungnahme für das Fürwahrgehaltene erst den Horizont wahren Wissens erschließt.

Das Wissen ist aufgefaßt als Orientierungspunkt der Anstrengung, der Tätigkeit des Erkennens, nicht als (jenseitiger) Gegenstand oder Referenzpunkt. Das Wissen zeigt sich im Glauben als auf eine Praxis hin orientiert. Der Glaube ist praktiziertes Wissen. Er ist die subjektive Entscheidung auf der Grundlage einer über das jeweilige Individuum hinausreichenden objektiven Erkenntnis, dem Bewußtsein des Sittengesetzes, und nur ein ursprünglich Wissender kann in diesem Sinne glauben, wie auch ein Glaubender immer schon weiß. Erst die Dialektik von Einheit und Vielheit eröffnet den Freiheitshorizont in einer Wechselwirksamkeit von subjektiver Einzelheit und dem diese tragenden Absoluten, denn weder der Einzelne noch das Absolute sind nun als Isolierte und Fixierte aufzufassen.

Das wahre Wissen ist Produkt von Unmittelbarkeit (unmittelbar Gegebenem) und vermittelnder Tätigkeit des menschlichen Geistes. Die vermittelnde Tätigkeit, das Erkennen, ist für Kant in letzter Konsequenz nur praktisch zu verstehen und gerade nicht theoretisch⁵. Denn der theoretische Vernunftgebrauch – wie Kant ihn versteht –, indem er auf ein vorauszusetzendes Unmittelbares gerichtet bleibt, kann dieses zwar im Erkenntnisprozeß aufbereiten, aber eine vollständig durchgeführte Synthesis bleibt aufgrund der Voraussetzung gerade verwehrt. Denn für Kant soll der Verstand leitend sein beim theoretischen Wissen, er erzeugt Theorien über das Gegebene, wir können hier präzisieren: die gegebene Natur, um sie berechenbar und beherrschbar zu machen. Kant liefert eine Rechtfertigung und Begründung der modernen Auffassung von Naturgesetzlichkeit, wobei er naturgemäß die Newton'sche Physik vor Augen hat⁶. Der Schlüssel für das Verständnis der Kantischen Philosophie, aber auch ihrer weiteren Entfaltung im Deutschen Idealismus liegt gerade darin, die Beschränkung des theoretischen Wissens als Freisetzung einer anderen Form des Wissens zu ermöglichen. Indem Kant den fundamentalen Unterschied des Standpunktes der Objektivität und eines Standpunktes der Subjektivität in bezug auf wahres Wissen deutlich macht, eröffnet er die Einsicht in das Wissen als eines dialektischen Prozesses von lebendiger Hervorbringung und äußerer, objektivierter Darstellung. Das Subjekt dieses Prozesses scheint bei Kant die menschliche Vernunft zu sein. Aber auch hier ist gerade nicht einfach die empirische Erscheinung der Vernunft in einem Selbstbewußtsein gemeint, sondern die „wirkliche Idee“⁷ der Vernunft. Aber auch nicht die regulative Idee, die als Ori-

⁵ Alles Theoretische dient zuletzt dem Praktischen, „weil alles Interesse zuletzt praktisch ist, und selbst das der speculativen Vernunft nur bedingt und im praktischen Gebrauche allein vollständig ist“ (Kant: *Kritik der praktischen Vernunft (KpV)*, AA V, 121).

⁶ Natürlich waren Kant auch die Einwände Leibniz' dagegen bekannt. Vgl. Gottfried Martin: „Die Metaphysischen Probleme der Kritik der reinen Vernunft“, in: *Kantstudien*, Ergänzungshefte 81, Bd. I, Köln 1961, 55–79, hier 64 f. Auf Details kann hier leider nicht eingegangen werde.

⁷ Ich hoffe, dieser auf den ersten Blick ganz unkantische Ausdruck wird noch verständlich.

entierung des Verstandes den Dingen immer äußerlich bleiben muß, sondern die organisierende Idee, die wirksame Idee, die sich ihre Wirklichkeit schafft. Das mit der Vernunft gegebene Sittengesetz erzeugt ein Bewußtsein wirklicher Totalität⁸, einer ursprünglichen Synthesis von Idee (rein Intelligiblem) und Darstellung (Phänomenalem und Sachlichem). Das Bewußtsein des Sittengesetzes, das dann auch nicht nur eine Reflexion des Sittengesetzes sein kann, hätte dann auch eine ähnliche Kraft, wie der Hegelsche Begriff. Daß Kant genau diesen Begriff meint, zeigt sich u.a. daran, daß dieser Begriff sich in die Objektivität der menschlichen Gesellschaft entfaltet, Stichwort Rechtslehre. Und er eröffnet neue Einsichten, in das zunächst beschränkte und schematisierte Auffassen von Natur, die vom Inbegriff der bloß gegenständlich aufgefaßten Erscheinungen zu einem an sich Lebendigen wird, wenn wir an Kants letzte Bemühungen um eine angemessene Auffassung der Natur im *Opus Postumum* denken.

Das Bewußtsein des Sittengesetzes ist das einzige wahre Wissen, der Glaube ist praktiziertes Wissen. Der Glaube ist dabei als das Moment der Wirksamkeit, das sich seine Wirklichkeit für das Wissen erzeugt, aufzufassen. Im Wissen entfaltet sich die Vernunft selbst als eine Synthesis von Wirksamkeit und Resultat, Objektivität. Meinungsfreiheit ist dabei als Minimalfreiheit aufzufassen, die die Subjekte in ihren Ansichten und Standpunkten frei, aber auch gleichgültig läßt, Glaubensfreiheit als wirkliche Freiheit der wechselseitigen Anerkennung. Im Wissen sind diese Freiheitsmomente in ihrer Sachhaltigkeit enthalten, und so kann es für Kant keinen Plural von Wissen und damit Wissensfreiheit geben.

Der Glaube ist die Mitte sich realisierender Freiheit, er ist qualifizierte Freiheit, indem die bloß subjektive Freiheit oder auch „schreckliche Freiheit“⁹ sich zurücknimmt und eine Sphäre der wechselseitigen Anerkennung schafft. Diese Wirklichkeit von Anerkanntsein ist Wirksamkeit der Idee, zwischen Möglichkeit und Notwendigkeit, sie ist als Orientierung auf ein Allgemeines auch offen für unterscheidbare subjektive Standpunkte, die im Wissen nicht mehr hervortreten, denn hier kann es für Kant keine subjektiv unterschiedlichen Standpunkte mehr geben. Wir denken an die Mathematik. Hier soll die Notwendigkeit alle Freiheitsräume der auch je subjektiven Verantwortlichkeit für den eigenen Standpunkt ausschließen¹⁰.

Wir wollen nun versuchen, das subjektiv-einzelne Moment der vernünftigen Wirklichkeit in seinem Ort im Glauben mit Kant deutlich machen. Wenn für viele Hegel das subjektiv-einzelne Moment als zu gering erachtet, was übrigens zumin-

⁸ Wir müssen nach Kant davon nicht erst eine Erkenntnis gewinnen, wie es bei den theoretischen Erkenntnissen der Fall ist, sondern wir haben als Vernunftwesen diese Erkenntnis immer schon. Kant spricht vom „moralischen Gesetz“ [...], welches wir wissen“. I. Kant: *KpV*, AA V, 4.

⁹ Kant: *Moral Mrongovius*, AA XXVII, 2.2, 1409).

¹⁰ Hier kann Hermann Broch zitiert werden, der von der Mathematik sagt, daß sie „innerhalb des Tautologischen eine Art automatisches Eigenleben führt“. „Geist und Zeitgeist. Ein Vortrag“, in: *Hermann Broch: Kommentierte Werkausgabe*, hg. von Paul Michael Lützeles, Bd. 9/2, Frankfurt am Main 1976, 193.

dest auf einem Mißverständnis beruht, so kann mit Kant dieses Moment nochmals deutlich gemacht werden. Die subjektive Spitze, die sich uneinholbar darstellen wollende Einzelheit und Unverwechselbarkeit, das Würdewesen, meldet sich hier in seiner auch für sich selbst als Erscheinung geltenden Unverfügbarkeit. Dabei liegt gerade in einer Auffassung von Subjektivität, die sich grundsätzlich gegen alle ihre Versachlichung sträubt, der Kern eines völligen Mißverständnisses dessen, was es eigentlich heißt, sich als ein Subjekt zu verstehen, als ein Wesen, daß aus sich selbst heraus als ein Ausspruch und Anspruch an sich und andere existiert und so auch nie ohne dieses Wechselverhältnis begründet gedacht werden kann.

Ist dies im Sinne Hegels ein Zurückweichen vor der Aufgabe, wirkliches Wissen zu erlangen, wenn Wissen nur *eine* Form des Fürwahrhaltens ist? Ich denke, Kant zeigt vielmehr, daß das Wissen, wie alle Formen des Fürwahrhaltens auf geistigem Tätigsein beruht, daß also Theorie und Praxis dialektische Begriffe sind. Daß wirkliches Wissen, das Bewußtsein zu wissen, immer schon im Selbstbewußtsein präsent ist, daß es sich aber in dieser Abstraktion gerade nicht selbst genügen kann – denn es bliebe ja verschlossen –, sondern sich zugleich auch immer anreichern muß mit Objektivem, mit dem Anderen, auf das es orientiert ist, um seine Gewißheit zu beweisen. Dieses Andere ist aber zugleich auch immer schon auf dieses Wissen selbst orientiert, weil man es ja als das andere des Wissens, also als sein dialektisches Moment auffassen muß¹¹. So ist der Satz aus der Vorrede zur *KrV*: „Ich mußte das *Wissen* aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“¹² gerade auch so zu verstehen, daß nicht der Wissensanspruch aufgegeben wird, sondern ein unkritischer Wissensbegriff wird durch einen kritischen ersetzt. Wenn Hegel in der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes* sagt: „Daran mitzuarbeiten, daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näherkomme – dem Ziele, ihren Namen der *Liebe* zum Wissen ablegen zu können und *wirkliches Wissen* zu sein –, ist es, was ich mir vorgesetzt [habe]“¹³, dann ist Kant gerade hier ein Mitstreiter, denn er weist nach, daß wirkliches Wissen aus der praktischen Vernunft entspringt.

Die subjektive Stellungnahme und Verantwortlichkeit ist mit Kant (wieder) ins Zentrum der Philosophie gerückt. Wissen kann man nicht finden und sich aneignen wie seltene Pflanzen. Es ist selber – wenn man so will – ein „Subjektives“, es fordert Anerkennung, also immer auch die Rücknahme des Einzelwillens, der sich dem Höheren beugt. Daß die objektiv sein sollenden Verhältnisse eben auch die Verantwortlichkeit des Einzelsubjekts zur Geltung bringen, also gerade nicht gleich-gültig aufzufassen sind, ist das tiefe Anliegen Kants. Der Kategorische Imperativ ruft zum Handeln auf, nicht zum Rasonieren. Die sog. Maximenprüfung ist nicht dieser hohle Formalismus, für den er so oft ausgegeben wird, sondern der Kategorische Imperativ ist Bewußtsein der ursprünglichen Verbindlichkeit, des Bewußtseins der Verantwortung des Einzelsubjekts gegenüber seinem eigentlichen

¹¹ So ist für Kant die Mittelbarkeit unabdingbar. Vgl. I. Kant: *Fortschritte*, XX, 297.

¹² I. Kant: *KrV*, B XXXI.

¹³ G.W.F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, AA 9, 11.

Selbst, das über seine bloße Einzelheit hinausweist, ohne sie damit zu verleugnen. Er ist das Bewußtsein des Bandes der Vernunftwesen, in ihm wissen sich die Einzelnen als Allgemeines und sie wissen ebenso, daß das Allgemeine sich an alle Einzelnen wendet, weil es sie ist.

Der Kategorische Imperativ ist Bewußtsein der lebendigen Einheit des Einzelnen und des Allgemeinen, des Subjekts und des Sittengesetzes als bestimmte Bewußtseinsform. Für Kant ist das Sollen die Bewegung dieser Einheit, ihr Immer-schon-Sein zusammen mit ihrer Erzeugung. Es ist der Verstand, der diese ursprüngliche Identität teilt in seinem urteilenden Denken. Der Verstand sucht eine Anschauung des Sollens nur in einer zeitlichen Bewegung und kann die Totalität nicht erkennen, es ist gerade die Vernunft, die die Zeit transzendiert und die schon immer seiende Präsenz der Idee – *weiß*.

Die praktische Philosophie zeigt sich nun für Kant im Resultat, nicht wie es zunächst scheinen mochte als ein anderes Gebiet zur Theorie, sondern als deren unhintergebares Moment. Die Zurechenbarkeit und das Bewußtsein der Verantwortlichkeit erfüllt die Philosophie mit einem vielleicht sonst nie erreichten Ernst. Wenn das Wissen auch noch dieses Moment umschließt, also die Einsicht in die Wirksamkeit der Idee, die sich zur Wirklichkeit der Transparenz ihrer gesamten Struktur objektiviert, dann erschließt sich das von Kant *und* von Hegel Gemeinte vielleicht besser. Denn es geht beiden ja gerade nicht um ein abstraktes, nicht zu verantwortendes Wissen, das das Subjekt entlastet von seiner ursprünglichen Pflicht, sondern es geht um die Stellung des vernünftigen Subjektes, das sich bei aller Einzelheit auch seines allgemeinen Momentes als würdig zu erweisen hat. Hegel zeigt die Vernunft der Wirklichkeit und die Wirklichkeit der Vernunft in den objektiven Verhältnissen¹⁴. Schon Kant zeigt, wie sich diese Wirklichkeit der Vernunft durch ihre im Menschen vermittelte Praxis für das Bewußtsein aufschließt. Die Vernunft zeigt sich bei Kant als mächtig, ihr Gesetz, das Sittengesetz, über die Gesetzgebung des Verstandes, die Naturgesetze, zu stellen und eine eigene Wirksamkeit zu entfalten, um die Gegenstände des Verstandes in ihre Ordnung zu zwingen¹⁵.

Was ist nun der wirkliche Fortschritt, der mit der Kantischen Philosophie erreicht und durch Hegel zu einem Abschluß geführt wird? Die Frage führt dazu, mögliche Defizite der damaligen Philosophie in der Aufnahme der Tradition deutlich zu machen.

In der Tradition ist der religiöse Glaube nicht durch den Grad der Gewißheit von der Erkenntnis oder dem Wissen geschieden, sondern durch das persönliche Moment. Zunächst werden Personen geglaubt und darüber vermittelt die Lehren, die sie verkünden. Das Geglaubte ist gewiß¹⁶. Im Glauben ist also nicht die Orien-

¹⁴ Der bekannte Ausspruch aus der Vorrede zu den Grundlinien des Rechts (G.W.F. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, GW XIV.1, 14).

¹⁵ Vgl. I. Kant: *KrV*, B 576.

¹⁶ Jacob und Wilhelm Grimm: *Deutsches Wörterbuch*, hg. von Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Bd. 7, Leipzig 1949, „Glauben“, 7828.

tierung auf Wahrheit „weniger“ begründet oder unbestimmter¹⁷, sondern hier ist die subjektiv-individuelle Einheit im Umgang mit anderen Subjekten thematisch, die ihren gemeinsamen Horizont als objektive Wahrheit gemeinsam erzeugen müssen. Hier wird die Bewegung dieser Erzeugung gedacht, wo im Wissen das Vorgängige, das auch resultativ aufgefaßt werden kann und zu Mißverständnissen in Hinblick auf die Zeit statt auf die Logik führen kann, thematisch ist. Wie im lebendigen Organismus die Idee des Ganzen der organischen Gliederung logisch vorausgehen muß, was das Ganze in der Zeit ja gerade nicht tut, so ist auch die Orientierung auf die Wahrheit hin im Glauben als Praxis, im Wissen als Zustand, als geronnene Tätigkeit erkannt. Das Wissen ist so auch immer als Moment in jedem Irrtum präsent. Es ist der Verstand, der die ausschließende Trennung macht, der also nicht auch die Einheit denken kann bzw. will. Kant legt Wert auf diese subjektive Gewißheit, die sich nur im Handeln zeigt und damit den Glauben als Glauben bewährt.

Die Wortbedeutung des Wissens liegt in der Anschauung eines Gegebenen: Das Wort wissen: ai. *vēda*, gr. *οἶδα*, lat. *vidi*, entstammt von einer Wurzel *veid-* „erblicken, sehen“ (dann auch „finden“)¹⁸. Im Frühneuhochdeutschen hat es auch die Bedeutung von Kunde oder Nachricht¹⁹. Auf den Unterschied zum Kennen wollen wir hier nicht weiter eingehen, obwohl dieser deutlich macht, daß das Wissen nicht diese herausragende Stellung hatte, wie es heute aufgefaßt wird.

Fassen wir dies zusammen, so können wir sagen: Glauben betont das subjektiv-individuelle Moment, Wissen das objektiv oder über-individuell vorgegebene. Beide Begriffe aber enthalten das subjektive und das objektive Moment als Bewußtseinsinhalte. Wir können auch so sagen: Im Wissen sollen alle Momente vollständig und bewußt enthalten sein. Es scheint klar, daß ein empirisches Bewußtsein in der Zeit dies nicht erreichen kann, wenn es um Realisierung von Zwecken in auch bloß als vorgegeben vorgestellte Verhältnisse geht²⁰.

Mit der dogmatischen Behauptung des Wissens wird zugleich moralische Verantwortlichkeit des einzelnen Subjekts unthematisch und damit dessen wirkliches Subjektsein. Wenn Kant wirkliches Wissen im strengen Sinne auf die Mathematik, die Transzendentalphilosophie und das Bewußtsein des Sittengesetzes beschränkt, dann wird mit letzterem gerade die Realisierung von Zwecken in die empirische Welt hinein zu einem zu verantwortenden Gemeinschaftsunternehmen der empirischen Vernunftwesen. „Die Modi des Fürwahrhaltens sind zugleich Stufen der

¹⁷ Etwa im Sinne von „vermuten“. Diese Unterscheidung ist erst ein Produkt der Aufklärung, die sich am Verstand orientiert. Vgl. Hans Vorster: „Glaube I“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, 627–643, hier: 627 f.

¹⁸ Grimm: *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 30, „Wissen“, 748.

¹⁹ A.a.O., 743.

²⁰ Vgl. Josef Simon: „Die Zeitbedingtheit der Urteilsbildung. Zu Kants Modifizierung des Fürwahrhaltens als Meinen, Glauben und Wissen“, in: *Philosophie als Verdeutlichung: Abhandlungen zu Erkennen, Sprache und Handeln*, hg. von Thomas Sören Hoffmann, Berlin 2010, 139–156.

Kommunikabilität²¹. Meinungen enthalten ganz wenige Festlegungen, das Wissen hingegen ist vollständig bestimmt. Ernsthaften Dialog gibt es vor allem im Glauben. Hier ist der Ort der Erzeugung wirklichen Wissens, das sich als Prozeß seiner Realisierung versteht. Subjektiv Überzeugte treten hier mit- und gegeneinander auf und können sich so auch vergewissern, ob ihr Glaube nicht etwa bloße Meinung oder auch dogmatisch behauptetes Wissen war. „Die Aufhebung des Wissens soll nicht nur dem Glauben, sondern auch der freien Meinung und dem Recht auf ihre öffentliche Darstellung Platz schaffen.“²² Das Recht und die Verantwortlichkeit treten so auch in ihrer Bedeutung für Wissen überhaupt hervor. „Das Bemerken der Subjektivität bewirkt das Bewußtsein der Verantwortung für das ‚Wissen‘, einschließlich des wissenschaftlichen Wissens“²³. Kants Ethik ist so auch „Verantwortungsethik“²⁴.

Von daher muß man näher hinschauen, wie die Begriffe in den jeweiligen philosophischen Kontexten verwendet werden, um den Gehalt deutlich zu machen. So ist im Kantischen Kontext Wissen nicht unbedingt „höherwertig“ als Glauben, denn für Kant kann das theoretische Wissen als apodiktische Gewißheit nur auf apriorischen Grundlagen beruhen²⁵, und so ist das theoretische Wissen außer auf die Transzendentalphilosophie selber nur auf den mathematischen Kontext beschränkt, wo der Verstand seine Begriffe anschaulich macht²⁶. Hier zeigt sich Wissen zwar als ein wirkliches Wissen, aber es bleibt ganz abstrakt, wo hingegen der Glaube die menschliche Praxis, das Konkrete miteinbezieht. Dabei ist es für Kant – wie schon angesprochen – aber ganz besonders wichtig zu betonen, daß es im Praktischen ebenso ein Wissen gibt, das Wissen des Sittengesetzes, denn in diesem spricht sich für Kant ja die Vernunft aus, und die Vernunft ist nicht Ansichtssache, sondern Faktum. (Wir verstehen heute leider das Faktum, die Tatsache nur noch als Sache und nicht mehr als Sache, die sich einer Tat verdankt!) Der *Verstand* kann ein Wissen von seinen Erzeugnissen – z.B. als mathematische Gebilde – haben, zu denen als Grenz- bzw. sogar Gegenbegriff das Ding an sich selbst gerade nicht gehören kann, denn dieser Begriff soll ja als dem Verstand unverfügbar gegenüberstehend gedacht sein. Die *Vernunft* hat ein Wissen von ihren Erzeugnissen, die sich durch die Tat beglaubigen. Der Glaube bewegt sich durch eine raum-zeitliche Tat auf etwas zu, was er selbst gesetzt hat und er zeigt Verantwortung für diese eigene Bewegung. Wissen kommt aus seinem Gegenstand, die Bewegung kommt zum Stillstand und damit auch die Verantwortung. Für mathematische Sätze tragen wir keine Verantwortung, natürlich aber wiederum bei deren Anwendung auf empi-

²¹ Josef Simon: *Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*, Berlin 2003, 120.

²² A.a.O., 119.

²³ A.a.O., 421.

²⁴ Ebd.

²⁵ Vgl. Immanuel Kant: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Vorrede, AA, IV, 468.

²⁶ I. Kant: *KrV*, B 739.

rische Verhältnisse, und hier kommt der Glaube wieder ins Spiel. Insofern tragen wir Verantwortung für die bloß objektiv sein sollenden Naturgesetze, an denen wir als objektiv gegebenen unser Handeln auch ausrichten, worauf Simon ja hinwies.

Kant stellt ja die bekannten Fragen: „Was kann ich wissen, was soll ich tun, was darf ich hoffen?“²⁷ Für Kant ist das Tun-Sollen der vermittelnde Begriff. In der Praxis regiert der Glaube, und hier ist der Ort der Freiheit, die in der Sphäre des strengen (theoretischen) Wissens (wie Kant es versteht), eben gerade nicht beglaubigt werden kann. Im theoretischen Wissen ist die Freiheit abgeblendet, indem das abstrakte Denken (somit die Anwendbarkeit der Mathematik) das unmittelbar gegeben Sein-Sollende strukturiert und so aufnimmt, aber das Wissen kann so auch nie zu einem Abschluß kommen, sondern bleibt immer Aufgabe. Es kann für Kant daher kein strenges Wissen in empirischen Verhältnissen geben. Dies ist aber nicht als ein Defizit zu verstehen, sondern gerade als die Bedingung der Möglichkeit der vernünftigen Freiheit auch in als objektiv aufgefaßten Verhältnissen. Die Wirklichkeit als Verstandesbegriff kann nicht die Wirklichkeit der Vernunft, die Wirklichkeit des Sittengesetzes fassen, denn hier ist nicht das Ausschließen, das Schematisieren gefragt, sondern das Einschließen und die Einsicht in das Leben. Die schematisierten Verhältnisse bleiben für Kant in ihrer Unabgeschlossenheit, in ihrem Nicht-an-sich-Sein erhalten und bieten so Raum für die sittliche Freiheit. Der Glaube ist aber Realisierung dieser Freiheit, denn er beruht hier gerade nicht auf Ahndung oder Gefühl und hätte so selber etwas Unvernünftiges an sich. Kant stellt aber das Wissen des Sittengesetzes als eines ursprünglichen Bewußtseins der Verbindlichkeit als Erzeugnis der Vernunft selber heraus, und eben weil es aus dieser Vernunft selber entspringt, trägt sie auch die Aufforderung der Transparenz an sich. Das Sittengesetz ist das Licht der Aufklärung und der Glaube schreitet zur Tat und verbreitet dieses Licht.

Die Verbindlichkeit, die das Sittengesetz bewußt macht, ist die Verbindlichkeit der Freiheit. Sittlichkeit entfaltet sich eben gerade nicht so, wie der schematisierende Verstand mit seinen Vorstellungen das Gegebene wie einen mechanischen Ablauf erscheinen läßt. Die Sittlichkeit realisiert sich in der Entfaltung von Freiheit, indem die einzelnen Vernunftwesen sich in seinem Horizont durch eine *gemeinsame* Tat zu den auch äußerlichen Verhältnissen entschließen, die ihrer Vernunftnatur entsprechen. Die einzelnen Subjekte sind nicht nur äußerlich von den Verhältnissen bezwungen, sondern sie gestalten sie aus ihrer auch je eigenen Freiheit zu ihrem Zweck, der immer auch ein allgemeiner ist, die Idee des Sittengesetzes oder des Guten. Der Glaube ist so der Entschluß der einzelnen Subjekte, diese in ihnen ursprünglich enthaltene Idee zu realisieren. Der Glaube scheint so bei Kant aus dem vorwiegend religiösen Kontext – Idee des Guten = Gott – in einen „allgemeineren“ Kontext gestellt, den der ernsthafte Gottesglaube natürlich auch immer ausgefüllt hat, der aber in neueren Zeiten selbst nicht mehr ohne weiteres geglaubt wird. Die Realisierung von Freiheit scheint so für das moderne Bewußtsein auch

²⁷ Ebd., B 833.

ohne den religiösen Kontext denkbar zu sein²⁸. Wenn wir den Kantischen Begriff des Glaubens so auffassen, daß die Subjekte ihre jeweiligen Standpunkte zu einem einheitlich geglaubten Standpunkt harmonisieren, dann ist in ihm vor allem nicht ein Mangel an überindividuellem Wissen, eine Bevorzugung der Eigenheiten zu sehen, sondern er ist die wirkliche Vermittlung von überindividueller Gewißheit von Sittlichkeit mit der subjektiven Verantwortlichkeit zu deren Realisation. Im von Kant so verstandenen Glauben ist die Anmaßung des Wissens von Einzelnen gerade aufgehoben. Josef Simon nennt den Kantischen Begriff des Glaubens „ein subjektives Für-wirklich-halten, das anderen nicht angesonnen wird“²⁹. In diesem Frei-gelassen-Sein der Subjekte in eine Sphäre wirklichen Anerkanntseins bleibt das Absolute im Bewußtsein des Sittengesetzes in jedem einzelnen Standpunkt präsent und garantiert in der Unterscheidung zugleich die Identität. Der Kantische Begriff des Glaubens ist so auch ganz nahe bei dem Hegelschen Begriff des Wissens, denn dieser Begriff ist ja als das Wissen um die Wirksamkeit des Geistes gedacht³⁰.

Was Kant erst wieder neu deutlich machen mußte gegen eine einseitige Aufklärung unter der Herrschaft des Verstandes, der Zusammenhang von Subjektivität und Objektivität, von Tätigsein und Resultatsein, von Vernunft- und Verstandesdenken, zeigt sich in Hegels Philosophie, hier besonders auch in seiner „Phänomenologie“ gleich als die durchgeführte Dialektik beider Momente. Das Wissen ist Identität in ihrem Unterschied, Wissen ist Ausgang und Resultat zugleich. Es muß nicht anderwärts aufgesucht werden.

Kant baut durch die Einsicht in die transzendentalen Bedingungen von Praxis, die sich in einem wirksamen Willen der Vernunft zeigt, eine Brücke über den Cartesianischen (neuzeitlichen) Dualismus. Die Metaphysik des Verstandesdenkens wird damit überwindbar durch dessen Einordnung in die Metaphysik der Vernunft. Hegel baut an dieser Brücke weiter. Die Vermittlung und damit die Einsicht um den Zusammenhang der Momente wird nun die Hauptaufgabe der Philosophie. Für Hegel ist der Glaube im Wesentlichen das Beharren auf einem subjektiven Standpunkt, der seine subjektive Ansicht verallgemeinern will und gerade nicht seine Einzelheit für einen größeren Horizont öffnet. Im Glauben ist für ihn gerade nicht die Fülle der Idee präsent, sondern die Trennung des Unendlichen vom Endlichen wird in ihm gerade gesetzt und perpetuiert³¹. Das Wissen hingegen ist für ihn nicht nur immer auch mit dem subjektiv-individuellen Moment vermittelt, sondern in

²⁸ Für Kant bleibt das religiöse Bewußtsein allerdings ein Moment der Vernunft, der nicht ausgeblendet werden darf. Gerade auch Kant weist hier auf ein Defizit des modernen Bewußtseins hin, indem er auf Luc. 17, 21 f. verweist (I. Kant: *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, AA VI, 136; vgl. auch das Postulat der Wirklichkeit Gottes, *KpV*, AA V, 125.).

²⁹ J. Simon: *Meinen, Glauben und Wissen als Arten des Fürwahrhaltens*, a.a.O., 68.

³⁰ Vgl. z.B. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Das absolute Wissen, Werke 3, 589 f., GW IX, 432.

³¹ Vgl. G.W.F. Hegel: *Glauben und Wissen*, Werke 2, 319 f., GW IV, 337 f.

ihm bleibt auch dieses lebendige Moment erhalten³². Seine Wirksamkeit wird integriert, harmonisiert und nicht etwa abgeschliffen oder neutralisiert oder sonstwie abgeschwächt. Seine Wirksamkeit bleibt erhalten, aber sein Verstehenskontext ändert sich. Im Wissen ist so nicht nur die „Schau“ oder die Schau der Ideen, wie man Platon auffaßt, enthalten, sondern ebenso gleichzeitig die Bewegung der Erzeugung, also das subjektiv-tätige Moment ist im Erzeugten lebendig erhalten.

Was ist eigentlich die Brisanz an der Kontroverse von Glauben und Wissen? Warum ist es eigentlich so wichtig zu klären, ob jemand glaubt und deshalb handelt, oder ob er glaubt zu wissen und aus diesem Grunde handelt? Wir können die Frage auch zuspitzen: Ist der Glaube das Feld der Anerkennung oder das Wissen? Oder ist im Glauben das Anerkennen als Tätigkeit, als permanente Anstrengung des Öffnens gedacht, im Wissen aber der Zustand, daß der Mensch als solcher eigentlich immer schon anerkannt ist, und ist dies ein zu vermeidender Widerspruch? Muß ich nicht ein ursprüngliches, unmittelbares Wissen haben, um anerkennen zu können bzw. um mich als immer schon anerkannt anzusehen? Ist der Glaube, die bloß persönliche individuelle Verantwortlichkeit, nicht zu schwach? Aber ist das Wissen andererseits nicht immer in der Gefahr das Individuum auszublenden, also gerade nicht zu integrieren, sondern auszumerzen, alle Standpunkte als solche zu nivellieren oder gar zu ignorieren? Muß das Wissen nicht eben als die Einheit von subjektivem Fürwahrhalten und Korrespondenz zum als objektiv vorgestellten intendierten Gegenstand aufgefaßt werden? Beide Momente bilden eine dialektische Einheit. Im wirklichen Anerkennen ist die Anerkennung auch immer schon geschehen. Der Kantische Glaube enthält das sittliche Wissen zusammen mit dem Wirksamwerden im empirischen Handeln. Der Glaube koordiniert durch seinen Wissenskern damit die Freiheitssphären der Subjekte zu der *einen* z. B. im Recht qualifizierten Freiheit.

Der Glaube ist in diesem Prozeß nicht defizitär, sondern der Weg zum Ziel. Das Ziel ist die Anschauung der Entfaltung bzw. der Fülle der immer schon daseienden Vernunft. Aber der Weg ist nicht als getrennt vom Ziele, vom Erreichen zu denken, er ist gerade nicht beliebig in bezug auf das Ziel (der Verstand glaubt, man könne alles mögliche glauben, die Vernunft weiß, daß man am meisten dem Sittengesetz „glauben“ kann), das dann als ein Jenseits des Weges aufgefaßt wird, sondern es ist der Weg zum Ziel oder besser: der Weg, den das Ziel zu seiner Entfaltung nimmt. Im Glauben wird subjektive Individualität auf überindividuelle Wahrheit ausgerichtet. Im Praktischen zeigt sich Totalität als wirksam; Kant spricht dies aus und Hegel weiß genau dies zu würdigen, wenn man seine Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie heranzieht:

„Die praktische Vernunft ist sogleich als konkret aufgefaßt. Die letzte Spitze der theoretischen Vernunft ist abstrakte Identität; sie kann nur Kanon, Regel zu abstrakten Ordnungen abgeben. Nur die praktische Vernunft ist gesetzgebend, konkret; das Gesetz, das sie sich gibt, ist Sittengesetz. Es ist ausgesprochen, daß sie in sich konkret sei“³³.

³² Der Geist weiß „sich in Geistsgestalt“. G.W.F. Hegel: *Phänomenologie, Werke 3*, 582, GW IX, 427.

³³ G.W.F. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Bd. 20, 367.

Denn nur durch die Vermittlung (Praxis) hindurch zeigt sich Wahrheit. Das Wahre ist das Ganze. Aber was ist das Ganze? Eine Idee – theoretisch regulativ, praktisch wirksam, Wirklichkeit erzeugend, indem das Ganze sich als ein System transparent macht und praktisch Freiheit als Bedingung wirklicher Einsicht entfaltet.

Wirksamkeit des Intelligiblen ist für Kant Grund des Glaubens. Glaube ist wirkliches Leben der Vernunft. Wissen ist Grund, Telos und Horizont. Telos ist aber nur das andere Moment der Dialektik der subjektiven Wirksamkeit des Glaubens. Ohne die Wirklichkeit des Zwecks gibt es auch keine Wirksamkeit des Glaubens. Die Totalität, die wir als Vernunftwesen leben, ist genau diese sich vermittelnde Vielheit in ihre Einheit, wie die Brechung, Gliederung der Einheit in ihre Vielheit der Subjekte, die ihre Einheit zugleich als wirkliche Gemeinschaftstat wieder herstellen und damit die Wirklichkeit der Idee bewähren.

Aristoteles hat die Rückwendung von der einseitigen Orientierung auf den unmittelbaren gegenständlichen Lebenszusammenhang, die Kontemplation, Platon die Erkenntnis bzw. Schau der Idee als Grund der wirklichen Welt gefordert.

Kant spricht sich für das Kriterium der menschlichen Praxis als Basis der Erkenntnis aus, denn in der Praxis vermitteln sich das gegenständliche Denken des Verstandes mit der Freiheit der Vernunft und ihrer Ordnung. Es gilt, für die Philosophie wieder Einsicht zu gewinnen in die Einheit von Theorie und Praxis. Die Theorie bezieht sich nicht auf unmittelbare Objekte, sondern auf Objekte, die subjektiv vermittelte Vorstellung von Objekten sind. Kant schließt mit seiner praktischen Philosophie einen Horizont von Subjektivität und Freiheit für das objektiv, versachlicht sein Sollende auf; er bereitet den Weg für die Erkenntnis, daß die Substanz (Verstandesbegriff) auch als Subjekt (Vernunftbegriff) aufzufassen ist. Bei Kant kann man in seinem Nachlaß die Bemühung finden, auf der Grundlage der praktischen Vernunft die Natur, die sonst unter der Leitidee des Verstandes stand, neu zu denken. Die Natur wird nun selber als Subjekt und Ort der Freiheit aufgefaßt³⁴.

So sollte man die Kantische praktische Philosophie nicht durch die Brille einer einseitigen Auffassung – auch wenn diese noch so verbreitet war und ist – der *KRV* betrachten, wie dies ja auch Hegel in *Glauben und Wissen* tut, sondern man sollte umgekehrt die Ergebnisse der *KRV* im Hinblick auf die Realisierungsmöglichkeiten von Freiheit, also Vernunft einordnen. Wichtig ist, darum geht es im Deutschen Idealismus, einzusehen, daß die wahre Erkenntnis nicht in der subjektiven Übereinstimmung mit dem Objekt besteht, auch nicht in der Gleichgültigkeit der objektiv gegebenen Anschauung gegenüber der Kraft der Vorstellung (Nominalismus), sondern es gilt zu verstehen, daß beides die Einheit des Wissens selber ist, die wir nicht um die Preisgabe der Wahrheit verlassen können. Wir müssen eben die Einheit denken und nicht verstandesmäßig, um den Widerspruch zu vermeiden, auf ein Moment herunterfallen.

³⁴ Vgl. I. Kant: *Opus Postumum*, AA XXI, 566 f.

Die Formen des Fürwahrhaltens, die Kant zur Sprache gebracht hat, erschließen einen Horizont des Verstehens, der über die Eindimensionalität, die wir ganz unphilosophisch inzwischen wieder dem Begriff des Wissens oder Erkennens entgegenbringen, hinausträgt und uns so auch wieder die Einsicht in die Wahrheit der Dialektik des wirklichen Erkennens aufschließt. Erkenntnis als Prozeß subjektiver Aneignung und Wissen als vorläufiges Festschreiben einer Etappe in diesem Prozeß müssen in ihrem Zusammenhang betrachtet werden. Beides hat seinen Ort im menschlichen Bewußtsein. Dieses selbst ist aber ein Moment der ganzen Bewegung. Diese Bewegung erzeugt sich ihren Ort als ihre Reflexion, als ihr Bewußtsein von sich selbst. Dieses „Selbst“ erneut zur Sprache zu bringen bzw. sich erneut aussprechen zu lassen vor dem Hintergrund einer anmaßenden und unmenschlichen Aufklärung, die den Menschen immer mehr zu einer Sache macht und damit sein „einziges angeborenes Recht“³⁵, nämlich die Freiheit, verwirft: darum geht es in der Philosophie, die mit Kant einen unerhörten Aufschwung nimmt und mit Hegel ihren Höhepunkt erreicht.

Weder die Kantische Methode der transzendentalen Fragestellung, noch die Hegelsche Methodik, wie er sie in seiner Logik entfaltet, sollten wir als äußerliche Werkzeuge der Wissensbereitung auffassen. Wir tun damit nicht nur diesen beiden Denkern, sondern auch uns selbst unrecht. Wir sollten wirklich selber Denken, d.h. auch im Denken wirkliche Menschen sein.

Philosophie ist nur dann von menschlichem, vernünftigen Interesse, wenn es unsere je eigene Wirklichkeit aufschließt, wirklicher Einzelner und wirklicher Allgemeiner als ein Begriff zu sein. Nur ein Bewußtsein dieses Spannungsfeldes ist die Wahrheit als Erkenntnis unseres Lebens. Im Denken von dieser Spitze, die der geistigen Anstrengung bedarf, herunterzufallen, bedeutet immer auch ein Verlust an unserem Menschsein. Mit Kant kann man die Verweigerung dieser Anstrengung die faule Vernunft³⁶ nennen. Der Mensch als Vernunftwesen weiß, er glaubt und er lebt. Er lebt, indem er diese beiden Momente verbindet. Er glaubt, daß er weiß und er weiß, daß er glaubt. Wenn er aber meint, bloß wissen zu können, verläßt er das menschliche Leben. Der Anspruch auf Wissen ist nur vor dem Horizont der Verantwortlichkeit der auch je einzelnen Subjekte menschlich.

Kant und Hegel setzen unterschiedliche Akzente in diesem Zusammenhang. Der eine zeigt mehr auf die individuelle Verantwortung, der andere mehr auf deren objektives, über-individuelles Band, das der Geist ist. Beide zusammen sind für uns wertvoll, ja unersetzlich, denn sie erschließen uns die Fülle menschlichen, selbstbewußten Lebens. Sie ergänzen einander aber nicht etwa, denn keinem von beiden fehlt etwas. Philosophie ist ein Gemeinschaftsunternehmen von Vernunftwesen, viele haben hier wichtige Beiträge geleistet. Kant und Hegel sind aber auch hier besonders hervorzuheben.

³⁵ I. Kant: *Die Metaphysik der Sitten*, AA VI, 237. Heute wird von interessierter Seite der Sicherheit dieser Platz zugewiesen.

³⁶ Vgl. I. Kant: *Nachlaßreflexion* 5623, AA XVIII, 260.

Bibliographie

- Broch, Hermann: „Geist und Zeitgeist. Ein Vortrag“, in: Paul Michael Lützeles (Hg.): *Hermann Broch, Kommentierte Werkausgabe*, Bd. 9/2, Frankfurt am Main 1976.
- Grimm, Jacob und Wilhelm: *Deutsches Wörterbuch*, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Bd. 7, Leipzig 1949.
- *Deutsches Wörterbuch*, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Bd. 30, Leipzig 1960.
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm: *Werke in zwanzig Bänden (Werke)*, Frankfurt am Main 1969 ff.
- *Gesammelte Werke. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft* herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968 ff. (GW).
 - *Glauben und Wissen*, Werke Bd. 2; GW Bd. IV.
 - *Phänomenologie des Geistes*, Werke Bd. 3, GW Bd. IX.
 - *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke Bd. 7, GW 14.1.
 - *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Werke Bd. 20.
- Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften*, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften/Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin/Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin/New York 1900ff. Im Folgenden mit AA abgekürzt.
- *Kritik der reinen Vernunft* (B), AA III.
 - *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, AA, IV.
 - *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V.
 - *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, AA VI.
 - *Die Metaphysik der Sitten*, AA VI.
 - *Nachlaßreflexionen* AA XVIII.
 - *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat?* Herausgegeben von D. Friedrich Theodor Rink (1804), AA XX.
 - *Opus Postumum*, AA XXI und XXII.
 - *Moral Mrongovius*, AA XXVII.
- Martin, Gottfried: *Gesammelte Abhandlungen*. Kantstudien, Ergänzungshefte 81, Köln 1961.
- Simon, Josef: *Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*, Berlin 2003.
- „Meinen, Glauben und Wissen als Arten des Fürwahrhaltens“, in: Andreas Arndt, Karol Bal, Henning Ottmann (Hg.): *Glauben und Wissen. Hegel-Jahrbuch 2003*, Erster Teil, S. 67–74.
 - „Die Zeitbedingtheit der Urteilsbildung. Zu Kants Modifizierung des Fürwahrhaltens als Meinen, Glauben und Wissen“, in: Thomas Sören Hoffmann (Hg.): *Philosophie als Verdeutlichung: Abhandlungen zu Erkennen, Sprache und Handeln*, Berlin 2010.
- Vorster, Hans: „Glaube I“, in: Joachim Ritter (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt, 1971, 627–634.

Metaphysikkritik, Ende der Philosophie und Verortung des absoluten Wissens in Hegels *Phänomenologie des Geistes*

Ettore Barbagallo

I. Das Ende der Philosophie

Im 20. Jahrhundert hat die Philosophie mehrmals über ihr schon geschehenes oder bevorstehendes Ende gesprochen und dieses Ende oft eng mit dem Untergang der Metaphysik verbunden. Doch beides – „Ende“ und „Untergang“ – ist nicht unbedingt das Gleiche. In dem berühmten Aufsatz *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* identifiziert Heidegger zwar Philosophie und Metaphysik und setzt das Ende der Philosophie mit dem Ende der Metaphysik gleich¹. Aber zugleich erklärt er weiter, daß es bei dem Ende der Philosophie nicht um „das bloße Aufhören“ geht, denn „[d]em entgegen bedeutet die Rede vom Ende der Philosophie die Vollendung der Metaphysik“². Vollendung heißt allerdings nicht „Vollkommenheit“ der Metaphysik³, sondern deren „Umkehrung“ und „Versammlung in die äußersten Möglichkeiten“⁴, d.h. in die technisch-wissenschaftliche Herrschaft über das Seiende. Die Philosophie geht somit zu Ende und vollendet sich, indem sie sich als Metaphysik in den weltweit dominierenden Apparat der Technik und der Wissenschaften umkehrt.

Ende der Philosophie heißt nun nicht ihr bloßer Untergang, sondern Vollendung und Umkehrung. In diesem Aufsatz möchte ich zeigen, daß es schon lange vor Heideggers Denken einen ursprünglicheren Ort gibt, wo die Philosophie zum ersten Mal über ihr Ende geredet hat: Dieser ursprüngliche Ort der Selbstfassung der Philosophie als Ende der Metaphysik ist die *Phänomenologie des Geistes* und insbesondere die letzte Gestalt des *absoluten Wissens*.

¹ Vgl. Martin Heidegger: „*Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*“, in: ders.: *Zur Sache des Denkens*, in: ders.: *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976*, hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M. 2007, 69–70.

² Ebd., 70.

³ Ebd.

⁴ Ebd., 71.

II. Tun des Bewußtseins und Metaphysik: Entäußerungsprinzip

Zuerst müssen wir uns fragen: Was ist Metaphysik? In der *Enzyklopädie*, dort, wo Hegel die Metaphysik als „Erste Stellung des Gedankens zur Objektivität“ präsentiert, finden wir folgende Beschreibung:

„Die erste Stellung ist das *unbefangene* Verfahren, welches, noch ohne das Bewußtsein des Gegensatzes des Denkens in und gegen sich, den *Glauben* enthält, daß durch das *Nachdenken* die *Wahrheit erkannt*, das, was die Objekte wahrhaft sind, vor das Bewußtsein gebracht werde. In diesem Glauben geht das Denken geradezu an die Gegenstände [...]. Alle anfängliche Philosophie, alle Wissenschaften, ja selbst das tägliche Tun und Treiben des Bewußtseins lebt in diesem Glauben.

[...]

Dieses [...] war die *vormalige Metaphysik*, wie sie vor der Kantischen Philosophie bei uns beschaffen war. Diese Metaphysik ist jedoch nur in Beziehung auf die Geschichte der Philosophie etwas *Vormaliges*, für sich ist sie überhaupt immer vorhanden, die *bloße Verstandesansicht* der Vernunftgegenstände⁵.

Ihrer ursprünglicheren Bedeutung nach bezeichnet also die Metaphysik nicht eine philosophisch-wissenschaftliche Disziplin oder einen Bereich der theoretischen Reflexion, sondern vielmehr einen „Glauben“, ein „unbefangenes Verfahren“, also eine vorwissenschaftliche, vorphilosophische und in diesem Sinne natürliche Einstellung des Bewußtseins. Diese ist „überhaupt immer vorhanden“, sodaß „alle anfängliche Philosophie, alle Wissenschaften“ und sogar „das tägliche Tun und Treiben des Bewußtseins“ in dem metaphysischen Glauben lebt⁶, wonach durch das bloße Nachdenken direkter Zugang zu den Objekten und ihrer Wahrheit erlangt werden kann. Wie ist nun dieser Glaube näher zu interpretieren?

Auf einer nicht historischen, sondern logisch-transzendentalen Ebene prägt dieser Glaube den Ausgangspunkt jeglicher Denkform und kennzeichnet diese insofern als metaphysisch, als daß das ihr zugrunde liegende Tun des Bewußtseins seiner Struktur nach metaphysisch ist. Hegels prägnantester Hinweis zum Verständnis dieses Punktes betrifft die unvermittelte *Gerichtetheit* des metaphysisch eingestellten Denkens: In dem metaphysischen Glauben – so Hegel – „geht das Denken geradezu an die Gegenstände“⁷. Dieses unbefangene Verhalten des Denkens wurzelt in der strukturellen und basalen Unbefangenheit, die das Bewußtsein bei seinem ersten Heraustreten aus dem noch naturbedingten Leben der

⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen (1830), in: ders.: *Werke in zwanzig Bänden*, hg. von Eva Moldenhauer/Karl Markus Michel, Frankfurt a.M. 1986 ff. Im folgenden abgekürzt Werke, mit Angabe des Bandes und der Seitenzahl, hier: Werke 8, 93.

⁶ Ebd.

⁷ Ebd.

Seele – dem „höhere[n] Erwachen der Seele zum *Ich*“⁸ – auszeichnet. Denn es ist eigentlich so, daß zuallererst das Bewußtsein, und zwar wie gesagt auf einer logisch-transzendentalen Ebene, metaphysisch eingestellt ist und *geradezu*, d.h. ohne Vermittlung, an den Gegenstand geht. Das Bewußtsein ist „überhaupt das Wissen von einem Gegenstand“⁹, es ist es aber in dem Sinne, daß es den Gegenstand setzt und nicht als gegeben vorfindet – obwohl ihm am Anfang „der Gegenstand nicht als ein durch das Ich *gesetzter* [erscheint], sondern als ein *unmittelbarer, seiender, gegebener*“¹⁰. Das Tun des an den Gegenstand gehenden Bewußtseins läßt sich somit als *vergegenständlichendes* bestimmen, und diese Vergegenständlichung ist hier in der Bedeutung von Setzung und Konstituierung der Gegenständlichkeit des Anderen zu nehmen: Das Ich läßt „sein Anderes zu einer der Totalität des Ich gleichen *Totalität* sich entfalten und eben dadurch aus einem der *Seele angehörigen Leiblichen* zu etwas ihr *selbständig Gegenübertretendem*, zu einem *Gegenstande* im eigentlichen Sinne dieses Wortes werden“¹¹. Wie sich bald zeigen wird, fußt dieses setzende und vergegenständlichende Tun auf einer grundlegenden Operationalität des Bewußtseins, die wir unten als Unterscheidungsprinzip bezeichnen und verdeutlichen werden.

Worauf es uns aber vorerst ankommt, ist die Bewußtseinseinstellung zu konturieren, die dem vergegenständlichenden Tun innewohnt. Dabei ist das Bewußtsein vom Ursprung an nach außen gerichtet, auf den Gegenstand projiziert und auf das Andere seiner selbst bezogen. Diese seine primäre Ausgerichtetheit nach außen vollzieht sich durch einen unidirektionalen Weg zur Andersheit hindurch, der zuerst keine (Re-)Flexion nach rückwärts aus dem Anderssein und somit keine durch das Andere vermittelte Rückkehr des Bewußtseins in sich zu ermöglichen scheint.

Bei diesem Geradehin-Leben ist das Bewußtsein schon immer in die Vergessenheit seiner selbst und seines Tuns geraten: Es ist als Ich zwar seiner selbst gewiß, es ist also Gewißheit seiner selbst, aber vorerst nur in unmittelbarer und abstrakter Weise. Denn nicht das konkrete und vergegenständlichende Tun des Ich, nicht also das Ich als Subjekt dieses Tuns und des bestimmten Bezogenseins auf das Andere ist Gegenstand der Gewißheit des Bewußtseins, sondern lediglich die abstrakte und formelle Allgemeinheit der tautologischen Identität des Ich = Ich: „Die Identität des Geistes mit sich, wie sie zunächst als Ich gesetzt ist, ist nur seine abstrakte, formelle Idealität“¹² und dieses „seiner selbst gewisse Ich ist sonach zu Anfang

⁸ G.W.F. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes. Mit den mündlichen Zusätzen (1830), in: ders.: *Werke in zwanzig Bänden*, ebd. Im folgenden abgekürzt Werke, mit Angabe des Bandes und der Seitenzahl, hier: Werke 10, 197.

⁹ G.W.F. Hegel: *Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808–1817*, in: ders.: *Werke in zwanzig Bänden*, ebd. Im folgenden abgekürzt Werke, mit Angabe des Bandes und der Seitenzahl, hier: Werke 4, 73.

¹⁰ G.W.F. Hegel: Werke 10, 201.

¹¹ Ebd., 200.

¹² Ebd., 201.

noch das *ganz einfach Subjektive*, das *ganz abstrakt Freie*¹³. Bei der unmittelbaren und bloß subjektiven Selbstgewißheit des Ich rückt eben das vergegenständlichende Tun in den Hintergrund und das konkrete Tätigsein des Bewußtseins fällt in Vergessenheit. Die abstrakte Selbstgewißheit des Ich muß nun in die Selbstvergessenheit umschlagen: Verdrängung der vergegenständlichenden Operationen des Bewußtseins und Verdunkelung des tätigen Subjekts zugunsten der Beleuchtung des Gegenstands. Tief in die Betrachtung des Anderen entäußert und versunken, sieht das Bewußtsein nichts anders als die (erst durch sein Tun konstituierte) Gegenständlichkeit des Gegenstands und dessen Wahrheit, bleibt aber damit sich selbst bzw. seiner Wahrheit gegenüber blind. Sein Lichtstrahl ist ganz auf das Andere projiziert, beleuchtet das Andere und läßt eben daher sein eigenes subjektives und vergegenständlichendes Tätigsein im Dunkeln. Bloßes Bewußtsein bedeutet nämlich „Wissen von einem Anderen“ (Gerichtetheit auf das Andere qua Anderes) und noch nicht „Wissen von sich selbst“¹⁴ (Selbstbewußtsein), und das heißt: Das Bewußtsein geht außer sich geradezu auf die Andersheit des Gegenstandes, um ihn zu fassen, zu ergreifen und so dessen Seins gewiß zu werden; solange es aber aus der Entäußerung in die Andersheit nicht auf sich selbst zurückschaut und zu sich selbst zurückgeht, vergißt es sich selbst und verdunkelt oder sogar verdrängt damit sein Tun.

Der Bewußtseinsakt, sofern es sich am Anfang ausschließlich als Wissen von dem Gegenstand abzeichnet und aus der unvermittelten bzw. nicht durch die Andersheit des Anderen vermittelten Gewißheit seiner selbst erwächst, involviert notwendigerweise eine ursprüngliche Blindheit und Unbewußtheit seiner selbst, quasi einen toten Winkel seines Auges und seines Blicks. Diesen Status des Bewußtseins können wir als seine strukturelle *Entäußerung* ansehen, als sein Immer-schon-entäußert-sein. Dementsprechend ist die daraus entstandene Metaphysik, ursprünglich gefaßt, keine Disziplin und kein Fachgebiet der Erkenntnis, sondern die Stellung des Denkens gemäß der natürlichen bzw. unbefangenen Einstellung des Bewußtseins als Gerichtetheit auf den Gegenstand. Das Prinzip der Metaphysik wollen wir also als Entäußerungsprinzip auffassen. Diesem gehören wesentlich Vergessenheit seiner selbst und Verdrängung seines eigenen Tuns an.

III. Tun des Bewußtseins und Kritik: Unterscheidungsprinzip

Das eben Gesagte ist jetzt genauer zu bestimmen. Denn bei der Metaphysik und dem Entäußerungsprinzip geht es eigentlich nur um ein Moment der gesamten Bewußtseinsstruktur. Das andere Moment kommt historisch gesehen später als die Metaphysik vor und tritt insbesondere durch die Kritische Philosophie Kants

¹³ Ebd., 200.

¹⁴ G.W.F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, in: ders.: *Werke in zwanzig Bänden*, ebd. Im folgenden abgekürzt Werke, mit Angabe des Bandes und der Seitenzahl, hier: Werke 3, 138.

hervor, die zusammen mit dem modernen Empirismus die „Zweite Stellung des Gedankens zur Objektivität“ repräsentiert¹⁵.

An der Kantischen Philosophie lassen sich zwei Seiten unterscheiden: Die eine führt die Philosophie über die alte Metaphysik hinaus, aufgrund von anderen hingegen fällt Kants Denken wieder zu einer Form Dogmatismus zurück, den Hegel als „subjektiven Dogmatismus“ kennzeichnet¹⁶. In folgender Passage aus den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* wird die erste Seite des Kantischen Kritizismus als Auftreten des *Selbstbewußtseins* charakterisiert, während die zweite gerade in der Verkennung der Natur des Selbstbewußtseins besteht und hier durch die adversative Konjunktion „aber“ eingeführt wird:

„[...] die Kantische Philosophie führt die Wesenheit in das Selbstbewußtsein zurück, *aber* kann diesem Wesen des Selbstbewußtseins oder diesem reinen Selbstbewußtsein keine Realität verschaffen, in ihm selbst das Sein nicht aufzeigen; begreift das einfache Denken als den Unterschied an ihm selbst habend, *aber* begreift noch nicht, daß alle Realität eben in diesem Unterscheiden besteht [...]“¹⁷.

Zuallererst besitzt also der Kritizismus im Unterschied zur vorkritischen Metaphysik „das Bewußtsein des Gegensatzes des Denkens in und gegen sich“¹⁸. Daß das Denken den Gegensatz und den Unterschied „in und gegen sich“ bzw. „an ihm selbst“ hat, heißt nichts anderes, als daß es die Macht des Teilens und des Urteilens, des Unterscheidens und des Bestimmens ist, d.h. – wie Hegel das in der „Vorrede“ der *Phänomenologie* ausdrückt – die „ungeheure Macht des Negativen“ oder die „Tätigkeit des Scheidens“ als „Kraft und Arbeit des *Verstandes*, der verwundersamsten und größten oder vielmehr der absoluten Macht“¹⁹. Dieses Unterscheidungsprinzip ist „die Energie des Denkens, des reinen Ichs“²⁰ und gehört ursprünglich dem Tun des Bewußtseins an: Es ist das logisch erste Moment der Bewußtseinsstruktur, deren zweites das Entäußerungsprinzip als Prinzip der Metaphysik ist, wie wir gerade gesehen haben.

Kant begreift also zwar das einfache Denken als negative Tätigkeit, die den Unterschied an ihr selbst setzt und hat, er „führt [damit] das Wissen in das Bewußtsein und Selbstbewußtsein hinein, *aber* hält es auf diesem Standpunkte als subjektives und endliches Erkennen fest“²¹. Aufgrund dieser Verkennung des Tuns des Bewußtseins und des Selbstbewußtseins begreift er nicht, daß „alle Realität“²²

¹⁵ G.W.F. Hegel: Werke 8, 106–147.

¹⁶ G.W.F. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, in: ders.: *Werke in zwanzig Bänden*, ebd. Im folgenden abgekürzt Werke, mit Angabe des Bandes und der Seitenzahl, hier: Werke 20, 333.

¹⁷ Ebd. 332; Kursivierungen von mir.

¹⁸ G.W.F. Hegel: Werke 8, 93.

¹⁹ G.W.F. Hegel: Werke 3, 36.

²⁰ Ebd.

²¹ G.W.F. Hegel: Werke 20, 333; Kursivierung von mir.

²² Ebd., 332.

eben auf die Macht des Unterscheidens zurückgeht. Mit anderen Worten: Kant ist nicht zum Verständnis gekommen, daß das Unterscheidungsprinzip kein bloß subjektives und endliches Prinzip ist. Es ist nicht nur Prinzip der Phänomene, also nicht nur Prinzip und Grundlage eines Bereichs der Objektivität, über welchen hinaus es noch das unerkennbare Reich des Dinges-an-sich geben soll. Das Unterscheidungsprinzip als Prinzip aller Realität prägt die Konstitution der Objektivität als solcher, und zwar der *Gegenständlichkeit*. Worin besteht nun ein solches Unterscheidungsprinzip als Prinzip der Kritik und als erstes Moment der Bewußtseinsstruktur? Inwiefern begründet es die Gegenständlichkeit aller Realität?

IV. Bewußtseinsgeschehen und Gesamtstruktur des Bewußtseins

In der „Einleitung“ der *Phänomenologie* schreibt Hegel:

„[Das Bewußtsein] *unterscheidet* [...] etwas von sich, worauf es sich zugleich *bezieht*; oder wie dies ausgedrückt wird, es ist etwas *für dasselbe*; und die bestimmte Seite dieses *Beziehens*, oder des *Seins* von etwas *für ein Bewußtsein* ist das *Wissen*. Von diesem Sein für ein Anderes unterscheiden wir aber das *Ansichsein*; das auf das Wissen bezogene wird ebenso von ihm unterschieden, und gesetzt als *seiend* auch außer dieser Beziehung; die Seite dieses Ansich heißt *Wahrheit*“²³.

Hier werden die zwei Seiten der Bewußtseinsstruktur als Ganzes angezeigt: Das Bewußtsein *unterscheidet* etwas von sich, worauf es sich zugleich *bezieht*: Unterschied und Beziehung, Geschehen des Unterschieds und Geschehen der Beziehung zwischen den unterschiedenen Seiten der Gesamtstruktur. Aber noch genauer gesehen handelt es sich dabei um das Geschehen des *Unterscheidens* und des *Beziehens*, also um das Geschehen eines *Aktes*. Denn das Bewußtseinssubjekt besteht keineswegs in etwas Vorausgesetztem oder Vorgegebenem, etwa in einem vorexistierenden substantiellen Substrat des Aktes, sondern existiert nirgendwo anders als in der Ausübung seines Aktes, ist mithin ständiges und ununterbrochenes Tun, nichts darüber hinaus.

Durch den Bewußtseinsakt werden nicht Inhalte oder Elemente unterschieden, die vor dem Unterscheidungsgeschehen schon gegeben wären. Erst durch die Unterscheidungstätigkeit des Bewußtseins wird etwas zu einem Gegenständlichen und erst dadurch bilden sich die zwei Seiten des Bewußtseinsgeschehens: 1) die Seite der subjektiven Gewißheit, d.h. des „*Beziehens*“ oder des „*Seins* von etwas *für ein Bewußtsein*“, was Hegel auch als „das auf das Wissen bezogene“ bezeichnet²⁴, und 2) die Seite der objektiven Wahrheit, d.h. von dem „*Ansichsein*“ oder von etwas, das „gesetzt [wird] als *seiend* auch außer dieser Beziehung“ auf das Wissen²⁵. Diese zwei Seiten konstituieren dann die zwei korrelierten Pole der Bewußtseinsstruktur: 1) den Pol des *Wissens* und 2) den des *Gegenstandes*. Der Unterschied zwischen beiden läßt sich somit keineswegs als Voraussetzung des Aktes

²³ G.W.F. Hegel: Werke 3, 76.

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd.

ansehen, denn er ist und existiert vielmehr lediglich als Produkt des Aktes. Es ist nur dem Standpunkt des bloßen Verstandes die Sicht zuzuschreiben, wonach der Unterschied schon da war, als hätten wir es mit zwei hypostasierten Substanzen (Bewußtsein und etwas oder Wissen und Gegenstand) zu tun, d.h. mit zwei schon gegebenen, vorexistierenden und zunächst einander gleichgültigen Realitäten, die *ex post* in Beziehung miteinander treten.

V. Skeptizismus, Metaphysikkritik und „Kritik der Kritik“

Die eben geschilderte intellektuelle Hypostasierung der zwei Bewußtseinspole liegt dem metaphysischen Glauben zugrunde, wonach die Wahrheit des scheinbar vorgegebenen, externen und unabhängigen Gegenstandes durch bloßes Nachdenken erkennbar ist. *Zweifel*, *Verzweiflung* und letztendlich *Skeptizismus* sind aber die unvermeidlichen Konsequenzen dieses Glaubens, weil Wissen und Gegenstand aufgrund deren ursprünglichen Unterschieds niemals so übereinstimmen können, wie das metaphysisch eingestellte Bewußtsein das realisieren wollte, und zwar durch das unmittelbare und unbefangene (d.h. unkritische) Sichrichten eines substantialisierten Ich auf die transzendente Gegenständlichkeit eines ebenso substantialisierten Gegenstandes. Gewißheit und Wahrheit gehen stets auseinander, sodaß das Wissen, welches ständig – aber ohne Erfolg – den Gegenstand zu ergreifen versucht, kein *reales* Wissen ist, sondern bloß *erscheinendes* und *unwahres* Bewußtsein bleibt. Der dadurch entstandene und vorerst waltende Skeptizismus unterscheidet sich aber von dem gewöhnlichen (welcher im bloßen „Rütteln an dieser oder jener vermeinten Wahrheit“ besteht²⁶) und stellt vielmehr die Übergangsbücke von der metaphysischen zur kritischen Einstellung des Bewußtseins dar. Noch genauer gesagt macht er gerade den Anfang der Metaphysikkritik aus. Denn dieser eben aus der metaphysischen Einstellung und dem Scheitern der Metaphysik erwachsene Skeptizismus bemüht sich nicht, nur diese oder jene einzelne Wahrheit anzuzweifeln, sondern richtet „sich auf den ganzen Umfang des erscheinenden Bewußtseins“ und „macht [...] den Geist erst geschickt zu prüfen, was Wahrheit ist [...]“²⁷.

Bei einem solchen Skeptizismus haben wir es also wieder mit einer Einstellung zu tun, die nicht zunächst eine historische Philosophie, Lehre o.Ä. ist, sondern die Entwicklung der Bewußtseinsstruktur prägt und als „bewußte Einsicht in die Unwahrheit des erscheinenden Wissens“ aufzufassen ist²⁸. Mit anderen Worten: Der wahrhafte Skeptizismus besteht in nichts anderem als in dem *Wissen des Unterschieds* (zwischen Gewißheit und Wahrheit, Wissen und Gegenstand), und zwar darin, daß der Unterschied als ein der Bewußtseinsstruktur wesentlich angehöriges Element anerkannt wird. Das Wissen befindet sich nicht moment- und zufälligerweise, sondern notwendigerweise in der Unwahrheit oder, was dasselbe heißt, es

²⁶ Ebd., 72.

²⁷ Ebd., 73.

²⁸ Ebd., 72.

lebt ursprünglich nicht in der Wahrheit (oder im Absoluten), sondern immer schon in der Entfernung von ihr.

Aufgrund der bewußten Einsicht in den Urunterschied reicht es also nicht mehr, sich geradezu auf den Gegenstand zu richten und unmittelbar über ihn nachzudenken. Es bedarf nunmehr einer kritischen Untersuchung der Erkenntnisfähigkeit des Bewußtseins, oder mit anderen Worten: Es scheint jetzt „notwendig [...], vorher über das Erkennen sich zu verständigen, das als das Werkzeug, wodurch man des Absoluten [der Wahrheit und des Ansichseins] sich bemächtigt, oder als das Mittel, durch welches hindurch man es erblicke, betrachtet wird“²⁹.

Wenn wir jedoch diesen skeptischen und kritischen Ansatz und die damit verbundene „natürliche Vorstellung“, wonach „zwischen das Erkennen und das Absolute eine sie schlechthin scheidende Grenze falle“³⁰, einer strengen Analyse unterziehen, wenn wir sozusagen eine „Kritik der Kritik“ üben, wird uns klar, daß dabei die Seite des Unterschieds innerhalb der Bewußtseinsstruktur einseitig zuungunsten der Seite der Beziehung zwischen Wissen und Gegenstand hervorgehoben wird. Noch klarer ausgedrückt: Der Unterschied wird nicht als *nur eine* der Seiten der Gesamtstruktur angesehen, sondern wird hingegen getrennt von der Seite der Beziehung gesehen und somit als vorgegeben und dem Bewußtseinsakt vorhergehend betrachtet. Es ist gewiß richtig und der Bewußtseinsstruktur gemäß, zu behaupten, daß das Wissen aufgrund dieses Urunterschieds nicht in der Wahrheit ist, daß es ebendarum als subjektiv gekennzeichnet werden muß. Aber *zugleich* muß die Seite der Beziehung geltend gemacht und als ebenso ursprünglich begriffen werden. Unterschied und Beziehung gehen beide *zugleich* aus dem Bewußtseinsgeschehen hervor und sind als Resultat des Aktes des gleichzeitigen *Unterscheidens* und *Beziehens* zu fassen.

Vom Standpunkt dieses Unterscheidungs- und Beziehungsgeschehens her betrachtet läßt sich die vom Wissen angestrebte Wahrheit, das transzendente Ansichsein des Gegenstandes als internes Moment des Ganzen der Bewußtseinsstruktur auffassen, nämlich als nur eine Seite, deren Kehr-Seite die subjektive Gewißheit, d.h. das „Sein für ein Anderes“ oder das Sein „von etwas *für ein Bewußtsein*“ ist³¹. Dementsprechend ist die Gegenständlichkeit nichts anderes als ein Resultat des Bewußtseinsgeschehens und mithin ein Pol der bipolaren Korrelation: *Gegenstand* ist ein Unterschiedenes und Gesetztes, worauf der Pol des Wissens schon immer bezogen ist, nicht also etwas Vorgegebenes und Vorgefundenes, worauf ein ebenso isoliert vorkonstituiertes subjektives Bewußtsein erst *a posteriori* in Beziehung träte.

Wenn aber die Transzendenz der gegenständlichen Andersheit kein wirklich absolutes und ursprünglich unabhängiges, sondern nichts anderes als ein *gesetztes* und durch die Unterscheidungstätigkeit des Bewußtseins bedingtes Ansichsein ist,

²⁹ Ebd., 68.

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd., 76.

dann erhellt daraus, daß das Wissen nicht nur *in der Unwahrheit* und in einem unversöhnlichen Gegensatz zum Gegenstand steht, sondern sich *gleichzeitig* schon immer *in der Wahrheit* und beim Sein des Gegenstandes befindet, oder umgekehrt ausgedrückt und mit den Worten Hegels formuliert: Wenn die Wahrheit – als das Absolute oder „die Sache selbst“ gedacht – „nicht an und für sich schon bei uns wäre und sein wollte“, würde sie der „List“ unserer Versuche, sie durch das „Werkzeug“ oder das „*Medium*“ des Erkennens zu ergreifen, „spotten“³².

VI. Die Methode einer neuen philosophischen Wissenschaft

Die Gleichzeitigkeit dieser zwei Stellungen des Wissens, d.h. sein gleichzeitiges Sichbefinden einerseits *vor* der Wahrheit bzw. *außerhalb* von ihr und andererseits *in* bzw. *bei* ihr, ist sowohl für die Metaphysik als auch für den Kritizismus unbegreiflich. Es ist allerdings erst auf dieser neuen theoretischen Basis, daß sich ein neues Konzept der „*Untersuchung* und *Prüfung der Realität des Erkennens*“ herauskristallisiert und die „*Methode*“ einer andersartigen philosophischen Wissenschaft über die Metaphysik und die transzendente Philosophie hinaus angedeutet werden kann³³. Bis jetzt bestand die Untersuchung des Erkenntnisvermögens darin, daß durch *unser* „Anlegen eines angenommenen Maßstabes“ – d.h. eines Prüfkriteriums für die Richtigkeit der Erkenntnis – die „Gleichheit oder Ungleichheit dessen, was geprüft wird, mit ihm [dem Maßstab]“ festgestellt werden mußte³⁴. Das zu Prüfende ist gerade das Wissen und seine Übereinstimmung mit der Wahrheit des Ansichseins. Wie aber gezeigt wurde, bleibt dieser kritische Versuch in einer ungerechtfertigten Voraussetzung gefangen, und zwar wird dabei nicht nur eine besondere *Vorstellung* „von dem *Erkennen* als einem *Werkzeuge* und *Medium*“ vorausgesetzt, sondern vor allem die Annahme getroffen, „daß das Absolute *auf einer Seite* stehe und *das Erkennen auf der andern Seite* für sich und getrennt von dem Absoluten doch etwas Reelles [sei], oder hiermit, daß das Erkennen, welches, indem es außer dem Absoluten, wohl auch außer der Wahrheit ist, doch wahrhaft sei“³⁵. Und damit das Erkennen trotz seiner ursprünglichen Wahrheitsferne wahrhaft sei und die Kluft zwischen ihm und der Wahrheit überbrückt werde, mußten *wir* gleichsam von außen her einen Vergleich vornehmen zwischen den jeweils erworbenen Erkenntnissen und dem angenommenen Maßstab, d.h. dem „*Wesen*“ oder „*Ansich*“ der Dinge³⁶.

³² Ebd., 69.

³³ Ebd., 75. Zum Thema der in der „Einleitung“ erarbeiteten Methode der Phänomenologie vgl. etwa Ludwig Siep: *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift“ und „Phänomenologie des Geistes“*, Frankfurt am Main 2000, 74–79.

³⁴ G.W.F. Hegel: Werke 3, 75.

³⁵ Ebd., 70.

³⁶ Ebd., 75.

Aufgrund des bisher Gesagten liegt es jedoch nahe, warum ein solches Verfahren in eine Sackgasse geraten mußte: Die als Maßstab fungierende Wahrheit, d.h. das Wesen oder das Ansich der Dinge, war gerade das, was uns und dem Erkennen vorerst mangelte und also das, was wir durch das Erkennen und dessen kritische Untersuchung erreichen wollten. Noch einfacher ausgedrückt: Wir – das prüfende und zugleich erkennende Subjekt – mußten schon von vornherein Zugang zur Wahrheit, zum Wesen und Ansich haben, um sie als Maßstab für die Prüfung anlegen zu können. Doch gerade diese Möglichkeit war aus Prinzip ausgeschlossen worden und „hier, wo die Wissenschaft erst auftritt, hat weder sie selbst noch was es sei sich als das Wesen oder als das Ansich gerechtfertigt“³⁷. Ohne aber einen berechtigten Maßstab „scheint keine Prüfung stattfinden zu können“³⁸.

„Dieser Widerspruch und seine Wegräumung – so setzt Hegel in der „Einleitung“ fort – wird sich bestimmter ergeben, wenn zuerst an die abstrakten Bestimmungen des Wissens und der Wahrheit erinnert wird, wie sie an dem Bewußtsein vorkommen. Dieses *unterscheidet* nämlich etwas von sich, worauf es sich zugleich *bezieht* [...]“³⁹.

Damit kommen wir eben zu demjenigen Standpunkt des totalen Bewußtseinsgeschehens, in dem wir uns schon verortet haben und aufgrund dessen wir die Einseitigkeit der vorausgesetzten Annahmen des Kritizismus aufklären konnten. Von diesem Standpunkt her zeigen sich sowohl das zu Prüfende als auch der Maßstab der Prüfung als interne und nicht voneinander isolierbare Momente der einen Gesamtstruktur des Bewußtseins, indem sie in nichts anderem bestehen als in der Seite des Wissens und in der Seite der Wahrheit, wie diese im Bewußtseinsakt vorkommen. Wird dieser Akt nicht empirisch-objektivistisch oder verstandesmäßig verkürzt – als wäre er ein bloß raumzeitliches, der äußeren Tatsachenwelt angehöriges Ereignis unter anderen –, sondern vielmehr als Urgeschehen des Unterscheidens und Beziehens begriffen, d.h. als Erschließung des transzendentalen Feldes der Gegenständlichkeit überhaupt, dann wird damit nicht nur der Engpaß der kritischen Erkenntnisuntersuchung überwunden, sondern auch die Gefahr, in einen phänomenalistischen Subjektivismus zu verfallen, abgewendet. Diese Art Subjektivismus geht von der Feststellung aus, daß die untersuchte „Wahrheit des Wissens“ oder das, „was es *an sich* ist“, eigentlich „*unser* Gegenstand“ ist, d.h. Gegenstand unserer Untersuchung und somit nicht mehr an sich, sondern „*für uns*“⁴⁰. Im Unterschied zum vorhergehenden Ergebnis, wonach der Maßstab das für das Wissen unerreichbare Ansichsein sein sollte, träte jetzt eine subjektivistisch orientierte Schlußfolgerung ein, und zwar – wie Hegel schreibt: „Das Wesen oder der Maßstab fiel *in uns*“⁴¹.

³⁷ Ebd., 75–76.

³⁸ Ebd., 76.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Ebd. Kursivierung von mir.

Dabei aber wird noch einmal die wahrhafte Bewußtseinsstruktur in ihrer Gänze und die Ko-Konstitution ihrer Pole verkannt. Die wissenschaftliche Auffassung dieser Gesamtstruktur hat uns gezeigt, daß die Unterscheidung zwischen relationalem Sein (Sein-für-ein-Anderes bzw. -für-ein-Bewußtsein) und extrarelationalem Sein (Ansichsein) *nicht in uns* oder in irgendein der Wahrheit und dem Wesen entgegengesetztes Subjekt fällt. Es geht dabei keineswegs um einen bloß subjektiven Erscheinungsunterschied, denn wie schon gesehen ist es vielmehr so, „daß alle Realität eben in diesem Unterscheiden besteht [...]“⁴². Das läßt sich aber erst dann adäquat verstehen, wenn die logisch-ontologische Natur der Unterscheidung geklärt wird: Denn weder fällt diese Unterscheidung einfach in uns, noch ist sie ein der Bewußtseinstätigkeit vorangehendes natürliches Datum, oder, was dasselbe bedeutet: Sie ist weder bloß subjektiv-phänomenal noch einfach empirisch gegeben, sondern geschieht ursprünglich im Bewußtseinsakt mit und fällt daher in das Bewußtsein. Dieses ist demzufolge das wahre und einzige Subjekt der kritischen Untersuchung und der Prüfung des Erkennens, indem es den Maßstab der Prüfung in sich involviert: „Das Bewußtsein gibt seinen Maßstab an ihm selbst, und die Untersuchung wird dadurch eine Vergleichung seiner mit sich selbst sein; denn die Unterscheidung, welche soeben gemacht worden ist, fällt in es“⁴³.

So findet innerhalb des Bewußtseinsbereichs ein kritischer Vergleich statt, und zwar ein Vergleich zwischen dem Sein-*an-sich* und dem Sein-*für*-das-Wissen. In so einem Vergleich besteht das Verfahren der wahrhaften Prüfung, d.h. der voraussetzungslosen⁴⁴ Kritik des Erkennens sowie der eigentlichen Metaphysikkritik, welche daher zuallererst nicht die philosophische Anstrengung eines einzelnen Denkers ist, sondern die Grundarbeit, die das Bewußtsein bei sich, mit sich und in sich schon immer ausführt.

Bei einer solchen *Selbstkritik* des Bewußtseins handelt es sich nicht nur um die skeptische und ziellose Infragestellung des metaphysischen Glaubens. Sie ist zwar Kritik der Selbstentäußerung des Bewußtseins und somit Hervorhebung der wesentlichen Unwahrheit des Wissens (das Wissen *ist nicht* in der Wahrheit), aber durch die Negation des unbefangenen gewonnenen Erkennens entsteht nicht das bloße Nichts als absolute Leerheit des Wissens. Die Selbstkritik mündet nicht in den „Skeptizismus, der in dem Resultate nur immer das *reine Nichts* sieht“ und „mit der Abstraktion des Nichts oder der Leerheit endigt“⁴⁵. Sobald wir nicht mehr nur getrennte Seiten der Bewußtseinsstruktur betrachten, sondern diese Struktur als

⁴² G.W.F. Hegel: Werke 20, 332.

⁴³ G.W.F. Hegel: Werke 3, 76–77.

⁴⁴ Diese Voraussetzungslosigkeit der wahrhaften Kritik verweist auf die grundlegende Voraussetzunglosigkeit des absoluten Wissens; mehr dazu s. Thomas Sören Hoffmann: „Hegels phänomenologische Dialektik. Darstellung, Zeitbezug und Wahrheit des erscheinenden Wissens – Thesen zur ‚Vorrede‘“, in: ders. (Hg.): *Hegel als Schlüsseldenker der modernen Welt. Beiträge zur Deutung der ‚Phänomenologie des Geistes‘ aus Anlaß ihres 200-Jahr-Jubiläums*, Hamburg 2009, 44 ff.

⁴⁵ G.W.F. Hegel: Werke 3, 74.

Ganzes und nach der gesamten und immanenten Prozessualität ihrer Momente einsehen, wird uns klar, daß das wahrhafte Resultat der Selbstprüfung des Bewußtseins nicht der Zusammenbruch des Erkennens ist. Oder noch genauer gesagt: Die Katastrophe des Wissens auf dem Weg des Zweifels und der Verzweiflung ist kein Endziel des kritischen Prozesses, kein endgültiges Ergebnis, sondern sie erweist sich als notwendiges Moment der Umgestaltung des Bewußtseins, d.h. des Übergangs von einer alten zu einer neuen Bewußtseinsgestalt sowie, auf der anderen Seite, der ständigen Umformung des Gegenstandes.

Die Selbstkritik des Bewußtseins als Metaphysikkritik ist die heimliche Triebkraft, die sowohl die Entwicklung des Bewußtseins durch die Reihenfolge seiner Gestalten hindurch als auch die Entwicklung des Gegenstandes zustande bringt. Diese Bewegung in ihrer Gänze, d.h. die Einheit der fortschreitenden *Bildung* des Bewußtseins einerseits und der allmählichen *Konstitution* der Gegenständlichkeit des Gegenstandes andererseits, wird in der „Einleitung“ als „*dialektische Bewegung*“ gedeutet und mit der „*Erfahrung*“ identifiziert⁴⁶.

Stellt sich nun die Metaphysikkritik als Kern der dialektischen Erfahrung des Bewußtseins heraus, dann können wir sie nicht mehr als Hauptaufgabe eines Denkens, das sich selbst als letzte bzw. *epigonale* Philosophie interpretiert, ansehen. Die kritische Untersuchung des Erkennens und die Metaphysikkritik als Kritik der Entäußerung des Bewußtseins stehen nämlich *hinter* uns sowohl als historische, in der Geschichte der Philosophie sich gestaltende Arbeit als auch – tiefgreifender gefaßt – als immanentes Tun des Bewußtseins, welches jener historischen Arbeit innewohnt. Erste Aufgabe einer postmetaphysischen und zugleich postkritischen Philosophie ist die *Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins*, also die Phänomenologie des Geistes. Und wenn wir bis jetzt diese Wissenschaft „als *Untersuchung und Prüfung der Realität des Erkennens* vorgestellt“⁴⁷ haben, ist an dieser Stelle eine solche Vorstellung zu vertiefen und gleichzeitig zu überwinden. Die Behandlung der Erfahrung des Bewußtseins vollzieht sich eher als „*Verhalten* der *Wissenschaft* zu dem *erscheinenden Wissen*“⁴⁸, d.h. als *Darstellung*, deren Inhalt „die *Vollständigkeit* der Formen des nicht realen Bewußtseins“⁴⁹ oder, was dasselbe besagt, „die ausführliche Geschichte der *Bildung* des Bewußtseins selbst zur *Wissenschaft*“ ist⁵⁰. Wenn aber die „*Methode der Ausführung*“⁵¹ nicht mehr zuerst als kritische Untersuchung und Prüfung des Erkennens vorzustellen ist, wie ist sie zu konturieren? Worin besteht die Methode der neuen postkritischen philosophischen Wissenschaft?

⁴⁶ Ebd., 78.

⁴⁷ Ebd., 75.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Ebd., 73.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Ebd., 75.

Zunächst negativ ausgedrückt: Eine solche Methode darf weder als logisch-dektive Konstruktion der Erfahrung (aprioristische Methode) noch als bloß empirische Beschreibung derselben (aposteriorische Verfahrensweise) bestimmt werden. Die wissenschaftliche Darstellung der Erfahrung muß vielmehr durch die methodische Einstellung eines *reinen Zusehens* zustande kommen. Denn wenn nicht uns, sondern dem Bewußtsein selbst die kritische Prüfung des Erkennens zukommt, indem es den dafür nötigen Maßstab in sich besitzt, dann ist es zunächst offensichtlich, daß wir uns nicht auf die Suche nach einem solchen Maßstab begeben müssen. Aber zugleich müssen wir uns auch darüber klar werden, daß uns nicht einmal die Aufgabe des Vergleichs zwischen Wissen und Wahrheit zuteil wird, so daß uns schließlich nichts anderes übrig bleibt, als *zuzusehen*, wie das Bewußtsein sich selbst prüft:

„Aber nicht nur nach dieser Seite, daß Begriff und Gegenstand, der Maßstab und das zu Prüfende, in dem Bewußtsein selbst vorhanden sind, wird eine Zutat von uns überflüssig, sondern wir werden auch der Mühe der Vergleichung beider und der eigentlichen *Prüfung* überhoben, so daß, indem das Bewußtsein sich selbst prüft, uns auch von dieser Seite nur das reine Zusehen bleibt“⁵².

Das reine Zusehen läßt sich nun weder auf eine metaphysische noch auf eine kritisch-transzendente, geschweige denn auf eine empirisch-objektivistische Verfahrensweise zurückführen. Es kennzeichnet hingegen die Methode der epigonalen Wissenschaft, die durch die Darstellung der Erfahrung in die Philosophie der Zeit des Endes der Philosophie einleiten muß.

Jetzt gilt es aber zu zeigen, daß die phänomenologische Methode des reinen Zusehens einzig und allein aufgrund der begreifenden Auffassung der wahrhaften Natur des *Selbstbewußtseins* zugänglich und durchführbar ist.

VII. Immanentes Selbstbewußtsein und Standpunkt des absoluten Wissens

Sogleich nach der Charakterisierung des reinen Zusehens in der eben angeführten Passage aus der „Einleitung“ fügt Hegel hinzu: „*Denn* das Bewußtsein ist einerseits Bewußtsein des Gegenstandes, andererseits Bewußtsein seiner selbst; Bewußtsein dessen, was ihm das Wahre ist, und Bewußtsein seines Wissens davon“⁵³. Die von mir hervorgehobene Konjunktion „*Denn*“ am Anfang dieses Satzes etabliert einen starken Zusammenhang zwischen dem Gesagten (bezüglich der Selbstprüfung des Bewußtseins und des reinen Zusehens) und der Doppeldimension des Bewußtseins, welches gleichzeitig Wissen von einem Anderen und Wissen seiner selbst ist. Warum dieser Zusammenhang?

Wie gesehen ist die phänomenologische Methode des reinen Zusehens erst möglich, weil die kritische Prüfung des Erkennens innerhalb der Erfahrung durchge-

⁵² Ebd., 77.

⁵³ Ebd. Kursivierung von mir.

führt werden. Reines Zusehen setzt also voraus, daß die Prüfung als *Selbstprüfung* vor sich geht. Wenn man aber bedenkt, daß die *Selbstprüfung* als Tätigkeit des Bewußtseins nicht auf der Basis des bloßen Wissens von einem Anderen stattfinden kann, sondern die Gerichtetheit des Bewußtseins auf sich selbst involviert, dann wird dadurch offensichtlich, warum Hegel darauf hinweist, daß das Bewußtsein nicht nur Wissen eines Gegenstandes, sondern *ebenso sehr* Bewußtsein seiner selbst ist. Die *Selbstprüfung* verrät uns also die verborgene, aber immer schon vorhandene Grundlage des Tuns des Bewußtseins: das *Selbstbewußtsein*, welches gleichsam hinter dem Rücken des Bewußtseins schon am Werk war: „Das Bewußtsein eines Anderen, eines Gegenstandes überhaupt, ist [...] selbst notwendig *Selbstbewußtsein*, Reflektiertsein in sich, Bewußtsein seiner selbst in seinem Anderssein“⁵⁴.

Wie aber schon gezeigt, vermag das Bewußtsein am Anfang noch nicht, die ihm immanente Gegenwart des Selbstbewußtseins zu erkennen. Es ist zwar schon immer Selbstbewußtsein, aber zunächst ist dieses Wissen nicht *für es*, sondern nur *für uns* oder *an sich*. *Wir* erkennen die Immanenz des Selbstbewußtseins, nicht das sich selbst prüfende Bewußtsein. Doch was heißt „wir“? Wer sind wir? Oder noch besser: *Wo* befinden wir uns, die den Anspruch erheben, das zu sehen und zu erfassen, was das Bewußtsein bei seiner Selbstprüfung nicht sieht? *Wo* ist der eben erwähnte Standpunkt des *Für-uns-* oder *An-sich-seins* verortet?

Mit diesen Fragen kommen wir zu den ersten Bemerkungen zurück, weil solch ein Standpunkt, d.h. das „Wo“ des Für-uns- oder An-sich-seins erst am *Ende* der Geschichte und der Geschichte der Philosophie seine eigene Verortung finden kann. Es geht dabei um das weder metaphysische noch kritisch-transzendente, sondern phänomenologische „Wo“ des epigonalen Denkens oder der Philosophie der Zeit des Endes der Philosophie, und zwar um den Standpunkt, *von wo aus* wir gerade sprechen, die metaphysische sowie die kritische Einstellung abgegrenzt und von *unserer* differenziert haben, das Bewußtseinsgeschehen, die Bewußtseinsstruktur sowie das Verfahren der Selbstprüfung begreifend beschrieben haben, und jetzt die Urimmanenz des Selbstbewußtseins im Bewußtsein begreifen. Das reine Zusehen setzt die Verortung des Blicks in dem epigonalen Standpunkt des Für-uns- oder An-sich-seins voraus, welcher in Hegels eigener Terminologie *absolutes Wissen* heißt. Weil es auf der Hand liegt, daß sich dieses Wissen keineswegs wie alle anderen, auf dem Bildungsweg des Bewußtseins entstehenden Wissensformen charakterisieren läßt, ist die eben aufgeworfene topologische Frage noch nachdrücklicher wieder zu stellen: *Wo* ist der Ort dieses Wissens *sui generis*?

Zwar ist das absolute Wissen das „Ziel“⁵⁵ des Gesamtprozesses der kritischen Selbstprüfung und der Metaphysikkritik, welches erst am Ende der Geschichte zu-

⁵⁴ Ebd., 135. Zur Verbindung zwischen *Selbstprüfung* und *Selbstbewußtsein* vgl. Werner Marx: *Das Selbstbewußtsein in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main 1986, 17.

⁵⁵ G.W.F. Hegel: Werke 3, 591.

stande kommt. Allerdings kann das absolute Wissen das Ziel des Gesamtwegs nur insofern sein, als es *schon immer* da war, oder, was dasselbe ist, als es sich *schon* auf jeder Station des Wegs und in jeder Gestalt des Bewußtseins ereignet. Das absolute Wissen ist Zielpunkt der Geschichte, weil es deren Anfangspunkt ist und alle ihre Stufen inwendig durchdringt. Freilich ist das nicht im empirischen, d.h. zeitlich-objektiven Sinne zu verstehen, sondern nur so zu interpretieren, daß das absolute Wissen schon immer der Erfahrung, also der Bewußtseinsstruktur gehört. Was heißt das? Wie ist diese Urimmanenz des absoluten Wissens zu deuten?

Das sich selbst prüfende Bewußtsein vergleicht immer wieder sein Wissen des Gegenstands mit dem Ansichsein. Wegen des ursprünglichen Unterschieds kann aber das Wissen *per definitionem* niemals mit dem Wesen und dem Ansichsein des Gegenstandes ganz übereinstimmen oder sich mit ihm völlig identifizieren. Die Nichtentsprechung *muß* also eintreten, indem sie nichts anderes ist als die Emergenz der ursprünglichen „Ungleichheit, die im Bewußtsein zwischen dem Ich und der Substanz, die sein Gegenstand ist, stattfindet“⁵⁶. Indem aber das Bewußtsein bei der Selbstprüfung auf diese Ungleichheit stößt, versucht es, die Kluft dadurch zu überwinden, daß es sein Wissen ändert, „um es dem Gegenstande gemäß zu machen“⁵⁷. Dieser Versuch ist allerdings ein verzweifelter Versuch: Er ist nämlich unvermeidlich zum Scheitern verurteilt und führt das Bewußtsein zum Zweifeln an seiner Erkenntnisfähigkeit und letztendlich zur Katastrophe des Wissens. Auf dem Höhepunkt der Verzweiflung spielt sich aber etwas Unerwartetes ab: Der Gegenstand bleibt nicht unbeweglich, fest und unverändert wie von dem Bewußtsein angenommen, sondern

„[...] in der Veränderung des Wissens ändert sich ihm in der Tat auch der Gegenstand selbst, denn das vorhandene Wissen war wesentlich ein Wissen von dem Gegenstande; mit dem Wissen wird auch er ein anderer, denn er gehörte wesentlich diesem Wissen an. Es wird hiermit dem Bewußtsein, daß dasjenige, was ihm vorher das *Ansich* war, nicht an sich ist oder daß es nur *für es* an sich war“⁵⁸.

Was auf dem Kulminationspunkt der Selbstprüfung, d.h. am Punkt der höchsten Trennung und der tiefsten Verzweiflung augenblicklich einleuchtend wird, ist, daß das Ansich in Wahrheit *zugleich* nicht an sich ist, sondern *ebenso sehr* „für“ das Wissen: Das Ansich ist bzw. *war schon immer* ein ‚An-sich-für‘, indem es gemäß dem Bewußtseinsgeschehen nichts Gegebenes oder Vorgefundenes, sondern ein Gesetztes ist. Was sich jetzt, obwohl nur augenblicksweise, als ‚Sein-an-sich-für‘ enthüllt, ist also die Einheit des Ansichseins und des Fürseins, des extrarelationalen und des relationalen Seins – oder erkenntnistheoretisch formuliert: Es handelt sich dabei um eine solche Entsprechung zwischen Wissen und Wahrheit, die jedoch keineswegs mit der vom endlichen Bewußtsein erwarteten und angestrebten (d.h. entweder metaphysischen oder empirisch-objektivistischen oder noch kritisch-phänomenalen) Entsprechung zusammenfällt. Die Einheit des ‚Sein-an-sich-für‘

⁵⁶ Ebd., 39.

⁵⁷ Ebd., 78.

⁵⁸ Ebd.

ist nämlich als solche nicht fixierbar, objektivierbar, hypostasierbar, reifizierbar, d.h. nicht verstandesmäßig oder empirisch definierbar. Sie läßt sich nicht als etwas Objektives und Objektivierbares und also wiederum als Gegenstand unter oder neben anderen aufweisen und ergreifen. Und gerade aufgrund dieses ihres ungegenständlichen Bestehens ist die Einheit des ‚An-sich-für‘ lediglich auf dem speziellen Standpunkt des Übergangs von einer Bewußtseinsgestalt (oder einer Gegenstandsform) zu der anderen zugänglich und faßbar. Solch ein Übergangspunkt, der im eigentlichen Sinne *einmalig* ist, der aber rhythmisch und regelmäßig wiederkehrend bei der Selbstprüfung des Bewußtseins geschieht, liegt nun ja *innerhalb* der Erfahrung, deckt sich jedoch mit keinem der besonderen Standpunkte des Wissens auf dem Bildungsweg. Er ist der immer gegenwärtige und zugleich abschließende Ort des absoluten Wissens, von wo aus *wir* – d.h. das am Ende der Geschichte verortete denkende Subjekt – der dialektischen Entwicklung der kritischen Selbstprüfung (Metaphysikkritik) zusehen, also die Gesamtstruktur des Bewußtseins sowie die darin tätige Gegenwart des Selbstbewußtseins überblicken können.

Die Absolutheit, die sich ungerechtfertigterweise jede Bewußtseinsgestalt anmaßt, steht nun lediglich dem Wissen des ‚An-sich-für‘ zu. Denn allein dieses Wissen faßt den absoluten Inhalt (einen nicht gegenständlichen Gegenstand) in einer dem Inhalt adäquaten Form auf, der des Begriffs. Wie am Anfang des Kapitels des ‚Absoluten Wissens‘ erklärt wird, ergibt sich diese Form durch das Aufheben des ‚Vorstellen[s]‘ und der ‚Form der Gegenständlichkeit‘, d.h. durch die ‚Überwindung des Gegenstandes des Bewußtseins‘⁵⁹. Dieses Aufheben der vergegenständlichenden Bewußtseinstätigkeit und der Form der Gegenständlichkeit macht zwar das Ende der Philosophie aus, führt jedoch keineswegs zur mystischen und irrationalen Flucht ins Unbestimmte oder ins Jenseits. Daß sich das *absolute* Wissen als Wissen *des Absoluten* auf einen Gegenstand bezieht, der keiner ist, heißt nichts anderes, als daß sich dieser Gegenstand uns stets entzieht, solange wir nicht in der Endphase und dem Zielpunkt der Geschichte verortet sind, sondern bei einer der endlichen Bewußtseinsgestalten bleiben und von hier aus jenen absoluten Gegenstand vorzustellen, kritisch-systematisch zu analysieren, empirisch oder intellektuell anzuschauen, formallogisch zu deduzieren usw. versuchen. Denn der ungegenständliche Gegenstand, das ‚An-sich-für‘, muß *begriffen*, d.h. in der Form des Begriffs erfaßt und dargestellt werden. Die Darstellung der dialektischen Erfahrung des Bewußtseins, d.h. seiner kritischen Selbstprüfung, vom Standpunkt des Wissens des ‚An-sich-für‘ her ist die Phänomenologie des Geistes, die Einleitung in die letzte Philosophie. Die entfaltete Darstellung des ungegenständlichen Gegenstandes in der Form des Begriffs, d.h. nach denjenigen Momenten, welche sich ‚nicht mehr als bestimmte *Gestalten* des *Bewußtseins* dar[stellen], sondern [...] als *bestimmte Begriffe*‘⁶⁰, macht gerade die letzte Philosophie aus: die spekulative Logik.

⁵⁹ Ebd., 575.

⁶⁰ G.W.F. Hegel: Werke 3, 589.

Bibliographie

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*, Bd. 3, in: ders.: *Werke in zwanzig Bänden*, hg. von Eva Moldenhauer/Karl Markus Michel, Frankfurt a.M. 1986 ff.
- *Nürnberg und Heidelberger Schriften 1808–1817*, Bd. 4, in: ders.: *Werke in zwanzig Bänden*, ebd.
 - *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen* (1830), Bd. 8, in: ders.: *Werke in zwanzig Bänden*, ebd.
 - *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes. Mit den mündlichen Zusätzen* (1830), Bd. 10, in: ders.: *Werke in zwanzig Bänden*, ebd.
 - *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Bd. 20, in: ders.: *Werke in zwanzig Bänden*, ebd.
- Heidegger, Martin: „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“, in: ders.: *Zur Sache des Denkens*, in: ders.: *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976*, hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M. 2007.
- Hoffmann, Thomas Sören: „Hegels phänomenologische Dialektik. Darstellung, Zeitbezug und Wahrheit des erscheinenden Wissens – Thesen zur „Vorrede““, in: ders. (Hg.): *Hegel als Schlüsseldenker der modernen Welt. Beiträge zur Deutung der „Phänomenologie des Geistes“ aus Anlaß ihres 200-Jahr-Jubiläums*, Hamburg 2009.
- Marx, Werner: *Das Selbstbewußtsein in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main 1986.
- Siep, Ludwig: *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift“ und „Phänomenologie des Geistes“*, Frankfurt am Main 2000.

Herrschaft und Knechtschaft: Hegels Uminterpretation der Aristotelischen Seelenlehre

Florian Heusinger von Waldegge

Das Kapitel „Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst“ gehört vor allem wegen des Unterkapitels „Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins; Herrschaft und Knechtschaft“ zu den meistkommentierten und am kontroversesten diskutierten Abschnitten der *Phänomenologie des Geistes*. Im Zentrum der Auseinandersetzung steht dabei die bekannte Metaphorik von Herr und Knecht. Innerhalb der Forschungslandschaft lassen sich vor allem zwei konkurrierende Interpretationsstrategien unterscheiden: Die *Interpersonale Lesart* geht davon aus, daß mit der Metapher auf das soziale (Anerkennungs-)Verhältnis verschiedener Personen angespielt wird. Ausgehend von den Arbeiten von Georg Lukács und Alexandre Kojève dürfte es sich dabei um die am weitesten verbreitete Interpretationsart in der modernen Hegelforschung handeln¹. Die *Intrapersonale Lesart* versteht die Analogie dagegen als Verhältnis von Leib und Seele, Denken und Handeln bzw. von empirischem und transzendentelem Subjekt².

Auf das Für und Wider der etablierten Lesarten kann innerhalb dieses Beitrages nicht im Detail eingegangen werden. Vielmehr möchte ich an dieser Stelle vorschlagen, Hegels Deutung der Aristotelischen Seelenlehre zum besseren Verständ-

¹ Vgl. G. Lukács: *Der junge Hegel. Über die Beziehung von Dialektik und Ökonomie*, Wien 1948, 416 ff.; A. Kojève: *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la phénoménologie de l'esprit*, Gallimard 1947, 11 ff. Neben Interpretationen, die Wert auf exegetische Genauigkeit legen (vgl. dazu exemplarisch aus der neueren Forschungsliteratur Ludwig Siep: *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift“ und „Phänomenologie des Geistes“*, Frankfurt a.M. 2000, 97 ff.; Terry Pinkard: *German Philosophy 1760–1860. The Legacy of Idealism*, Cambridge 2002, 224 ff.; Robert B. Pippin: *Hegel's Concept of Self-Consciousness*, Assen 2010), knüpfen auch transformative Lesarten, die Hegels Überlegungen für ihre eigene Forschung fruchtbar machen wollen, an die interpersonale Interpretation an. Das prominenteste Beispiel findet sich bei Axel Honneth, der sich allerdings auf Hegels Jenaer Realphilosophie bezieht: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a.M. 2012.

² So explizit bei Christoph Hubig: *Handlung-Identität-Verstehen. Von der Handlungstheorie zur Geisteswissenschaft*, Weinheim/Basel 1985, 163 ff.; Andreas Luckner: *Genealogie der Zeit. Zu Herkunft und Umfang eines Rätsels. Dargestellt an Hegels Phänomenologie des Geistes*, Berlin 1994, 155 ff.; Pirmin Stekeler-Weithofer: *Philosophie des Selbstbewußtseins. Hegels System als Formanalyse von Wissen und Autonomie*, Frankfurt a.M. 2005, 414; John McDowell: „The apperceptive I and the empirical self. Towards a heterodox reading of ‚Lordship and Bondage‘ in Hegel's Phenomenology“, in: *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain* 47/48 (2003), 1–16.

nis dieser ebenso berühmten wie schwierigen Passage der *Phänomenologie des Geistes* heranzuziehen. Ein solcher Interpretationsansatz scheint jedoch zunächst erklärungsbedürftig, da der Name Aristoteles an keiner einzigen Stelle im Selbstbewußtseinskapitel auftaucht. Und trotzdem, so meine ich, gibt es starke Indizien für eine solche Lesart, die ich in drei Schritten nachweisen möchte.

Zunächst werde ich zeigen, daß Hegel schon während des Verfassens der *Phänomenologie des Geistes* stark von der Aristotelischen Philosophie im Allgemeinen und der Seelenlehre im Besonderen beeinflusst war. In einem zweiten Schritt rekonstruiere ich darauf aufbauend Hegels Interpretation von *De anima*, indem ich auf die *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* zurückgreife. Das scheint zunächst einmal problematisch, da die von Karl Ludwig Michelet postum besorgte Ausgabe keineswegs auf ein einziges Vorlesungsmanuskript Hegels zurückgeht, sondern auf verschiedenen Quellen beruht, die zudem (bis auf eine Niederschrift Hegels aus Jena) aus der späteren Berliner Zeit stammen.³ Es handelt sich jedoch um die einzige Quelle, die ausführlich Aufschluß über Hegels Aristotelesverständnis gibt. Hegel, so wird sich zeigen, interpretiert die Aristotelische Seelenlehre signifikant um. Das betrifft vor allem die Motive des „Denken des Denkens“ und die Unterscheidung zwischen einem „wirkenden“ und einem „leidenden“ Seelenteil. Diese Motive, so werde ich im letzten Schritt zeigen, lassen sich bereits im Selbstbewußtseinskapitel der *Phänomenologie des Geistes* (an der Hegel 1806 gearbeitet hat) finden.

Denn hier greift Hegel das Motiv von Herr und Knecht aus der philosophischen Tradition auf, um auf die Defizite dualistischer (Selbst-)Bewußtseinskonzeptionen hinzuweisen. Dabei löst er die aporetische Problemstruktur, indem er in Anschluß an Fichtes Motiv der „Tathandlung“ und gemäß seiner Deutung der Aristotelischen Seelenlehre das Bewußtsein als Tätigkeit analysiert. Man kann deshalb, so möchte ich argumentieren, die Metaphorik von Herr und Knecht als stilistisches Mittel interpretieren, mit dem Hegel die typisch-neuzeitliche Vermögenspsychologie und die darauf aufbauenden dualistischen Theorietypen seiner Vorgänger und Zeitgenossen (und vor allem die Kants) kritisiert, um eine Aristotelische Alternative zu formulieren⁴.

I. Der Einfluß Aristoteles' auf das Denken Hegels

Daß Hegels Denken stark von Aristoteles und vor allem von dessen Seelenlehre beeinflusst ist, wird durch die Zeitgenossen zu Genüge überliefert⁵. Ebenso, daß

³ Vgl. dazu genauer Walter Kern: „Die Aristotelesdeutung Hegels. Die Aufhebung des Aristotelischen ‚Nous‘ in Hegels ‚Geist‘“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 78 (1971), 237–259, hier: 251.

⁴ Für wertvolle Hinweise bezüglich der Quellenlage danke ich Walter Jaeschke. Besonders zu Dank verpflichtet bin ich ebenfalls Michael Weingarten und Jan Müller für wichtige Anregungen hinsichtlich einer Aristotelischen Interpretation des Selbstbewußtseinskapitels.

⁵ Einen Überblick über die Quellenlage gibt W. Kern: „Die Aristotelesdeutung Hegels“, 243 (Fußnote 36).

Hegel seinerzeit die Wende in der Beurteilung der Aristotelischen Philosophie als naiven Empirismus herbeigeführt hat⁶. Dies mußte auch von seinem Widersacher Adolf Trendelenburg eingestanden werden, der sich in seiner Antrittsrede an die Berliner Universität am 13. Mai 1833 gegen die Geringschätzung Aristoteles als Empiriker wandte und sich dabei unmittelbar auf Hegel bezog – jedoch ohne dessen Namen direkt zu nennen: „Dieses Vorurteil ist zuerst auf der Berliner Universität zerstreut worden“. Allerdings wolle er, Trendelenburg, „Aristoteles aus Aristoteles verstehen“ und nicht das „Eigene mit dem Fremden“ vermischen, wie er in der ersten kritischen Ausgabe von *De anima* aus demselben Jahr gegen die „Hegelei“ gewandt schreibt⁷. Neben den Zeitgenossen gibt auch Hegel selbst immer wieder Zeugnis von seiner Wertschätzung für die Philosophie des Aristoteles. Denn dieser sei, neben Platon, einer der „Lehrer des Menschengeschlechts“. Allerdings, so Hegel, „übertrifft an spekulativer Tiefe Aristoteles den Platon“⁸. Dabei schenkt Hegel der Aristotelischen Seelenlehre nicht nur aus historischem, sondern auch aus systematischem Interesse (für ihn gehören beide Aspekte bekanntermaßen eng zusammen) besondere Aufmerksamkeit. Die häufigen direkten und indirekten Verweise auf Aristoteles, die sich in seinem Werk finden lassen, beziehen sich dabei vor allem auf *De anima* III 4–5 und *Metaphysik* XII 1–2, 6, 7 und 9. Bei den betreffenden Lehrstücken handelt es sich um die Bewegung als den Übergang von Potenz zu Akt (δύναμις und ἐνέργεια, bzw. ἐντελέχεια), die Identität zwischen Erkennendem und Erkanntem (νοῶν und νοούμενον), den passiven und aktiven Nus (νοῦς ποιητικός und νοῦς παθητικός) und um das „Denken des Denkens“ (νόησις νοήσεως)⁹. Und in der zweiten Auflage der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* von 1827 heißt es zu Beginn der „Philosophie des Geistes“:

„Die Bücher des Aristoteles über die Seele mit seinen Abhandlungen über besondere Seiten und Zustände derselben sind deswegen noch immer das vorzüglichste oder einzige Werk von spekulativem Interesse über diesen Gegenstand. Der wesentliche Zweck einer Philosophie des Geistes kann nur der sein, den Begriff in die Erkenntnis des Geistes wieder einzuführen, damit auch den Sinn jener Aristotelischen Bücher wieder aufzuschließen“¹⁰.

⁶ In der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* wendet sich Hegel ganz explizit gegen solch empiristische Deutungen: Fälschlicherweise, so Hegel, würde der Satz „nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu“ dem Aristoteles zugeschrieben. Für die spekulative Philosophie gelte aber ebenso der Grundsatz: „nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu“ (Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, in: ders.: *Werke in 20 Bänden*, hg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. 1969 ff. Im Folgenden abgekürzt: Werke, mit Angabe des Bandes und der Seitenzahl oder des Paragraphen, hier: Werke 8, § 10).

⁷ Zitiert nach Walter Kern: „Eine Übersetzung Hegels zu *De anima* III, 4–5. Mitgeteilt und erläutert von Walter Kern“, in: *Hegel-Studien* 1 (1961), 49–88, hier: 85 f.

⁸ G.W.F. Hegel: Werke 19, 132 f.

⁹ Vgl. Horst Seidl: „Bemerkungen zu G.W.F. Hegels Interpretation von Aristoteles' *De anima* III 4–5 und *Metaphysik* XII 7–9“, in: *Perspektiven der Philosophie* 12 (1986), 209–236, hier: 209.

¹⁰ G.W.F. Hegel: Werke 10, § 378.

Hegel stellt in seinem Spätwerk die eigene Theoriebildung ausdrücklich in die Tradition der Aristotelischen Seelenlehre. Auch am Ende von § 577 verweist er auf Aristoteles' Theorie des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ (allerdings bezieht er sich dabei auf die Metaphysik), sodaß seine Geistmetaphysik eine Klammer bildet, „durch die Hegel seine gesamte Philosophie des Geistes umgriffen wissen möchte“¹¹.

Fraglich ist nun jedoch, ab wann Hegels Denken von Aristoteles beeinflusst wird. Denn hinsichtlich der *Phänomenologie des Geistes*, die 1807 erschien, ist die Quellenlage nicht so offensichtlich, wie bei der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Trotzdem lassen sich einige Indizien diesbezüglich festmachen: Hegel hat in seinem akademischen Leben insgesamt neun Mal über die Geschichte der Philosophie gelesen (1805/06 in Jena, 1816/17 und 1817/18 in Heidelberg und 1819, 1820/21 sowie die Wintersemester von 1823/24 bis 1829/30 in Berlin) und *De anima* dabei jedes Mal ausführlich mit eigener Übersetzung und eigenem Kommentar abgehandelt¹². Drei Übersetzungen von *De anima* III 4–5 sind erhalten. Eine aus der Nürnberger, eine aus der Heidelberger, und eine aus der Berliner Zeit. Die Nürnberger Übersetzung wurde von Walter Kern zunächst fälschlicherweise auf das Jahr 1805 datiert. Zwar ist sie erst nach der *Phänomenologie des Geistes* entstanden, doch weist Kern schon hier auf eine Umdeutung Hegels „im Sinne seiner Systemdialektik“ hin. Gleichzeitig, so Kern, spricht die Übersetzung für eine jahrzehntelange und ernsthafte Beschäftigung mit dem Text¹³. Dieser Einschätzung zufolge kann Hegel nicht erst in der Nürnberger Zeit (1808–1816) mit der Lektüre von *De anima* begonnen haben. Dafür spricht auch die Vorlesung von 1805/06. Zwar ist dazu keine eigene Übersetzung erhalten, doch bezeugt der Jenaer Schüler G.A. Gabler (der 1835 auf Hegels Berliner Lehrstuhl folgte) 1832 über das Aristotelesstudium Hegels, daß er „die wichtigsten Aufschlüsse schon vor 26 Jahren [also um 1806] von ihm vernahm. Hegel hatte schon damals das Tiefste und Beste aus der Quelle selbst geschöpft“¹⁴. Daß Hegel schon während der Arbeit an der *Phänomenologie des Geistes* von Aristoteles beeinflusst war, deckt sich auch mit dem Eindruck des Zeitgenossen und Hegelbiographen Rudolph Haym: „[S]o viel ist gewiß, daß er [gemeint ist Hegel] nicht nur in der Art und Weise seiner Schematik, sondern auch in der Formulierung [sic!] auf's bestimmteste zu aristotelisieren [sic!] begann“¹⁵. Ganz in diesem Sinne konstatiert auch die moderne Forschung

¹¹ Vgl. Tobias Dangel: *Hegel und die Geistmetaphysik des Aristoteles*, Berlin/Boston 2013, hier: 156. Auch Erich Frank betont Hegels Bezugnahme auf diese Textstelle ganz explizit: „Damit kann Hegel nur sagen wollen [...], daß das eigentümliche und allgemeine Wesen philosophischer Spekulation von Aristoteles in diesen Worten so endgültig formuliert worden sei, daß er, Hegel, nicht glaubt es besser ausdrücken zu können“ (Ders.: „Das Problem des Lebens bei Aristoteles und Hegel“, in: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 5 (1927), 609–643, hier: 610).

¹² Alfredo Ferrarin: *Hegel and Aristotle*, Cambridge 2001, hier: 246.

¹³ Vgl. W. Kern: „Eine Übersetzung Hegels zu *De anima* III, 4–5“, 63; 87.

¹⁴ Zitiert nach W. Kern: „Die Aristotelesdeutung Hegels“, 241 f.

¹⁵ Rudolph Haym: *Hegel und seine Zeit*, Berlin 1857, 225 f.

Aristotelische Motive in der *Phänomenologie des Geistes*. Sowohl Walter Kern als auch Alfredo Ferrarin weisen darauf hin, daß sich Hegels Vernunftbegriff aus der Vorrede mit seiner Interpretation des Aristotelischen νοῦς-Begriff aus den späteren Vorlesungen über *De anima* deckt¹⁶.

Die Quellenlage spricht also erstens deutlich dafür, daß Hegel bereits beim Verfassen der *Phänomenologie des Geistes* durch die Aristotelische Seelenlehre beeinflusst ist. Zweitens legt sie zumindest nahe, daß er Aristoteles schon früh (spätestens aber seit der Nürnberger Zeit) im Sinne seiner eigenen Systemdialektik uminterpretiert. Die Einschätzungen von Walter Kern und Alfredo Ferrarin, daß Hegel ab 1805 dieselbe oder zumindest eine sehr ähnliche Aristoteles-Interpretation vertritt wie bei den späteren Berliner Vorlesungen, scheinen auch vor dem Hintergrund der Aussagen Gablers und Hayms realistisch. Aus diesem Grund wird im Folgenden Hegels Uminterpretation der Aristotelischen Seelenlehre herausgearbeitet, wie sie sich in den Berliner Vorlesungen findet.

II. Hegels Uminterpretation von *De anima* III–IV

Hegel beginnt seine Vorlesung über *De anima* mit dem Begriff der Wahrnehmung (αἴσθησις), welchen er mit „Empfindung“ übersetzt. Aristoteles selbst differenziert noch weiter zwischen der Wahrnehmung und der substantivierten Verbalform des Wahrnehmens (αἰσθάνεσθαι), die mit der Unterscheidung von ἐνέργεια (tätiger Wirklichkeit) und ἐντελέχεια (vollendeter Wirklichkeit) zusammenfällt: Während die Wahrnehmung die einzelne Verwirklichung von ihrer Abgeschlossenheit her erfäßt, meint das Wahrnehmen den Akt von einzelnen Lebewesen in bestimmten Abschnitten ihrer Existenz.¹⁷ Beide können auch der Möglichkeit nach als δύναμις bzw. als Wahrnehmungsvermögen (αἰσθητικόν) ausgesagt werden. Das Wahrnehmen besteht im Sinne Aristoteles darin, daß sich der Wahrnehmungsgegenstand (αἰσθητόν) und das Wahrnehmungsvermögen in tätiger Wirklichkeit befinden, da erst durch das Wirken des αἰσθητόν das αἰσθητικόν in Tätigkeit versetzt wird. Das Wahrnehmungsvermögen kann also nicht von sich aus in die Wirklichkeit übergehen, da es auf einen Wahrnehmungsgegenstand angewiesen ist, der den Übergang von δύναμις zur ἐνέργεια bzw. ἐντελέχεια ermöglicht. Da die Wahrnehmung immer das Resultat eines Bewegtwerdens bzw. eines Erleidens ist, betont Hegel in seiner Interpretation, daß man im Sinne Aristoteles erst im Denken frei sei, da dieses, im Gegensatz zur Empfindung, selbständig möglich sei¹⁸. Indem Hegel sagt, daß es sich hierbei um den „[...] ganz richtige[n] Standpunkt der Empfindung“¹⁹ handelt, wendet er sich in seiner Aristotelesinterpretation

¹⁶ Vgl. A. Ferrarin: *Hegel and Aristotle*, 409; W. Kern: „Die Aristotelesdeutung Hegels“, 255.

¹⁷ Alexander Aichele: *Ontologie des Nicht-Seienden. Aristoteles' Metaphysik der Bewegung*, Göttingen 2009, 290.

¹⁸ G.W.F. Hegel: *Werke* 19, 206 f.

¹⁹ Ebd.

nicht nur gegen die Wahrnehmungstheorien des Empirismus, sondern auch gegen den Begriff der Sinnlichkeit in der transzendentalen Ästhetik Kants²⁰. Während Hegels Übersetzung und Interpretation der Aristotelischen Wahrnehmungslehre von exegetischer Genauigkeit zeugt, erfährt die anschließende Lehre des νοῦς (den Hegel mit „Verstand“ übersetzt) eine wesentliche Umdeutung:

„Von der Empfindung geht Aristoteles zum *Denken* über und wird hier wesentlich spekulativ. ‚Das Denken‘, sagt er (III, 4), ‚leidet nicht, ist *nicht passiv* [Hervorhebung durch mich; FHvW] (ἀπαθές)‘, schlechthin tätig; es nimmt die Form auf und ist der Möglichkeit nach eine solche. Wenn gedacht wird, so ist das Gedachte insofern Objekt, aber nicht wie das Empfundenerworbene; es ist Gedanke, und dies ist ebenso der Form eines Objektiven beraubt. Das Denken ist auch δύναμις. ‚Aber es verhält sich zum Gedachtwerden *nicht* [Hervorhebung durch mich; FHvW] wie die Empfindung zum Empfundenerworbene‘, hier ist ein Anderes, Sein, gegen die Tätigkeit“²¹.

Auffällig an dieser Textstelle ist zum Einen, daß Hegel den Begriff ἀπαθές mit „nicht passiv“ übersetzt, wohingegen Aristoteles in diesem Zusammenhang das Denken als ebenso „aufnehmend“ (δεκτικόν) bestimmt²². Das ἀπαθές muß in diesem Zusammenhang aber vielmehr mit „leidensunfähig“ übersetzt und auf den Leib bezogen werden²³. Aus diesem Grund spricht Aristoteles unmittelbar danach auch von einer Herrschaft des νοῦς. Dabei weist er auf Anaxagoras hin, für den der νοῦς selbständig herrschend (αὐτοκρατής) und ohne Beziehung zu den Dingen ist²⁴. Zum Anderen beinhaltet die Textstelle eine anscheinend absichtlich falsche Übersetzung: Hegel schreibt, daß sich das Denken zum Gedachtwerden bei Aristoteles *nicht* wie die Empfindung zum Empfundenerworbene verhält. In *De anima*. 429 a 17 f. will Aristoteles aber das Denken in eine Analogie zum Wahrnehmen bringen: So „[...] wie das Wahrnehmungsfähige [αἰσθητικόν] sich zum Wahrnehmbaren [αἰσθητόν] verhält, so muß sich die Vernunft (der Intellekt) [νοῦς] zum Intelligiblen [νοητά] verhalten“. Wie Hermann Drüe betont, fügt Hegel in seiner Übersetzung ein „nicht“ ein, das im griechischen Original nicht vorkommt²⁵.

²⁰ T. Dangel: *Hegel und die Geistmetaphysik des Aristoteles*, 186.

²¹ G.W.F. Hegel: *Werke* 19, 212.

²² Aristoteles: *Über die Seele*, hg. von Horst Seidl, Hamburg 1995, im Folgenden: *De an.*, mit Angabe der Bekker-Paginierung, hier: 429 a 13–18.

²³ T. Dangel: *Hegel und die Geistmetaphysik des Aristoteles*, 202.

²⁴ Aristoteles: *De an.* 429 a 13 ff.

²⁵ Der Abschnitt dieser Übersetzung stammt aus dem nicht erhaltenen Kollegheft Michelets aus dem Wintersemester 1823/24. Er stimmt mit den erhaltenen Mitschriften der Vorlesung von H. Hotho und R. Hube überein, sodass Hegel dieses „bemerkenswerte ‚nicht‘“ auf jeden Fall vorgetragen hat (Herrmann Drüe: *Psychologie aus dem Begriff. Hegels Persönlichkeitstheorie*, Berlin/New York 1976, hier: 346). Hegel selbst hat seine Übersetzung aller Wahrscheinlichkeit nach auf Grundlage der Basler Ausgabe von 1550 angefertigt (vgl. W. Kern: „Eine Übersetzung Hegels zu *De anima* III, 4–5“, 60). Möglicherweise hat er sich dabei von seinem philosophischen Vorverständnis, seiner Erfahrung mit dem Übersetzen und seinem Wissen um die Problematik der Edition leiten lassen und dieses „nicht“ stillschweigend eingefügt, um einen vermeintlichen Fehler in der Textausgabe zu korrigieren.

Vor dem Hintergrund seiner eigenen spekulativen Philosophie deutet er den Aristotelischen νοῦς damit als rein spontane Verstandestätigkeit um.

Hegel greift daran anschließend die berühmten Aporien aus dem dritten Buch von *De anima* auf. Denn i.) besteht für Aristoteles das Problem zu erklären, wie der νοῦς überhaupt etwas erkennen kann, wenn er leidensunfähig und mit nichts körperlichem vermischt ist. Und ii.) muß geklärt werden, ob der νοῦς auch für sich selbst denkbar ist²⁶. Er beantwortet die erste Aporie damit, daß der νοῦς der Möglichkeit nach die νοητά ist, aber nicht bevor er wirklich denkt. Auf die zweite Aporie gibt er zur Antwort, daß νοῦς und νοητά, im Gegensatz zum Denken der materiellen Dinge, der Wirklichkeit und nicht nur der Möglichkeit nach identisch sind²⁷. Hegel sieht zwar in diesem „selbstbewußten νοῦς“ das „große Prinzip des Aristoteles“, doch deutet er auch diese Textstelle signifikant um indem er sagt, daß der νοῦς bei sich ist, indem er alles denkt, und sich damit von sich unterscheidet:

„Damit [der νοῦς einen Gegenstand erhält; FHvW] *scheint* [Hervorhebung durch mich; FHvW] sogleich ein Passives im νοῦς zu sein; es ist damit ein Verschiedenes von ihm in ihm, und zugleich soll er rein und unvermischt sein. ‚Ferner schon, wenn er selbst gedacht, denkbar ist, so gehört er anderen Dingen an, ist außer ihm selbst oder wird etwas Gemischtes an ihm haben, das ihn zu einem Gedachten (Objekte) macht wie die anderen Dinge‘, – er *erscheint* [Hervorhebung durch mich, FHvW] als Gegenstand, als Anderes. [...] Der νοῦς denkt alles, ist so bei sich, er ist selbst bei sich alles; [...] d.h. der selbstbewußte νοῦς ist nicht bloß an sich, sondern wesentlich für sich, – er ist nur als Tätigkeit, die οὐσία des νοῦς ist Energie“²⁸.

Hegel will hier anscheinend auf die Einheit von Erkenntnis und Selbsterkenntnis, bzw. Bewußtsein und Selbstbewußtsein hinaus.

Dieser Lesart entspricht auch die Deutung der Aristotelischen Lehre vom aktiven und passiven νοῦς. Aristoteles unterscheidet zwischen dem νοῦς παθητικός und dem νοῦς ποιητικός als zwei verschiedenen Seelenteilen: Der νοῦς ποιητικός ist als unsterblicher Seelenteil leidensunfähig und unvermischt, während der νοῦς παθητικός wie alle anderen Seelenteile vergänglich ist²⁹. Der νοῦς ποιητικός versetzt den νοῦς παθητικός in Tätigkeit, sodaß dieser die νοητά aufnimmt, die der Möglichkeit nach in den Wahrnehmungen enthalten sind³⁰. Während Aristoteles also eigentlich zwei verschiedene Seelenteile postuliert, fällt in Hegels Interpretation die Unterscheidung zwischen dem νοῦς ποιητικός und dem νοῦς παθητικός in den νοῦς selbst. Dabei identifiziert er den passiven Seelenteil mit der Natur bzw. mit den Wahrnehmungen und Vorstellungen: „Aristoteles unterscheidet da zwischen tätigem und passivem νοῦς (III, 5); der passive νοῦς ist die Natur, auch

²⁶ Aristoteles: *De an.* 429 b 22–29.

²⁷ Vgl. dazu ausführlich A. Aichele: *Ontologie des Nicht-Seienden*, 330 ff.

²⁸ G.W.F. Hegel: *Werke* 19, 214.

²⁹ Aristoteles: *De an.* 430 a 10 ff.

³⁰ Zum problematischen Verhältnis beider Seelenteile vgl. Heinrich Cassirer: *Aristoteles' Schrift „Von der Seele“ und ihre Stellung innerhalb der aristotelischen Philosophie*, Tübingen 1932, hier: 174 ff.

ist das in der Seele Empfindende und Vorstellende $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ an sich³¹. Der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, so Hegel, macht sich die äußere Natur „[...] zum Gegenstande, zum Gedachtwerden, zur $\delta\acute{\omicron}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ “³². „Aber was [Aristoteles] über das Denken sagt, ist für sich das absolut Spekulative und steht nicht neben anderen, z.B. der Empfindung, die nur $\delta\acute{\omicron}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ ist für das Denken“³³.

Hegel behauptet also in seiner Aristotelesinterpretation, daß i.) der Verstand als spontane Tätigkeit gedacht werden muß, daß ii.) die Unterscheidung zwischen Verstand und Wahrnehmung (als $\delta\acute{\omicron}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$, bzw. Möglichkeit) in den Verstand selbst fällt (wie auch immer das vorerst zu verstehen ist), und daß iii.) die Erkenntnis des Verstandes mit seiner Selbsterkenntnis einhergeht. Diese Motive, so soll nun gezeigt werden, finden sich ebenfalls im Selbstbewußtseinskapitel der *Phänomenologie des Geistes* wieder und werden dort durch die Metaphorik von Herr und Knecht expliziert.

III. Herrschaft und Knechtschaft: Wider die neuzeitliche Vermögenspsychologie

Mit der Begriffsbildung Selbstbewußtsein wird traditionell das philosophische Problem bezeichnet, wie sich ein Subjekt erkennend auf das eigene objektbezogene Erkennen beziehen kann. Im Selbstbewußtseinskapitel der *Phänomenologie des Geistes* sucht Hegel einen Weg, den Aporien der dualistischen Selbstbewußtseinstheorie Immanuel Kants zu entgehen:

Kant unterscheidet zwischen dem reinen oder transzendentalen Selbstbewußtsein als „bloß intellektuelle Vorstellung der Selbstthätigkeit eines denkenden Subjects“³⁴, und dem empirischen Selbstbewußtsein als Selbsterkenntnis, „[...] nicht, wie ich vor dem Verstande bin, sondern wie ich mir erscheine [...]“³⁵. Während das empirische Selbstbewußtsein der Psychologie zuzuordnen ist, kommt dem reinen Selbstbewußtsein, als der Möglichkeitsbedingung von Gegenstandsbewußtsein, auch philosophische Bedeutung zu: Denn für Kant besteht alles Erkennen in der Synthesis von Vorstellungen (Anschauungen oder Begriffen) zu einer Einheit, welche nur durch die Spontaneität der Verstandeshandlung vollbracht werden kann, da es sich bei der Sinnlichkeit um ein rein rezeptives Erkenntnisvermögen handelt³⁶. Das transzendente Selbstbewußtsein ist die Quelle dieser Synthesis

³¹ G.W.F. Hegel: Werke 19, 216.

³² Ebd. 217.

³³ Ebd. 219.

³⁴ Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften/Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin/Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin/New York 1900ff. Im Folgenden mit AA abgekürzt und mit Bandangabe in lateinischen Ziffern angegeben, hier: AA III, 193.

³⁵ Ebd. 122.

³⁶ Vgl. ebd. 107 f.

und bildet mit dem Gegenstandsbewußtsein eine Einheit: „Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können“³⁷. Hegel hält es, wie er in der *Wissenschaft der Logik* betont, für eine der „tiefsten und richtigsten Einsichten“ Kants, über das äußerliche Verhältnis des Begriffs und des Verstandes als Vermögen der Begriffe zum „Ich“ hinausgegangen zu sein³⁸. Ferner habe auch Kant schon die „Unbequemlichkeit“, daß wir uns jederzeit schon des „Ichs“ bedienen müssen, um von ihm urteilen zu können, gesehen³⁹. Das „Ich“, so schreibt Hegel in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, begleitet jedoch nicht meine Vorstellungen, Empfindungen, Begierden, Handlungen usw. Vielmehr ist das „Ich“ das Denken als Subjekt, welches in meinen Empfindungen, Vorstellungen, Zuständen usw. *ist*⁴⁰. In Anschluß an Aristoteles weist er damit erstens die „gewöhnliche“ Vorstellung des Denkens zurück, nach der es sich um ein Vermögen neben anderen (etwa Sinnlichkeit, Anschauen, Phantasie, Begehren, Wollen usw.) handelt⁴¹. Zweitens begreift er Selbst- und Gegenstandsbewußtsein als Einheit: „Die Wahrheit des Bewußtseins ist das *Selbstbewußtsein* und dieses der Grund von jenem, so daß in der Existenz alles Bewußtsein eines anderen Gegenstandes Selbstbewußtsein ist; ich weiß von dem Gegenstande als dem meinigen (er ist meine Vorstellung), ich weiß daher darin von mir“⁴².

Eben diese Kritik an der neuzeitlichen Vermögenspsychologie, die mit einer alternativen Theorie des Selbstbewußtseins einhergeht, findet sich nicht erst in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (die, wie gesagt, ausdrücklich in der Aristotelischen Theorietradition steht), sondern bereits in der *Phänomenologie des Geistes*. Denn zur Zeit Hegels war die Annahme eines Widerstreits in der Natur des Menschen ein Gemeinplatz in der philosophischen Diskussion⁴³. Im Sinne einer normativen Psychologie wurde der Mensch als Träger verschiedener Vermögen verstanden, die im Sinne eines epistemischen Gefälles unterschiedlich hierarchisiert wurden. Kant etwa unterscheidet an mehreren Stellen seines Werkes zwischen Sinnlichkeit (als dem Vermögen der Anschauung), Verstand, Urteilskraft und Vernunft (als den Vermögen der Begriffe, Urteile und Schlüsse) oder zwischen dem Willen (als dem Vermögen, nach Prinzipien zu Handeln) und der Willkür (als dem Vermögen, nach Belieben zu Handeln). Gleichzeitig differenziert er zwischen „oberen“ und „niederem“ Vermögen aufgrund ihrer Selbst- bzw. Unselbständigkeit und kennzeichnet sie durch die Begriffspaare Spontaneität/Rezeptivität bzw. Au-

³⁷ Ebd. 108.

³⁸ G.W.F. Hegel: Werke 6, 254.

³⁹ Ebd. 489.

⁴⁰ Ders.: Werke 8, § 20.

⁴¹ Ebd.

⁴² G.W.F. Hegel: Werke 10, § 424.

⁴³ George Armstrong Kelly: „Bemerkungen zu Hegels ‚Herrschaft und Knechtschaft‘“, in: Hans Friedrich Fulda/Dieter Henrich (Hg.): *Materialien zu Hegels ‚Phänomenologie des Geistes‘*, Frankfurt a.M. 1973, 189–216, hier: 203.

tonomie/Heteronomie⁴⁴. Gegen eine solche Auffassung polemisiert Hegel auch im Vernunftkapitel der *Phänomenologie des Geistes*:

„Die beobachtende Psychologie, welche zuerst ihre Wahrnehmungen von den *allgemeinen Weisen*, die ihr an dem tätigen Bewußtsein vorkommen, ausspricht, findet mancherlei Vermögen, Neigungen und Leidenschaften, und indem sich die Erinnerung an die Einheit des Selbstbewußtseins bei der Hererzählung dieser Kollektion nicht unterdrücken läßt, muß sie wenigstens bis zur Verwunderung fortgehen, daß in dem Geiste, wie in einem Sacke, so vielerlei und solche heterogene, einander zufällige Dinge beisammen sein können, besonders auch da sie sich nicht als tote ruhende Dinge, sondern als unruhige Bewegungen zeigen“.⁴⁵

Und auch unmittelbar vor dem Selbstbewußtseinskapitel heißt es, daß Meinen, Wahrnehmen und der Verstand „Weisen des Bewußtseins“ seien⁴⁶. Vor dem Hintergrund dieser Kritik an der neuzeitlichen Vermögenspsychologie ist nun auch das Selbstbewußtseinskapitel der *Phänomenologie des Geistes* zu lesen:

Denn zu Anfang analysiert Hegel die aporetische Problemstruktur, wie er sie in der zeitgenössischen Diskussion vorfindet: Da das Selbstbewußtsein als Möglichkeitsbedingung des Gegenstandsbewußtseins von diesem unterschieden wird, kann es selbst nicht als Gegenstand der Erkenntnis angesprochen werden. Wenn anschließend von einer „Verdopplung des Selbstbewußtseins“ die Rede ist⁴⁷, handelt es sich jedoch keineswegs um eine Anspielung auf soziale Beziehungen. Vielmehr wird damit erneut auf die Problemstruktur verwiesen: „Indem ein Selbstbewußtsein der Gegenstand ist, ist er ebensowohl Ich wie Gegenstand“⁴⁸. Dies erhellt auch die Rede verschiedener „Selbstbewusstseins[e]“⁴⁹ (bei Hegel im Singular!). Zitiert wird hier nach der *Werkausgabe*, in der ein vermeintlicher Schreibfehler durch die Klammer korrigiert werden sollte. In der Ausgabe der *Gesammelten Werke* ist die Klammer gänzlich weggelassen⁵⁰, da es sich hierbei nicht um einen

⁴⁴ Zur Stellenangabe bei Kant vgl. Rudolf Eisler: „Erkenntnisvermögen“, in: Helmut Kuhn (Hg.): *Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlass*, Berlin 1930, 140–141.

⁴⁵ G.W.F. Hegel: Werke 3, 230. Auch hier greift Hegel anscheinend auf Aristoteles zurück, der an verschiedenen Stellen seines Werkes die Bewegung (κίνησις) von der tätigen bzw. vollendeten Wirksamkeit (ἐνέργεια bzw. ἐντελέχεια) abgrenzt (vgl. dazu H. Cassirer: *Aristoteles Schrift „Von der Seele“ und ihre Stellung innerhalb der aristotelischen Philosophie*, 73 f.; vgl. Aristoteles: De an. 417a 14 ff.).

⁴⁶ G.W.F. Hegel: Werke 3, 136.

⁴⁷ Ebd. 144.

⁴⁸ Ebd. 145. Evtl. handelt es sich auch um eine Anspielung auf die Kantische Lösung des Problems: Denn dieser redet etwa in der Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik von einer „Verdoppelung“ in das „Ich der inneren sinnlichen Anschauung und das des denkenden Subjects“, welche „zwey Subjecte in einer Person vorauszusetzen“ scheint. Vgl. I. Kant: AA XX, 253–332, hier: 268.

⁴⁹ G.W.F. Hegel: Werke 3, 145 ff.

⁵⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, in: ders.: *Gesammelte Werke*, hg. v. Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede, Bd. 9, Hamburg 1980, 108 ff.

Schreibfehler, sondern um einen bewußten grammatischen Verstoß handelt, der darauf hinweisen soll, daß die Rede vom Selbstbewußtsein notwendigerweise zwei Perspektiven benötigt: Es ist sowohl aktiv „wissend“, als auch passiv „gewusst“. Durch diese Aporie sieht sich der Aristoteliker Hegel nun genötigt, das Selbstbewußtsein als Vollzug bzw. als Tätigkeit zu analysieren: „Es ist ein *Selbstbewußtsein für ein Selbstbewußtsein*. Erst hierdurch ist es in der Tat“⁵¹. Im Folgenden Unterabschnitt „A. Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins; Herrschaft und Knechtschaft“ thematisiert Hegel die Tätigkeit des Bewußtseins, indem er darauf aufmerksam macht, daß diese Aktivität und Passivität des Selbstbewußtseins mit einem „zweiten Doppelsinn“⁵² einher geht: Der Beurteilung des Bewußtseins als selbständig und unselbständig (im Sinne des empirischen und transzendentalen Selbstbewußtseins). Das Selbstbewußtsein wird also einerseits als selbständig und aktiv, andererseits als unselbständig und passiv vorgestellt. Auf keine dieser beiden Perspektiven kann jedoch verzichtet werden, wie er daraufhin anhand der Analogie des Kampfes auf Leben und Tod erläutert: „Das Verhältnis beider Selbstbewußtsein[e] ist also so bestimmt, daß sie sich selbst und einander durch den Kampf auf Leben und Tod *bewähren*“⁵³. Wie die beiden notwendigen, sich scheinbar aber ausschließenden Perspektiven zusammen gedacht werden können, erläutert Hegel, indem er eine beliebte Metapher aus der Philosophiegeschichte aufgreift und uminterpretiert.

Denn Hegels Vorgänger und Zeitgenossen haben die Hierarchisierung bzw. das epistemische Gefälle der von ihnen angenommenen Vermögen oft mittels der Metapher von Herrschaft und Knechtschaft erläutert. So ist etwa David Hume für seine schlagende Formel aus seinem *Traktat über die menschliche Natur* bekannt, daß die Vernunft „Sklave der Leidenschaften“ sei. Und für seinen Zeitgenossen Jean-Jacques Rousseau liegt dem sozialen Widerstreit ein Kampf menschlicher Vermögen zugrunde, durch den man, wie es im vierten Buch von *Emile* heißt, zum „Sklaven der eigenen Leidenschaften“, oder durch die Vernunft zum „eigenen Herrn“ würde⁵⁴. Hegel benutzt nun diese Metaphorik, um seine Aristotelische Selbstbewußtseinskonzeption zu erläutern. Dabei geht er im letzten Abschnitt des Selbstbewußtseinskapitels in zwei Schritten vor:

Zunächst stehen sich ein „reines Selbstbewußtsein“ und ein „seiendes Bewußtsein [...] in der Gestalt der *Dingheit*“ als „entgegengesetzte Gestalten“ gegenüber⁵⁵. Die spontane Verstandestätigkeit und die rezeptive Wahrnehmung werden hier als zwei verschiedene Tätigkeiten thematisiert. Der Herr, so Hegel, „bezieht sich *auf*

⁵¹ G.W.F. Hegel: Werke 3, 144.

⁵² Ebd. 146.

⁵³ Ebd. 148 f. Auch mit dem Begriff des „Lebens“, der an mehreren Stellen des Kapitels auftaucht, spielt Hegel offensichtlich auf eine Aristotelische Begrifflichkeit an (vgl. E. Frank: „Das Problem des Lebens bei Aristoteles und Hegel“).

⁵⁴ Vgl. dazu genauer G.A. Kelly: „Bemerkungen zu Hegels ‚Herrschaft und Knechtschaft‘“, 203 f.

⁵⁵ G.W.F. Hegel: Werke 3, 150.

den Knecht mittelbar durch das selbständige Sein“ und genauso „[...] bezieht sich der Herr mittelbar durch den Knecht auf das Ding“⁵⁶. In diesem Sinne kann sich der Verstand (der Herr) nur durch die Wahrnehmung (den Knecht) auf die Welt (das „selbständige Sein“) beziehen, da dies ohne passives Erleiden nicht möglich wäre. Ebenso kann sich der Verstand nur durch das „selbständige Sein“ auf den Knecht bzw. die Wahrnehmung beziehen, da diese erst durch das passive Erleiden in Tätigkeit versetzt wird. Im Kontext dieser Metaphorik spricht Hegel auch von der „Begierde“ des Herrn (die Welt nach den eigenen Ansprüchen zu bestimmen) und der „Arbeit“ des Knechts (als dem sprichwörtlichen „Abarbeiten“ an der widerständig gegebenen Realität). Das Problem des Selbstbewußtseins kann jedoch nicht gelöst werden, wenn die Verstandestätigkeit einfach vorausgesetzt und von der Wahrnehmung unterschieden wird:

Erst im nächsten Schritt weist Hegel auf die Lösung hin, indem er die Selbst- und Unselbständigkeit des Bewußtseins (bzw. von Verstand und Wahrnehmung) nicht mehr als verschiedene Bewußtseinstätigkeiten (bzw. als Aktualisierungen verschiedener Vermögen) auffaßt. Vielmehr handelt es sich um *Modi* des tätigen Bewußtseins: „Die Arbeit hingegen ist *gehemmte* Begierde, aufgehaltenes Verschwinden, oder sie *bildet*. [...] das arbeitende Bewußtsein kommt also hierdurch zur Anschauung des selbständigen Seins *als seiner selbst*“⁵⁷. Begierde und Arbeit, Selbständigkeit und Unselbständigkeit (bzw. Verstand und Wahrnehmung) sind im Sinne Hegels nicht zwei verschiedene Tätigkeiten des Bewußtseins, sondern zwei Aspekte, die an der Tätigkeit des Bewußtseins unterschieden werden müssen (die Arbeit des Knechts *ist* die (gehemmte) Begierde des Herrn). Gleichzeitig impliziert die Tätigkeit des Bewußtseins immer auch Selbstbewußtsein (das arbeitende Bewußtsein schaut *sich selbst* (als selbständig) an). Diese Ausführungen aus der *Phänomenologie des Geistes* weisen damit eine starke Ähnlichkeit sowohl zu seiner Aristotelesrezeption aus den *Vorlesungen*, als auch zu seinen Äußerungen in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* auf.

IV. Zusammenfassung

Beim Verfassen der *Phänomenologie des Geistes* war Hegel offensichtlich nachhaltig von seiner Lektüre und Interpretation der Aristotelischen Seelenlehre beeinflusst. Im Selbstbewußtseinskapitel finden sich entsprechend zahlreiche Motive aus *De anima*, wie „Selbstbewusstsein“, „Tätigkeit“, „Leben“, „Bewegung“, „Herrschaft“, „Selbständigkeit/Unselbständigkeit“ oder „Bildung“. Aus diesem Grund kann Hegels Aristoteles-Interpretation zum besseren Verständnis dieses Abschnitts beitragen. Hegel kritisiert demnach zunächst die zeitgenössische Vermögenspsychologie: Begriffe wie „Verstand“ oder „Wahrnehmung“, „Selbstän-

⁵⁶ Ebd. 151.

⁵⁷ Ebd., 153 f. Mit dem Begriff der Bildung greift Hegel ebenfalls ein Motiv aus der Aristotelischen Seelenlehre auf. Vgl. Aristoteles: *De an.*, 417 a 22b2. Auf diesen Zusammenhang kann hier aus Platzgründen jedoch nicht mehr eingegangen werden.

digkeit“ oder „Unselbständigkeit“ bezeichnen nicht verschiedene Vermögen oder Eigenschaften von Vermögen, sondern *Modi* des tätigen Bewußtseins (In Hegels Worten: „*Weisen* des Bewußtseins“). Das entspricht ziemlich genau seiner Interpretation von νοῦς ποιητικός und νοῦς παθητικός aus den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Indem das Bewußtsein in diesem Aristotelischen Sinn als Tätigkeit analysiert wird, gelingt es Hegel, die aporetische Problemstruktur dualistischer Selbstbewußtseinstheorien zu lösen. Dies wiederum entspricht seiner Interpretation der Aristotelischen Lehre vom „selbstbewußten νοῦς“ bzw. vom „Denken des Denkens“ (νόησις νοήσεως). Eine Aristotelische Ausdeutung des Selbstbewußtseinskapitels der *Phänomenologie des Geistes* scheint damit sowohl durch die Quellenlage, als auch durch die Möglichkeit einer sehr textnahen Interpretation dieser schwierigen Passage plausibel. Ihr Potential für die Forschung besteht darin, die etablierten Lesarten zu ergänzen und alternative Deutungsmöglichkeiten problematischer Textstellen zu eröffnen.

Bibliographie

- Aichele, Alexander: *Ontologie des Nicht-Seienden. Aristoteles' Metaphysik der Bewegung*, Göttingen 2009.
- Aristoteles: *Über die Seele*, hg. von Horst Seidl, Hamburg 1995.
- Cassirer, Heinrich: *Aristoteles Schrift „Von der Seele“ und ihre Stellung innerhalb der aristotelischen Philosophie*, Tübingen 1932.
- Dangel, Tobias: *Hegel und die Geistmetaphysik des Aristoteles*, Berlin/Boston 2013.
- Drüe, Hermann: *Psychologie aus dem Begriff. Hegels Persönlichkeitstheorie*, Berlin/New York 1976.
- Eisler, Rudolf: „Erkenntnisvermögen“, in: Helmut Kuhn (Hg.): *Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlaß*. Berlin 1930, 140–141.
- Ferrarin, Alfredo: *Hegel and Aristotle*, Cambridge 2001.
- Frank, Erich: „Das Problem des Lebens bei Aristoteles und Hegel“, in: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 5 (1927), 609–643.
- Haym, Rudolph: *Hegel und seine Zeit*, Berlin 1857.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*, in: ders.: *Werke in 20 Bänden*, hg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Bd. 3, Frankfurt a. M. 1969 ff.
- *Wissenschaft der Logik II*, in: ders.: *Werke in 20 Bänden*, hg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Bd. 6, Frankfurt a. M. 1969 ff.
 - *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, in: ders.: *Werke in 20 Bänden*, hg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Bd. 8, Frankfurt a. M. 1969 ff.
 - *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, in: ders.: *Werke in 20 Bänden*, hg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Bd. 10, Frankfurt a. M. 1969 ff.
 - *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, in: ders.: *Werke in 20 Bänden*, hg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Bd. 19, Frankfurt a. M. 1969 ff.
 - *Phänomenologie des Geistes*, in: ders.: *Gesammelte Werke*, hg. v. Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede, Bd. 9, Hamburg 1980.

- Honneth, Axel: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a.M. 2012.
- Hubig, Christoph: *Handlung-Identität-Verstehen. Von der Handlungstheorie zur Geisteswissenschaft*, Weinheim/Basel 1985.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, in: ders. *Gesammelte Schriften*, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften/Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin/Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Bd. III, Berlin/New York 1900 ff.
- *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*, in: ders. *Gesammelte Schriften*, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften/Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin/Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Bd. XX, Berlin/New York 1900ff., 253–332.
- Kelly, George Armstrong : „Bemerkungen zu Hegels ‚Herrschaft und Knechtschaft‘“, in: Hans Friedrich Fulda/Dieter Henrich (Hg.): *Materialien zu Hegels ‚Phänomenologie des Geistes‘*, Frankfurt a.M. 1973, 189–216.
- Kern, Walter: „Die Aristotelesdeutung Hegels. Die Aufhebung des Aristotelischen ‚Nous‘ in Hegels ‚Geist‘“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 78 (1971), 237–259.
- „Eine Übersetzung Hegels zu De anima III, 4–5. Mitgeteilt und erläutert von Walter Kern“, in: *Hegel-Studien I* (1961), 49–88.
- Kojève, Alexandre: *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la phénoménologie de l'esprit*, Gallimard 1947.
- Luckner, Andreas: *Genealogie der Zeit. Zu Herkunft und Umfang eines Rätsels. Dargestellt an Hegels Phänomenologie des Geistes*, Berlin 1994.
- Lukács, Georg: *Der junge Hegel. Über die Beziehung von Dialektik und Ökonomie*, Wien 1948.
- McDowell, John: „The apperceptive I and the empirical self. Towards a heterodox reading of ‘Lordship and Bondage’ in Hegel’s Phenomenology“, in: *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain* 47/48 (2003), 1–16.
- Pinkard, Terry: *German Philosophy 1760–1860. The Legacy of Idealism*, Cambridge 2002.
- Pippin, Robert B.: *Hegel’s Concept of Self-Consciousness*, Assen 2010.
- Seidl, Horst: „Bemerkungen zu G.W.F. Hegels Interpretation von Aristoteles‘ De anima III 4–5 und Metaphysik XII 7–9“, in: *Perspektiven der Philosophie* 12 (1986), 209–236.
- Siep, Ludwig: *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels ‚Differenzschrift‘ und ‚Phänomenologie des Geistes‘*, Frankfurt a.M. 2000.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin: *Philosophie des Selbstbewußtseins. Hegels System als Formanalyse von Wissen und Autonomie*, Frankfurt a.M. 2005.

Figurationen der Selbstbeziehung

Holger Gutschmidt

I.

Hegel kennt nur zwei Gruppen einer philosophischen Theorie der Selbstbeziehung: die eine weist die Selbstbeziehung des Absoluten in allen Begriffen bzw. Bestimmungen unseres Selbst- und Weltverständnisses sowie in dessen Gegenständen nach. Die andere besteht vor allem aus undeutlichen Auffassungen über diese Selbstbeziehung, sei es, daß sie sich in Vorstellungen des Glaubens oder Ahnens und in Gefühlen ausdrückt,¹ sei es, daß sie die Selbstbeziehung des Absoluten nur für bestimmte Teile der Philosophie deutlich ausspricht, aber nicht für alle. Die Aussagen der zweiten Gruppe sind deshalb nur aus der Perspektive der ersten Gruppe richtig zu deuten. Zu den Theorien der zweiten Gruppe zählen auch alle Theorien der Subjektivität. Zu Theorien der Subjektivität gehören im weitesten Sinne solche, in denen das menschliche Subjekt der entscheidende *Untersuchungsgegenstand* ist. Sie zerfallen wiederum in zwei Gruppen: rechtfertigende und erklärende. Die rechtfertigenden begründen, weshalb und in welchem Maße wir etwa zu objektiver Erkenntnis oder zu freiem Handeln fähig sind. Sie beschreiben damit auch mehr oder weniger explizit die Grenzen von Wissen und Handeln. Die erklärenden beantworten dagegen die Frage, warum wir überhaupt über Repräsentationen (Wahrnehmungen, Erfahrungen, Ideen, geistige Bilder usw.) von der Welt und von uns selbst oder über einen Willen verfügen. Sie rekonstruieren somit die Bedingungen des Habens von Repräsentationen sowie von Bestimmungsgründen des Handelns und geben damit das, was Immanuel Kant einmal über die Erkenntnistheorie John Lockes gesagt hat: eine „Physiologie des Verstandes“.²

Weshalb ordnet Hegel nun Subjektivitätstheorien, von denen einige ja zu den bedeutendsten Grundlagenentwürfen der abendländischen Philosophiegeschichte gehören, in die zweite Gruppe ein? Zwei Gründe sind hierfür ausschlaggebend:³ zum einen werden die entscheidenden Begriffe des Subjektiven (wie „Ich“, „Bewußtsein“, „Selbst“ usw.) in diesen Theorien überwiegend so verwendet, als ver-

¹ Vgl. dazu Holger Gutschmidt: „Der Funktionswandel des Begriffs ‚Glaube‘ bei Hegel“, in: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus* 7 (2009), 160–177.

² Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 119, in: ders., *Gesammelte Schriften*, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. III, Berlin 1904, 93.

³ Vgl. dazu Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Hamburg 1980, 19.

dankten sie ihre Merkmale bloß den Sachen, die sie beschreiben. Mit „Ich“ wird demgemäß das Ich, mit „Bewußtsein“ das Bewußtsein usw. beschrieben. Doch finden sich in verschiedenen kulturgeschichtlichen Epochen natürlich verschiedene Begriffe und Ansätze vor, solche Sachen zu beschreiben; oder das Subjektive ist in manchen dieser Epochen überhaupt nicht Gegenstand einer philosophischen Betrachtung. Hegel spricht deshalb hinsichtlich solcher Theorien davon, daß die in Rede stehenden „Bestimmungen“ nicht als „Resultat“ aufgefaßt werden. Modern könnten wir etwa sagen, daß sie nicht in einer historischen Semantik kontextualisiert sind.

Der andere Grund für Hegels Einordnung der Subjektivitätstheorien in die zweite Gruppe – ein Grund, der sich vom ersten übrigens nicht loslösen läßt – ist die *Unmittelbarkeit* der Beziehung auf das Subjektive. In der ganzen abendländischen Philosophie – von René Descartes bis Edmund Husserl – werden Bewußtsein und Selbstbewußtsein immer wieder so behandelt, als ob auf sie (unter Beachtung gewisser methodischer Schritte) direkt Bezug genommen werden könnte. Das Subjektive gerinnt – um es mit einem Ausdruck von Karl Leonhard Reinhold⁴ (und später Fichte) zu sagen – zu „Tatsachen des Bewußtseins“. Hegel spricht in solchen Fällen davon, daß die in Rede stehenden Sachverhalte nicht in ihrer „Vermittlung“⁵ begriffen werden. Modern würden wir dazu vielleicht sagen, daß auch unsere Weise, Bewußtsein und Selbstbewußtsein zu *erleben*, bestimmten, z.B. evolutionären, Bedingungen und Voraussetzungen unterliegen mag.

In beiden genannten Fällen bricht also für Hegel das Erklären und Begründen dieser erklärenden und begründenden Theorien ab.

II.

Welche Eigenschaften sollte daher eine „Subjektivitätstheorie“ aufweisen, um nach Hegel die Selbstbeziehung des Absoluten auszudrücken, d.h. von Gruppe 2 in Gruppe 1 aufzusteigen? Zwei Eigenschaften erhellen bereits aus dem bisher Gesagten. Sie hat zum einen über den von ihr verwendeten begrifflichen Rahmen hinauszugehen und diesen in den Kontext der Entwicklung der Aufmerksamkeit auf und des Erfassens von denjenigen Sachverhalten, auf die er sich bezieht, zu stellen. Sie hat mithin die Genese des *Begreifens* des Subjektiven zu rekonstruieren. Zum anderen hat sie die Sachverhalte, auf die sich eine Subjektivitätstheorie jeweils richtet, gleichermaßen als Resultat eines größeren Zusammenhanges zu verstehen. Sie hat insofern auch die Genese des *Subjektiven* zu rekonstruieren. Beide Forderungen ergehen an Subjektivitätstheorien aber nicht aus methodischen Erwägungen, um die von Hegel angezeigten Defizite des Begründens und Erklärens zu beheben. Vielmehr zeigen solche Defizite die Fehlerhaftigkeit des Ansatzes

⁴ Vgl. zur Verwendung des Ausdrucks im Rahmen von Reinholds Bewußtseinstheorie Martin Bondeli: *Das Anfangsproblem bei Reinhold*, Frankfurt am Main 1995, 55–59 (mit Stellenangaben).

⁵ G.W.F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, ebenda.

einer Subjektivitätstheorie an. Weder sind das Subjektive noch die Begriffe, die zu seiner Erfassung dienen, bloße „Tatsachen des Bewußtseins“. Beide sind vielmehr Elemente oder Glieder eines größeren, sie begründenden und erklärenden Ganzen. Ihre angemessene Erfassung ist mithin nur über die Erfassung desjenigen Ganzen möglich, dessen Glieder sie sind – so wie die Erfassung von – sagen wir – *Mantis religiosa*, der Gottesanbeterin, nur möglich ist über ihre Stellung im Reich der Insekten oder über die Funktion, die sie in den Biotopen erfüllt, in denen sie lebt.

Wie mithin das Interesse an *Mantis religiosa* oder anderen einzelnen Spezies schließlich zu einem Interesse an der *Insektenkunde* wird, so wird für Hegel eine Theorie des Subjektiven zu einer Theorie derjenigen Prozesse und Kontexte, in die das Subjektive und sein Begreifen eingebettet sind. Damit aber ändert sich der Gegenstand der Theorie. Während aus *Mantis religiosa* ein bloßes *Spezimen* der Insektenwelt geworden ist, welcher nunmehr die Aufmerksamkeit gilt, ist aus dem Subjektiven ein *Spezimen* jener Prozesse und Kontexte geworden. Eine Theorie des Subjektiven wird daher, wenn sie dem Anspruch auf adäquate Erfassung ihres Gegenstandes gerecht werden soll, aufhören, eine bloße Theorie *des Subjektiven* zu sein.

Doch wovon wird sie dann eine Theorie sein? Betrachten wir dazu noch einmal das Beispiel unserer Gottesanbeterin. Wir haben gesehen, daß wir sie nur angemessen bestimmen können, wenn wir verstehen, was ein Insekt ist. Um dies zu verstehen, müssen wir das Reich der Insekten kennen, von welchem ihre Art ein winziger Teil ist. Doch reicht das noch nicht aus. Solche Tiere leben in bestimmten Lebensräumen; diese werden wiederum beeinflusst von Tieren anderer Klassen, von Pflanzen, von der Beschaffenheit des Bodens, von Mikroorganismen, vom Klima und schließlich durch den Menschen. Wir müssen also den Umkreis unserer Betrachtung von *Mantis religiosa* immer weiter ausdehnen, bis wir zu dem gelangen, was Hegel einen „Kreis von Kreisen“ nennen würde. Und selbst dann werden wir die Erklärungsmöglichkeiten unseres Gegenstandes noch nicht ausgeschöpft haben. Das Erklären findet somit keinen Abschluß. Und es liegt nicht fern anzunehmen, daß auch Begründungszusammenhänge allenfalls einen pragmatischen Abschluß finden, doch nicht einen „letzten Grund“. Mithin muß die Theorie, die Hegel vorschwebt, von anderer Art sein, als die Theorien oder Beschreibungen eines bestimmten „Etwas“.

Den Entomologen wird nicht stören, daß sein Forschungsgegenstand in einem gewissen Sinne unausschöpflich ist. Wissenschaftler anderer Disziplinen werden ihm diejenigen Einsichten bereitstellen, derer er zum gründlichen Verständnis seiner Objekte bedarf und die er nicht selber herausforschen kann (sofern solche Einsichten jeweils möglich sind). Für den aber, der eine philosophische Theorie des Subjektes entwirft, liegen die Verhältnisse anders. Seine Theorie dient nicht dazu, einen bloßen Ausschnitt des Wirklichen zu betrachten. René Descartes, Immanuel Kant oder Johann Gottlieb Fichte verbanden mit der Analyse des Subjektiven fundamentale Projekte, wie die Begründung der Möglichkeit von Wissenschaft, von objektiver Erkenntnis, der menschlichen Freiheit oder der Einsicht in die Natur

Gottes. Für diese Autoren war das Subjektive (unter Namen wie „res cogitans“, „Vernunft“ oder „Ich“) ein letzter, nicht weiter begründ- oder erklärbarer Sachverhalt. Insofern diente ihnen die Analyse des Subjektes dazu, das zu finden, was Dieter Henrich einmal einen „Abschlußgedanken“ genannt hat.⁶ Hegels grundsätzlicher Einwand dagegen lautet, daß weder das Subjekt, noch seine Gedanken oder Begriffe zu einem solchen Abschlußgedanken taugen. – Und noch ein anderer Sachverhalt unterscheidet unseren Insektenkundler und Freund der Gottesanbetlerin vom Theoretiker des Subjektiven. Für jenen besteht die Einheit des Wissens und sein Zusammenhang vor allem im Objekt, auf das sich dieses Wissen bezieht. Dieser Zusammenhang muß keine besondere methodische Leitung aufweisen, er kann auch bloß in dem bestehen, was man mit einem Gegenstand jeweils erlebt hat oder was über ihn aus verschiedenen Quellen bekannt ist. Das Wissen kann mithin über die bloße Anknüpfbarkeit an sein jeweiliges Objekt hinaus ein reines *Aggregat* sein. Anders verhält es sich mit den Theorien der Subjektivität. Ganz unabhängig von der Frage, ob Philosophie als reine Erfahrungswissenschaft sinnvoll oder auch nur möglich ist, haben wir gesehen, daß mit den Theorien der Subjektivität besondere Begründungsansprüche verbunden sind, die die Voraussetzungen und Normen allen Wissens und Handelns betreffen. Solche Begründungsansprüche können aber trivialerweise nur erfüllt werden, wenn es einen methodisch demonstrierbaren, notwendigen Zusammenhang zwischen dem Prinzip und dem von ihm Begründeten oder durch es Erklärten gibt. Eine Theorie, die die Intentionen der klassischen Subjektivitätstheorien wahren will – selbst wenn sie über deren beschränkten Standpunkt der isolierten Analyse von Bewußtsein und Selbstbewußtsein hinausgeht – wird einen vergleichbaren Zusammenhang methodisch entwickeln müssen. Sie wird somit, trotz der Veränderung ihres Gegenstandes der Betrachtung, an den *Begründungsansprüchen* der klassischen Theorien des Subjektiven festhalten.

III.

Fassen wir also vorläufig zusammen. Selbst wenn wir Hegels Theorieprojekt zur Selbstbeziehung des Absoluten erst einmal beiseite lassen, sind es doch bedenkenswerte Argumente, welche Hegel mit seinen Hinweisen in diesem Zusammenhang formuliert, die einer isolierten Betrachtung des Subjektiven, die darüber hinaus auch die Möglichkeit seiner *unmittelbaren* Analyse einschließen sollen, Skepsis entgegenbringen. Da Hegel zugleich an den Begründungsansprüchen, die mit den klassischen Formen der Betrachtung des Subjektiven verbunden sind, festhält, können wir folgern, daß die bemerkte Veränderung des Gegenstandes einer Theorie des Subjektiven darin besteht, das Subjekt und seine Begriffe *den gleichen Anforderungen* an eine Begründung zu unterwerfen, die sie ursprünglich selbst

⁶ Dieter Henrich: „Systemform und Abschlußgedanke – Methode und Metaphysik als Problem in Kants Denken“, in: Volker Gerhardt u.a. (Hg.): *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Bd. 1, Berlin 2001, 94–115.

absichern sollten. Das bedeutet aber zum einen, daß die von uns am Anfang erwogenen Formen der Kontextualisierung, wie etwa eine historische Semantik der subjektivitätstheoretischen Grundbegriffe oder eine empirische Rekonstruktion der biologischen, sozialen und anderen Bedingungen der Formen des Subjektiven und seiner Entwicklung wohl nicht ausreichen, solchen Begründungsansprüchen zu genügen, wenn sie vielleicht auch manche wichtige Hinweise liefern können. Zum anderen stellt sich die Frage, ob es irgendein Bestimmtes oder irgendwelche bestimmten Begriffe gibt, die Hegels Forderung nach ihrer Einbettung in einen größeren Zusammenhang entgegen könnten. Es liegt hier nahe, auf das bereits Gesagte zu verweisen, wonach Erklärung und Begründung prinzipiell unabschließbar sind. Wenn es sich so verhält, dann gibt es für Hegel aber kein Einzelnes, auf welches rekurriert werden könnte, um die Grundlagen der Erkenntnis abzuschließen oder die letzte Ursache dessen, was es gibt, anzugeben. Selbst noch Hegels Diskussion der rationalen Theologie und insbesondere der Beweise der Existenz Gottes, d.h. der Existenz eines solchen, das *causa sui* ist, zeigt dies an.⁷ Hegel kritisiert diese Beweise nicht etwa, sondern er lobt sie ausdrücklich. Doch führt ihn dies nicht dazu zu behaupten, mit dem rationalen Gott der Philosophen oder der denkenden, einzig-einen Substanz sei der Referent des gesuchten Abschlußgedanks gewonnen. Vielmehr lobt Hegel solche Versuche vor allem dafür, daß in ihnen die *Natur* des übergeordneten Zusammenhanges und Prozesses, als dessen Element auch das Subjekt von Erkennen und Handeln fungiert, besonders klar ausgesprochen ist. Es ist der Begriff eines solchen, wie Hegel nicht müde wird zu betonen, in dem Denken und Sein eine untrennbare Einheit bilden, eine Einheit, deren notwendige Funktionen oder Gestalten die Vielheit des Wirklichen und die Vielheit der Gedanken darstellt, die aber selbst mit keinem bestimmten Wirklichen und dessen Eigenschaften identifiziert werden darf.⁸

IV.

Hegels berühmter Satz aus der „Vorrede“ der *Phänomenologie des Geistes*, wonach das „Wahre das Ganze“ sei,⁹ kann also nicht, wie Hegels Erläuterungen an jener Stelle auch zeigen, als Aussage über einen besonderen, nur umfassenderen Gegenstand verstanden werden, dem sich die Philosophie nun, statt des Subjektiven, zu widmen hätte. Hegel betont an dieser Stelle vielmehr, daß das Ganze nur als das „durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen“ zu begreifen sei. Was wir am Anfang über Ausdrücke wie „Prozeß“ und „Zusammenhang“ zu benennen versucht haben, bezeichnet mithin etwas anderes als nur das größtmögliche oder auch nur erste Einzelne, das es gibt. Es bezeichnet vielmehr diejenige Entwicklung, die

⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesung über die Beweise zum Dasein Gottes*, *Vorlesung 1–10*, in: ders.: *Werke in 20 Bänden*, Band 17, Frankfurt am Main 1970.

⁸ Vgl. dazu auch G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 3 (*Vorlesungen*, Band 5), hg. von Walter Jaeschke, Hamburg 1984, 275.

⁹ Siehe oben Fußnote 3.

etwa das Subjektive und die Begriffe, durch die es gedacht wird, als seine Resultate hat. Eine Theorie des Subjektiven hat somit diese Entwicklung, durch die und in der es und seine Begriffe konstituiert werden, zum Untersuchungsgegenstand zu wählen – und zwar gerade dann, wenn sie ihren ursprünglichen Intentionen gerecht zu werden beansprucht.

Dies lehrt uns wiederum zweierlei. Das „Absolute“, das in Hegels Theorie einer Selbstbeziehung des Absoluten behandelt wird, ist also Prozeß. Und die Theorie, die es behandelt, ist die *Darstellung* eines solchen Prozesses. „Darstellung“ wird sie deshalb sein, weil diese Behandlungsart den Prozeßcharakter am ehesten zu repräsentieren vermag, weil also die Darstellung am meisten dazu geeignet ist, gleichsam hinter dem Prozeß, den sie beschreibt oder geradezu vorzeigt, zu verschwinden. Würde die Theorie einer anderen, diskursiven Verfahrensart gehorchen, dann sähe sie wieder den Theorien des Subjektiven ähnlich, die auf bestimmte Phänomene oder *Tatsachen* rekurrieren, gewisse *Grundbegriffe* ausweisen und zu *methodisch* entwickelten Aussagenverbindungen gelangen.

Das Resultat von Hegels konsequenter Anwendung seiner theoretischen Grundeinsichten auf ihre philosophische Behandlungsart kennt jeder Leser Hegels, und viele fürchten es. Insbesondere in dem abstraktesten Teil seines Gedankengebäudes, der *Wissenschaft der Logik*, machen sich die Probleme bemerkbar. Zwar wird man manche begrifflichen Analysen und den Aufweis wechselseitiger Implikationen als ingeniös oder doch zumindest als bedenkenswert ansehen. Doch andere Aussagen und Entscheidungen scheinen dauerhaft rätselhaft zu bleiben. Warum etwa beginnt dieser Teil mit „dem reinen Sein“ und nicht mit „dem Werden“? Warum kommt die Bestimmung der Qualität vor der der Quantität? Wieso unterscheidet sich „Existenz“ von „Dasein“ und wird in der *Logik des Wesens* behandelt? Und was soll es schließlich heißen, daß die absolute Idee sich dazu *entschließt*, die Natur „frei aus sich heraus zu entlassen“¹⁰? Abgesehen davon, daß Hegel oft gar nicht zu *argumentieren* scheint und selbst der *Sinn* mancher seiner Aussagen dunkel ist, scheint er auch einer eigenen Forderung nicht immer genügen zu können, nämlich derjenigen zu zeigen, *wovon* eine Bestimmung oder Aussage das *Resultat* und *wodurch* sie jeweils *vermittelt* ist! (Denn das ist ja die Funktion von Argumentieren.)

Man könnte sagen, daß Hegels Prozeß-Monismus ihn zuweilen zu einer absurd monistischen Beschreibungsweise eben dieses Prozesses führt, in der selbst kleinste Hinweise über die jeweils gebrauchten Argumente oder die ihnen zugrundeliegenden Regeln unterdrückt sind. Bestätigt wird dies auch durch die diversen Einleitungen und Vorbemerkungen seiner Schriften, die wortreich jede Forderung nach Angabe der sachlichen oder methodischen Voraussetzungen zurückweisen und dem Leser stattdessen die Position des passiven Aufnehmens des sogenannten „Gangs der Sache“ ansinnen. Es sieht demzufolge so aus, als ob Hegels durchaus bedenkenswerte Einwände gegen eine Philosophie, die ein Bestimmtes, wie die

¹⁰ G. W. F. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Band I, in: ders.: *Werke in 20 Bänden*, hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 1970, 393.

Theorien des Subjektiven, zum Ausgangspunkt wählt, zu einer Pervertierung des Gedankens des Begründens führen.

Und doch hat Hegel die dialektische Begriffsentwicklung nicht immer so dargestellt. In seiner frühen Jenaer Zeit, noch unter dem Einfluß von Friedrich Wilhelm Joseph Schellings *System des transzendentalen Idealismus* und Johann Gottlieb Fichtes Projekt einer *Wissenschaftslehre*, hat Hegel eine, wenn auch nur kurze Beschreibung der philosophischen Methode gegeben. Sie findet sich in dem Abschnitt „Mancherlei Formen, die bei dem jetzigen Philosophieren vorkommen“ aus der *Differenzschrift* von 1801.¹¹ In diesem Abschnitt werden der Einheit und der Unterscheidung von Sein und Denken verschiedene Formen der Repräsentation, manche sagen sogar: der Erkenntnisvermögen, zugeordnet. Hegel nennt diese Formen in der *Differenzschrift* „Transzendente Anschauung“ und „Reflexion“. „Transzendente Anschauung“ und „Reflexion“ stellen zumindest verschiedene Blickwinkel auf das Absolute und somit auf jeden Fall Funktionen zu seiner Erkenntnis dar. Aus den weiteren Überlegungen Hegels geht darüber hinaus klar hervor, daß ihr Zusammenspiel das ergeben soll, was Hegel dort das „spekulative Wissen“ nennt, und die methodische Anwendung eines solchen Zusammenspiels, die Hegel in diesem Text mit Ausdrücken wie „Deduktion“ oder „Konstruktion“ benennt und auch ansatzweise beschreibt, soll die systematische Ordnung der Resultate des spekulativen Wissens erbringen. Verfasser hat in seiner Dissertation,¹² von der ein Teil 2007 als Buch erschienen ist, diesen Abschnitt ausführlich analysiert, und es soll deshalb hier nicht weiter darauf eingegangen sein. Nur soviel ist zu sagen, daß Hegels Ausführungen trotz ihres zuweilen stark metaphorischen Charakters die Beschreibung der Methode und der Funktionen dessen darstellen, das Hegel später die „Wissenschaft“ und die „Bewegung des Begriffs“ genannt hat. Er hat damit allem Anschein nach ein für die philosophische Theoriebildung operatives Äquivalent zur Selbstbeziehung des Absoluten beschrieben.

Nun ist in der Hegel-Forschung, z.B. von Klaus Düsing,¹³ dargelegt worden, daß Hegel diese Position schon während der Jenaer Zeit verlassen hat und sich in späteren Arbeiten von ihm keine ähnlichen Beschreibungen mehr finden. Düsings Beobachtung ist im wesentlichen richtig. Die Frage allerdings muß lauten, wie hoch ihr Stellenwert ist. Interessanterweise läßt Hegel bereits eingangs der *Differenzschrift* dieselbe Abneigung gegen Einleitungen in den Gegenstand, die Methode, das Untersuchungsziel usw. erkennen, die sich in den Vorworten seiner späteren Texte findet. Daß die *Differenzschrift* dennoch eine solche Einleitung aufweist, wird dort nur als Konzession an den Publikumsgeschmack dargestellt. In dieser Hinsicht scheint sich bei Hegel also anscheinend nicht viel geändert zu haben.

¹¹ G. W. F. Hegel: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, in: ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 4, Hamburg 1968, 1–34.

¹² Holger Gutschmidt: *Vernunftseinsicht und Glaube. Hegels These zum Bewußtsein von etwas „Höherem“ von 1794 bis 1801*, Göttingen 2007, 152–213.

¹³ Klaus Düsing: *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik*, Köln 1988, 120; ders.: *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Bonn 1995, 373 ff.

Doch auch in der *Phänomenologie des Geistes* lassen sich noch Indizien für Hegels vorherige Position erkennen. In der „Einleitung“ dieses Textes handelt Hegel über das Bewußtsein, dessen Erfahrungsprozeß an seinem Ende zur Einsicht in die Philosophie führen soll. In den Absätzen, die Hegel dort ausdrücklich der „Methode der Ausführung“ der phänomenologischen Darstellung widmet,¹⁴ schreibt er über den unbewußten Selbstprüfungs- und Selbstvergleichungsprozeß des Bewußtseins, der anhand eines inneren Maßstabes vorgenommen wird und der als spannungsreiches Verhältnis des Bewußtseins zu seinen intentionalen Gegenständen vorgestellt wird. Wichtig ist in diesem Zusammenhang aber besonders das letzte Kapitel der *Phänomenologie*,¹⁵ in welchem Hegel mit erkennbarem Bezug zu seinen Darlegungen aus der „Einleitung“ schreibt, daß aus dem unbewußten Prozeß der Selbstprüfung der bewußte Prozeß der Selbstbewegung des Begriffs wird, und daß der äußere Unterschied zwischen Bewußtsein und Gegenstand nun zur (inneren) Bestimmtheit dieses Begriffs gehört. Die Unterscheidungen aus der „Einleitung“ der *Phänomenologie* fallen also nicht einfach fort, sondern werden zu Merkmalen oder, wie Hegel sich ausdrückt, zu „Momenten“ des von der Philosophie betrachteten Absoluten.

Nun ist es in diesem Zusammenhang wenig verwunderlich, daß Hegel – wenn wohl auch nicht in erster Linie aus diesem Grund – die *Phänomenologie* später nicht mehr als Einleitungsteil des Systems ansah, sondern als eine Art historische Kuriosität – eine „eigentümliche frühere Arbeit“ nennt er sie in einer späten Notiz¹⁶ – die vor allem etwas über seine eigene Bildungsgeschichte und bestimmte zeitspezifische Voraussetzungen besagt. Doch den Hegelleser sollten die Hinweise aus der *Phänomenologie* und die aus der *Differenzschrift* optimistisch stimmen. Sie zeigen nämlich an, daß selbst Hegel für die Darstellung der Selbstbeziehung des Absoluten eine Zeitlang von der Beschreibungsmöglichkeit über die Anwendung einer *Methode* ausgegangen ist. Wie die *Phänomenologie* erkennen läßt, ist auch die Beschreibung entsprechender Operationen nicht nur als „Voraussetzung“, sondern auch als *Resultat*, z.B. der phänomenologischen Entwicklung, etablierbar. Damit sind also die Grundlagen einer methodischen Beschreibung von Hegels Darstellung der Selbstbeziehung des Absoluten gelegt, die nicht gegen wichtige Forderungen Hegels an eine solche Theorie verstoßen, aber deutlich bessere Aussichten bieten, die Details seiner Vorgehensweise zu rekonstruieren, als dies wohl Hegels eigene, spätere Darstellungsformen erlauben. Wie erfolgreich eine derartige methodische Beschreibung letzten Endes sein wird, hängt von ihrer explanativen Kraft, aber auch von ihrer kriteriellen Leistungsstärke ab. Das heißt, sie sollte

¹⁴ G.W.F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, 58 ff. – Vgl. zum Maßstabsproblem Holger Gutschmidt: „Geltungssinn und Geltungsgrenze von Hegels ‚Einleitung‘ in die ‚Phänomenologie des Geistes‘“, in: Jindřich Karasěk u.a. (Hg.): *Hegels Einleitung in die Phänomenologie des Geistes*, Würzburg 2006, 35–59.

¹⁵ G.W.F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, 422 ff., besonders 427 f.

¹⁶ Zitiert nach: G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Beilagen, hg. von Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont, Hamburg 1988, 552.

nicht nur möglichst viel verständlich machen, sie sollte auch einen Maßstab für die Adäquatheit von Hegels eigenen Darstellungsformen liefern. Doch sind dies Forderungen, die an *jede* Rekonstruktion der Hegelschen „Wissenschaft“ ergehen und daher nichts Besonderes besagen. Sie wird aber auch den Charakter der Selbstbeziehung angeben müssen, die für Hegels Theorie der Selbstbeziehung des Absoluten grundlegend ist. Daran wird sich schließlich in einer positiven oder konstruktiven Weise erkennen lassen, inwiefern Hegels Theorie tatsächlich beanspruchen kann, die bessere Theorie des Subjektiven zu sein, als alle von ihm kritisierten Ansätze seiner Zeit und der Zeiten davor.

Bibliographie

- Bondeli, Martin: *Das Anfangsproblem bei Reinhold*, Frankfurt am Main 1995.
- Düsing, Klaus: *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Bonn 1995.
- *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik*, Köln 1988.
- Gutschmidt, Holger: „Der Funktionswandel des Begriffs ‚Glaube‘ bei Hegel“, in: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus* 7 (2009), 160–177.
- „Geltungssinn und Geltungsgrenze von Hegels ‚Einleitung‘ in die ‚Phänomenologie des Geistes‘“, in: Jindřich Karasék u.a. (Hg.): *Hegels Einleitung in die Phänomenologie des Geistes*, Würzburg 2006, 35–59.
 - *Vernunftensicht und Glaube*. Hegels These zum Bewußtsein von etwas „Höherem“ von 1794 bis 1801, Göttingen 2007.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, in: ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 4, Hamburg 1968.
- *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Band 1, in: ders.: *Werke in 20 Bänden*, hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 1970.
 - *Phänomenologie des Geistes*, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Hamburg 1980.
 - *Phänomenologie des Geistes*, hg. von Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont, Hamburg 1988.
 - *Vorlesung über die Beweise zum Dasein Gottes*, in: ders.: *Werke in 20 Bänden*, Band 17, hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 1970.
 - *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (Vorlesungen, Band 5), hg. von Walter Jaeschke, Hamburg 1984.
- Henrich, Dieter: „Systemform und Abschlußgedanke – Methode und Metaphysik als Problem in Kants Denken“, in: Volker Gerhardt u.a. (Hg.): *Kant und die Berliner Aufklärung*. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, Bd. 1, Berlin 2001, 94–115.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. III, Berlin 1904.

Unterwegs zum Wohlfahrtsstaat

Recht und Sozialrecht zwischen Kant und Hegel

Michael Spieker

Zahlreich sind in der Gegenwart die Bezugnahmen auf Hegels Philosophie des Rechts sowie auf seine Theorie der Anerkennung.¹ Viele dieser Verweise auf Hegel eint allerdings der Hinweis, daß lediglich einzelne Motive aus der Gedankenführung Hegels noch aktuell seien, wohingegen anderes abzulehnen sei. Als „metaphysisch“ und mithin unhaltbar gilt beispielsweise Hegels Begriff des Geistes, der nicht etwa konsensuell definiert wird, sondern der auch dasjenige noch umfängt, was man „das Soziale“ nennen könnte.² Schließlich könnte, von Kant her kommend, auch Hegels Konzept der Sittlichkeit als Rückschritt erscheinen: Kants Kritik des Erkenntnisanspruchs der Vernunft verneinte die Möglichkeit einer Erkenntnis der Ideen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Im ‚praktischen Erkennen‘ folgte dem die Trennung eines Bereichs der inneren Freiheit von einem der äußeren: Moral und Recht sollten nicht vermengt werden, da sonst erstere nicht mehr frei und letzteres despotisch sein würde. Eine „Sittlichkeit“, die Moral und Recht zu vereinen beansprucht, schließlich gar ein Staatsbegriff, der den Staat selbst als den gesellschaftlichen Widersprüchen überlegen begreift, erscheinen da als Rückfall in überwunden geglaubte, „metaphysisch“ genannte Welten, denn sie konstatieren die erkennbare Wirklichkeit einer Vernunft, die nicht die menschliche ist und reifizieren diese anscheinend.³

Demgegenüber soll hier aufgezeigt werden, wie Hegels Philosophie des Rechts über Kants Auffassung des Staats hinausgeht. Indem Hegel einen Begriff ‚des Sozialen‘⁴ erreicht, wie er vor ihm unbekannt ist, vermag er die Situation der Moder-

¹ Vorarbeiten zu diesem Beitrag wurden zuvor in einem Sammelband zu Fundamenten und Reformdiskursen des Sozialstaats veröffentlicht. Vgl. Michael Spieker (Hg.): *Der Sozialstaat. Fundamente und Reformdiskurse*, Baden-Baden, 2012. Zur Philosophie der Anerkennung im Deutschen Idealismus vgl. Christian Krijnen (Hg.): *Recognition – German Idealism as an Ongoing Challenge*, Leiden 2014.

² Vgl. etwa Axel Honneth: *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart 2001.

³ Vgl. zu einer derartigen Vorstellung der Philosophie Hegels ..., Selbstverständlich gibt es auch die entgegenstehende Ansicht von der Modernität Hegels, zu der nicht erst zwischen ‚aktuellen‘ und ‚überkommenen‘ Inhalten geschieden werden muß. Vgl. etwa Shlomo Avineri: *Hegels Theorie des modernen Staates*, übers. von R. Wiggershaus, Frankfurt/M. 1976.

⁴ Vgl. Christian Krijnen: „Das Soziale bei Hegel. Eine Konstruktion in Auseinandersetzung mit der kantianisierenden Transzendentalphilosophie“, in: C. Krijnen und K. W.

ne philosophisch zu erfassen. Dabei fällt er weder in ungedeckte metaphysische Ansprüche zurück, noch verdinglicht er den Geist im Staat. Vielmehr zeigt er den sachlichen Gehalt menschlicher Freiheit in der Moderne auf und bindet diesen in einen allgemeinen Begriff der Freiheit ein.

Anhand eines konkreten Moments in der Philosophie Kants und Hegels soll das hier nachvollzogen werden. Dabei ist an die Bestimmung des Wohlfahrtsstaats gedacht, womit zugleich an einer in der sozialwissenschaftlichen Diskussion um die Herkunft des modernen Wohlfahrtsstaats oft vermißten Grundlegung des Wohlfahrtsstaats der Gegenwart gearbeitet wird. Schließlich ist dort ebenso wie bei vereinzelt philosophischen Stellungnahmen die Ansicht verbreitet, der Wohlfahrtsstaat habe sich ohne eine begriffliche Grundlegung oder eine „normative Hintergrundtheorie“⁵ entwickelt.

Zum leichteren Verständnis sei voran geschickt, was dabei überhaupt unter einem Wohlfahrtsstaat verstanden wird, womit wohlgermerkt noch nicht dessen Idee bezeichnet ist: Der Wohlfahrtsstaat existiert im Kontext der Marktwirtschaft⁶ und strebt nach einer Güterverteilung, die gegenüber dem Marktergebnis vorzugswürdig ist. Dabei beschränkt er seine Vorsorge auf bestimmte Grundgüter, die zur Verhinderung von Notlagen notwendig sind. Diese Bedürfnisse sucht der Sozialstaat möglichst direkt zu befriedigen indem er ergänzende, kollektive und nicht-diskriminierende Hilfe leistet. Sein Handeln ist rechtsbasiert, die Staatstätigkeit folgt einem subjektiven Anspruchsrecht. Darin ist der Wohlfahrtsstaat vom fürsorglichen Policeystaat des aufgeklärten Absolutismus unterschieden, der sich ebenfalls um Bedürftige kümmerte, worauf diese aber kein Anrecht hatten.

Der Wohlfahrtsstaat nimmt eine spezifische Stellung zum Modus der Möglichkeit ein, denn er gewährt nicht lediglich deren freie Verwirklichung auf einem Markt der Möglichkeiten, sondern er anerkennt die eigene Realität der Möglichkeit, nämlich ihre Würde. Daraus ergibt sich für ihn ein – in der Geschichte des Staats – neuer Achtungs- und Schutzauftrag. Der Staat bleibt nicht bei der liberalen Sicherung von Leben und Eigentum sondern er selbst wird zum Produzenten von Leben und Eigentum seiner Bürger. Wenn hier in bezug auf Kant und Hegel davon die Rede ist, daß wir dort „Unterwegs zum Wohlfahrtsstaat“ sind, so ist damit eine gedankliche Entwicklung angesprochen, die sich letztlich vor allem an deren unterschiedlicher Sicht auf das Wesen der Möglichkeit ablesen läßt.

Zeidler (Hg.): *Gegenstandsbestimmung und Selbstgestaltung. Transzendentalphilosophie im Anschluß an Werner Flach* 2011.

⁵ So Wolfgang Kersting: *Theorien der sozialen Gerechtigkeit*, Stuttgart 2000, 1.

⁶ Zwar gilt der Markt weithin als Raum der Verwirklichung unterschiedlichster Möglichkeiten, mithin als frei. Das gilt aber nur für den Idealtypus des Marktes, der die Rolle der Macht ausklammert. Sie führt dazu, daß im Markt nur bestimmte Möglichkeiten unter bestimmten Bedingungen zur Wirklichkeit gelangen. Auch und gerade auf dem Markt gibt es exklusive Herrschaftsstrukturen. Nicht zuletzt deshalb war der Markt früher eine eng begrenzte Veranstaltung an bestimmten Tagen und eigens bezeichneten Orten.

I. Kants Bestimmung der Freiheit des Rechts

Die Staatsphilosophie Immanuel Kants scheint für eine Begründung des Sozialstaats wenig ergiebig. Er wendet sich vielmehr explizit gegen eine staatliche Übernahme von Wohlfahrtsfunktionen. Jedenfalls markiert seine Philosophie das Ende der Orientierung des Staats an einer guten Policey, wie sie beispielsweise bei Christian Wolff begründet wurde. Wo sie das staatliche Handeln leitet, da nennt Kant den Staat despotisch. Das Eigentum soll der Staat schützen, er soll aber nicht dafür sorgen, daß alle zu Eigentümern werden. Die Entgegensetzung von Rechts- und Polizeistaat, die im 20. Jahrhundert als Entgegensetzung von Rechts- und Sozialstaat wieder auftauchte, findet hier ihren Anknüpfungspunkt.⁷

Das „öffentliche Heil“⁸ und mit ihm „das Heil des Staats“⁹ liegt nach Kants Definition in einer „gesetzliche[n] Verfassung, die jedem seine Freiheit durch Gesetze sichert: wobei es ihm unbenommen bleibt, seine Glückseligkeit auf jedem Wege, welcher ihm der beste dünkt, zu suchen, wenn er nur nicht jener allgemeinen gesetzmäßigen Freiheit Abbruch tut.“¹⁰ Würde man aber umgekehrt die Glückseligkeit als Heil und Zweck der Gesetzgebung ansehen, so müßte man sich in den Widerspruch verstricken, etwas als Gesetz für allgemeingültig zu erklären, das doch nur je besonders sein kann. Denn worin das Glück bestehe, ist nicht nur dem Wandel der Zeit unterworfen, sondern auch abhängig von den persönlichen Ansichten, dem „immer veränderliche[n] Wahn, worin jemand seine Glückseligkeit setzt (worin er sie aber setzen soll, kann ihm niemand vorschreiben)“.

Kant wiederholt damit die Ablehnung des Eudämonismus, die er schon in seiner *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* festschrieb. Für den Rechtsstaat stellt er nun die Forderung auf, „zuerst“¹¹ prinzipiengeleitet und nicht ergebnisorientiert zu handeln. Der Staat muß zunächst und zumeist auf dem Recht gegründet sein, denn dies ist seine einzige Basis. Die Rechtmäßigkeit staatlicher Ordnung bemißt sich daran, inwieweit sie mit der Idee eines ursprünglichen Kontraktes¹² übereinstimmt: Der reale Gesetzgeber muß so wirken, daß es denkbar ist, daß seine Gesetze „aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volks haben entspringen können“.¹³ Über

⁷ Robert von Mohl wendet sich in den 1830er Jahren gegen diese abstrakte Gegenüberstellung. Zum Streit um die Vereinbarkeit von Rechts- und Sozialstaatlichkeit, der in den Anfängen der Bundesrepublik Deutschland ausgefochten wurde vgl. Ernst Forsthoff: *Rechtsstaatlichkeit und Sozialstaatlichkeit*, Darmstadt 1968.

⁸ Die Werke Kants werden im Folgenden nach der sechsbändigen von Wilhelm Weischdel besorgten Werkausgabe (Kant 1956) und der Paginierung der Erstausgaben zitiert. Hier: Immanuel Kant: *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (Werke Bd. 6), A 252.

⁹ I. Kant: *Metaphysik der Sitten* (Werke Bd. 4), Rechtslehre A 172.

¹⁰ I. Kant: *Gemeinspruch*, A 252.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd., A 249.

¹³ Ebd., A 250.

bestimmte Inhalte hinsichtlich dessen, was zum Glück aller führt, kann es jedoch prinzipiell keine Einigkeit geben, wohl aber hinsichtlich der Notwendigkeit, daß der eine den anderen in seinem äußeren Wirken nicht derart behindern darf, daß ihm keine Freiheit zur Selbstverwirklichung mehr bleibt. Denn solch einer Beschränkung könnte niemand zustimmen. Daher rührt auch das Postulat des Rechts: „handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne“.¹⁴ Gegen Hindernisse im Gebrauch äußerlicher Freiheit gibt es ein legitimes Zwangsrecht, denn dieses folgt analytisch aus dem Recht der äußeren Freiheit: Die Verhinderung eines unrechtmäßigen Hindernisses dient – auch wenn sie zwangsförmig auftritt – der Freiheit.¹⁵

Für die Frage nach einem sozialstaatlichen Denken ist Kants Begriff der äußeren Freiheit entscheidend. Freiheit wird hier wesentlich sachherrschaftlich und vom (privaten) Eigentum her gedacht, was maßgeblich durch den naturrechtlichen Strang von Kants Philosophie beeinflusst ist. Danach ist das endliche Vernunftwesen Mensch natürlicherweise frei und es hat natürlicherweise Eigentum. Freiheit und Eigentum sind durch das Recht und den Staat zu schützen, sie müssen, wenn gleich nur „provisorisch“, bereits vorgängig wirklich und für jeden einzelnen bereits außerhalb jeglicher Vergesellschaftung vorhanden sein¹⁶, wenn die Forderung, sie durch den Eintritt in den bürgerlichen Zustand zu schützen, sinnvoll sein soll. Der Eintritt in den bürgerlichen Zustand bedeutet dann eine Einschränkung der Freiheit zu dem Zwecke, daß die Freiheit des einen neben der des anderen bestehen könne.¹⁷ Zwar ist der Übergang in den bürgerlichen Zustand nach Kant notwendig, denn ohne ihn hat die natürliche Freiheit keine volle Wirklichkeit. Dennoch ist der bürgerliche Zustand und das Recht selbst lediglich die Sicherung einer vorgängigen Wirklichkeit. Der soziale Zusammenhang gilt nicht als Ermöglichung einer aus ihm folgenden Wirklichkeit. Freiheit wird nach dem Modell der Verfügung über sachliches Eigentum gedacht, nicht aber als ein Ereignis, das sich erst in sozialen Bezügen ergibt. In diesem Falle dürfte nicht davon die Rede sein, daß die Freiheit des einen durch die Freiheit des anderen eingeschränkt würde. Für Kant scheint der soziale Bezug nachträglich und nicht selbst ursprungsgebend zu sein. Ein Sozialstaat, der sich die Gestaltung der sozialen Bezüge zum Zwecke der Verwirklichung von Freiheit zur Aufgabe macht, kann von diesem Standpunkt her nicht in den Blick kommen. Allenfalls nachträglich und in der Folge der individuellen Freiheitsausübung könnte er zufolge dieses Freiheitsbegriffs tätig werden. Die Gesetzgebung hat nicht die Aufgabe, dazu beizutragen, daß alle Bürger zu vollwertigen Mitgliedern der *societas civilis* werden. Sie darf lediglich nicht verhindern, daß „passive Bürger“ sich durch Erwerb wirtschaftlicher Selbständigkeit „aus diesem passiven Zustande [in dem sie an der Gesetzgebung keinen Anteil

¹⁴ I. Kant: *Metaphysik der Sitten*, Rechtslehre A 34.

¹⁵ Ebd., A 35.

¹⁶ Ebd., A 72 ff.

¹⁷ Ebd., A 33.

haben] zu dem aktiven empor arbeiten [...] können“.¹⁸ So ersetzt Kant im Dreiklang der französischen Revolution ‚Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit‘ das letzte Glied durch „bürgerliche Selbständigkeit“.¹⁹ Während die Werte der Revolution allesamt inkludierend sind (bzw. nur jene exkludieren, die sich selbst ihnen widersetzen), wirkt das Staatsbürgerschaftskriterium der wirtschaftlichen Selbständigkeit ausschließend. Nicht alle Staatsgenossen qualifizieren sich auch zum Staatsbürger. Diese Ungleichheit steht der natürlichen Freiheit und Gleichheit nach Kant nicht entgegen. – Ganz so, wie es nach Kants Aufklärungsschrift kein Widerspruch zur allgemeinen Gedanken- und „Meinungsfreiheit“ ist, daß man nur als Gelehrter frei rasonieren darf, während man als Bürger zu gehorchen hat.

Kant definierte das vernünftige Subjekt, das – weil es kein gegebenes Sein ist – nur im Modus der Möglichkeit zu erfassen ist, anhand des kategorischen Imperativs wesentlich als ein Vermögen.²⁰ Nämlich als Vermögen sittlich zu handeln. Weshalb er den Bürger nicht ebenso definierte, sondern nur den Vermögensbesitzer auch Staatsbürger sein läßt, kann hier nur als offene Frage hingestellt werden. Ginge man ihr nach, müßte man auch Kants Trennung von Recht und Moralität in den Blick nehmen und fragen, ob die rein äußerliche Definition des Rechts zu recht besteht. Einen Hinweis darauf, daß die Trennung in Äußerlichkeit und Innerlichkeit über die eigentliche Verfassung des Rechts hinweggeht, gibt bereits die freiheitliche Struktur der Rechtsbefolgung. Denn entgegen der Rede von dessen Erzwingbarkeit, kann das Recht lediglich Strafen für Nichtbeachtung androhen oder verhängen. Daß man sich an das Recht hält, ist dann aber immer noch eine freie Entscheidung, wie der auch durch Strafen nicht auszuschließende Rechtsverstoß zeigt. Zwang im eigentlichen Sinne gibt es nur in der Mechanik. Daher ist er letztlich auch nicht hinreichend, um Recht von Moral zu unterscheiden.²¹ Schließlich verbindet jede Handlung ein Inneres und ein Äußeres, dies wird später in Hegels Begriff des Willens explizit.

Oftmals zitiert ist Kants Verdikt gegen die prinzipienlose Wohlfahrt: „mit Freiheit begabten Wesen genügt nicht der Genuß der Lebensannehmlichkeit, die ihm auch von anderen (und hier von der Regierung) zu Teil werden kann; sondern auf das Prinzip kommt es an, nach welchem es sich solche verschafft. Wohlfahrt aber hat kein Prinzip, weder für den, der sie empfängt, noch der sie austeilte (der eine setzt sie hierin, der andere dorthin); weil es dabei auf das Materiale des Willens ankommt, welches empirisch, und so der Allgemeinheit einer Regel unfähig ist.“²²

¹⁸ Ebd., A 168.

¹⁹ Ebd., A 166.

²⁰ Vgl. dazu ausführlicher die Auslegung bei Georg Picht: *Kants Religionsphilosophie*, 2. Aufl., Stuttgart 1990.

²¹ Vgl. dazu Gerold Prauss: *Moral und Recht im Staat nach Kant und Hegel*, Freiburg/München 2008, insbes. 91 ff.

²² I. Kant: *Streit der Fakultäten* (Werke Bd. 6) , A 147.

Die Freiheit des Menschenwesens beansprucht, Anfang und Ziel seines Handelns zu sein, sie will nicht in Dienst genommen werden. Selbst wenn Unfreiheit einen Zuwachs an Wohlstand mit sich bringen würde, wäre sie doch weder prinzipiell noch empirisch wählbar. Nach Kant ist dies auch historisch greifbar, denn in seiner Sicht würde ein Verstoß gegen das Recht selbst bei gewährleisteteter Wohlfahrt Empörung hervorrufen. Die Freiheit zum Zwecke des Wohlstands einzuschränken, wäre ein Verstoß gegen „das Recht der Menschen“;²³ gegen die Würde, die „über allen Preis (der Nützlichkeit) erhaben ist“.

Kant gelangt dennoch in der Schilderung der konkreten Staatstätigkeit zu manchen sozialen Aufgaben des Staates.²⁴ Er erhebt Steuern zur Armenversorgung, er muß auch die Entwicklung der sozialen Ungleichheit im Auge behalten, aber nicht weil sie als solche Rechte verletzen würde, sondern nur weil sie zu Unfrieden und Rebellion führen könnte. So wirkt die sozialetische Tradition der Verbindung liberaler Freiheits- und sozialer Teilhaberechte durchaus fort.²⁵ Doch macht Kant sie nicht mehr explizit, vielmehr gründet er den Rechtsstaat auf einer gleichsam abstrakten oder mit seinen Worten „provisorischen“ Wirklichkeit des freien Vermögens aller Menschen. Nur (oder besser: Aber immerhin) politisch ist eine Wohlfahrtsfunktion des Staates hier zu konzipieren. Das heißt aber auch: Das freie Vermögen der Menschheit in jeder Person ist noch nicht zur unbedingten rechtlichen Realität geworden.

Der Staat ist Teil des Systems äußerer Freiheitsverwirklichung, er gehört der Ordnung des Rechts an. Dieses soll strikt allgemein sein, anders kann es nicht Geltung für alle beanspruchen. Neben dem Freiheitsrecht kennt Kant wohl die Pflicht zur Hilfeleistung, sie ist aber moralischer Natur und nicht staatlich erzwingbar. Recht und Moral sind voneinander getrennt. Wenn die allgemeine Ordnung beanspruchen würde, das Wohl des Einzelnen zu verwirklichen, so wäre das in Kants Sicht ein sicheres Zeichen von Despotismus, denn eine allgemeingültige Definition des Wohls könne es nicht geben. Allgemein kann nur die Bedingung der Möglichkeit des Wohls aller bestimmt werden: das Menschenrecht der Freiheit.

II. Hegels Idee des wahren Staates

Daß das Individuum in seinen Lebensvollzügen auf eine Ordnung angewiesen ist, die es mit anderen teilt, ist das Fundament nicht nur für Hegels Theorie des Selbstbewußtseins, sondern auch für seine Rechts- und Staatsphilosophie. Für gänzlich unterschiedliche willensgelenkte Vollzüge ist diese Ordnung doch einheitlich und gleich. Sie ist die Welt ihrer (Selbst-)Darstellung, ohne sie wäre die Innenwelt der Subjekte und deren Freiheit nur eine leere Vorstellung. Das Subjekt

²³ Ebd., A 148.

²⁴ Alexander Kaufman bietet in dieser Hinsicht eine ausführliche Analyse: *Welfare in the Kantian State*, Oxford 1999.

²⁵ Zu dieser Tradition vgl. Hans Maier: *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre (Gesammelte Schriften; Bd. 4)*, München 2009.

findet in dieser Darstellungswelt seine Verkörperung, in ihr realisiert sich die Freiheit des Individuums. Recht und Staat sind daher ebenso wie das besondere Subjekt als „sozial“ zu bestimmen.

Schon zu Anfang des über Hegel hinausgehenden Prozesses der Entdeckung „des Sozialen“²⁶ zeigt Hegel mithin, worin das Soziale grundgelegt ist. Statt es als natürlich vorauszusetzen oder als unerklärlich und zufällig hinzunehmen, zeigt er seine Entstehung aus der Sache der Freiheit. Das Soziale wird damit eingeordnet in eine Geschichte der Freiheit. Es ist ein Moment in der sich selbstdarstellenden Entwicklung des Geistes. Diese Entwicklung eines sich verobjektivierenden Geistes ist nicht von seinem Begriff getrennt, folglich stellt auch die Natur nicht sein einfaches anderes dar. Vielmehr ist die Natur das andere des Begriffs, weshalb diesem auch die Möglichkeit der Vereinigung mit der Natur bleibt. Wo die Natur sich als das Eigene des Begriffs erweist, da kann sie als vom Geist durchwirkt erkannt werden. Als Manifestation des Geistes werden daher auch Recht und Staat von Hegel begriffen. Damit holt er nicht etwa eine überkommene Metaphysik hervor, die unhaltbare Vollkommenheitsansprüche erhebt indem sie bestimmte, womöglich historisch datierte Verhältnisse über eine transzendente Begründung zu allgemeingültigen erklärt. Vielmehr ist dies der bescheiden-unbescheidene Anspruch, daß es in Anbetracht der (menschlichen) Freiheit überhaupt etwas zu begreifen gibt. Bestimmte soziale Institutionen werden daher als Ausdruck eines grundlegenden Willens aufgefaßt, der darin seine Gestalt zur Geltung bringt. Das ist die Bedeutung des Begriffs der Darstellung. Hegel nennt diese Realisierung des Begriffs „Idee“. Weil diese Darstellung sich geschichtlich vollzieht, in einem Nacheinander besonderer Gestalten von Freiheit, so ist sie stets auch mit Unfreiheit gemischt. Keine der mannigfachen Unfreiheiten kann jedoch für sich genommen wahrhaft wirklich sein: Sie gehen allesamt unter in einer tieferen und differenzierteren Bestimmung der Freiheit, die sie nicht dauerhaft verstellen können. Wahrhaft wirklich und dauerhaft beständig ist nur das, was mit sich selbst übereinstimmt, oder wie Hegels Diktum aus der Vorrede zur Rechtsphilosophie es faßte: „Was vernünftig ist, das ist wirklich“.²⁷

Der Begriff menschlicher Freiheit steht am Anfang der *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, dort entfaltet ihn Hegel in drei Schritten, die erst in ihrer Verbindung den vollen Freiheitsbegriff ausmachen. So gehört zur Freiheit die völlige Lösung von aller äußeren Bestimmung.²⁸ Weil Freiheit jedoch ein praktischer

²⁶ Vgl. dazu Christian Krijnen: „Das Soziale bei Hegel. Eine Konstruktion in Auseinandersetzung mit der kantianisierenden Transzendentalphilosophie“. Über Hegel hinaus geht der Prozeß der Entdeckung des Sozialen nicht nur, weil etwa im Deutschen das Wort „sozial“ erst nach Hegel etabliert wird. Vielmehr gehört zu seiner Entdeckung die Entwicklung einer eigenen Sozialwissenschaft, die zudem im Plural auftreten wird. Angetrieben etwa durch Lorenz von Stein geschieht dies erst im Laufe des 19. Jahrhunderts.

²⁷ Zitiert werden Hegels Texte im Folgenden nach der Ausgabe Hegel 1999; zu den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* siehe Bd. 5, hier 14.

²⁸ G.W.F. Hegel: *Grundlinien* § 5.

Begriff ist, gehört zu ihr die Tat, zu der man nur durch einen Entschluß kommen kann. Der Wille muß sich aus der Unbestimmtheit zu etwas entschließen, damit ist er nicht mehr abstrakt frei, sondern eingeschränkt und festgelegt.²⁹ Frei er selbst kann ein Wille erst dann sein, wenn er diese beiden Momente in sich vereinigt, wenn er sich in der Festlegung auf ein bestimmtes Dasein nicht fremd-, sondern selbstbestimmt weiß.³⁰ Die Freiheit des endlichen Willens ist immer eine bedingte Freiheit, sie hängt ab von geteilten Lebensvollzügen und bewährt sich nur als anerkannte Selbstdarstellung. Daher kommt es für sie darauf an, ihre eigene Endlichkeit anzuerkennen. Das Recht ist der Ausdruck der Realisierungsbedingungen endlicher Freiheit, daher kann Hegel es auch das „System der Freiheit“ nennen: Es ist Bedingung und Folge der gemeinschaftlichen Freiheitsrealisierung.

Kant nannte die Freiheit eine Idee, das heißt für ihn, sie ist eine unbedingte Forderung der Vernunft, doch kann sie keine objektive Realität haben, weil sie nicht anschaulich wird.³¹ Auch für Hegel ist die Freiheit eine Idee, das aber heißt für ihn, daß sie ein dem Erkennen aufgegebener und objektiv daseiender Inhalt ist. Am Anfang der Staatsphilosophie steht für ihn weder ein allgemeiner Begriff von Vollkommenheit und Glückseligkeit³² noch die Freiheit des Einzelnen, die durch den Rechtsstaat in wechselseitiger Einschränkung geschützt werden soll (Kant). Für Hegel ist Freiheit ein Resultat und kein Postulat. Das hat unter anderem zur Folge, daß das Nebeneinander von gleicher möglicher Freiheit und ungleicher wirklicher Freiheit hier nicht in derselben Weise unproblematisch ist, wie für Kant. Wo Freiheit nicht real hervorgebracht wird, da hat sie keinen Wert.

Die erste Ordnung gemeinschaftlicher Freiheitsentfaltung ist für Hegel die Familie. In ihr hat das Individuum seine Herkunft. Die Familie sorgt für es, sie nährt und erzieht es zur Selbständigkeit. Diese Fürsorge kommt dem Einzelnen um seiner selbst willen zu, denn die Mitglieder der Familie, allen voran die Eltern, machen das für andere Gute zu ihrem eigenen Guten. Personale Würde und Solidarität sind hierin gleichermaßen vorgebildet. Für ihr Funktionieren ist die Familie auf die Einhaltung ihrer Reziprozitätsregeln angewiesen. Sie folgen einer eigenen Logik der Gabe, denn gefordert ist in der Familie die Ausübung gerechter Großzügigkeit. Es wird mitunter mehr gegeben als man erhalten hat und man nimmt von den einen und ist aufgefordert, den anderen zu geben. Trotz dieser doppelten Asymmetrie ist das Geben hier eine Forderung der Gerechtigkeit, denn es wird dem anderen das gegeben, wessen er zu seiner Selbstentfaltung notwendig bedarf. Die Gerechtigkeit

²⁹ Ebd., § 6.

³⁰ Ebd., § 7.

³¹ Zum Begriff der Idee bei Kant und Hegel vgl. zusammenfassend Angelica Nuzzo: „Idee“ bei Kant und Hegel, in: C. Fricke (Hg.) *Das Recht der Vernunft*, Stuttgart 1995, 81 – 120.

³² Diesen Ausgangspunkt nahm noch die vorkritische Aufklärungsphilosophie Christian Wolffs, vgl. dazu Michael Spieker: „Wohlbegründete Wohlfahrt. Zur Philosophie des Sozialstaates“.

ist in der Familie nicht durch rechtlichen Zwang bewehrt, sondern natürlich, im verbindenden Gefühl, und moralisch abgesichert.

Die Entfaltung seiner selbst führt das Individuum jedoch über die Herkunftsfamilie hinaus. Schließlich ist auch die Leistungsfähigkeit der Familie begrenzt. Die zweite Natur des Individuums wird die „bürgerliche Gesellschaft“. Nicht mehr die natürliche Verbundenheit einer Gemeinschaft, sondern die Willensentfaltung einzelner, interessengeleiteter Individuen prägt die Ordnung dieser Sphäre: „In der bürgerlichen Gesellschaft ist jeder sich selbst Zweck, alles andere ist ihm nichts.“³³ Freilich wird sogleich klar, daß keiner seinen Zweck erreicht, wenn ihm nicht von dritter Seite her zugearbeitet wird. So spielt die Allgemeinheit wieder in den Bereich des Privaten hinein und „begründet ein System allseitiger Abhängigkeit“.³⁴ Der Schritt aus der Familie in die Gesellschaft ist für jedermann notwendig, so sehr, daß auch die Familie nur mehr in der Gesellschaft besteht. Als bürgerliche Gesellschaft kennt sie aber keine bewusste, allgemeine Ordnung, sondern nur den aus den vielen vermeintlichen Einzelwillen sich ergebenden Zusammenhang. Er ist nur äußerlich und damit naturhaft. In Hegels Worten ist dies der „äußere Staat, – Not- und Verstandesstaat“.

Was schon im Familienleben zum Ausdruck kommt, gilt auch in der zweiten Natur weiter: Keiner kann alleine sein. Seinen Selbsterhalt findet ein jeder nur dadurch, daß er seine Arbeitskraft zu Markte trägt. Damit wird „die Subsistenz“ aber abhängig vom Zufall, denn die persönliche Arbeitskraft hängt ab von Geschicklichkeit, Gesundheit, Kapital und nicht zuletzt von der Nachfrage. Die Familie kann hier keine Sicherheit mehr bieten, der Einzelne ist zum Kind der Gesellschaft geworden.³⁵ Damit tritt aber die Gesellschaft auch an die Stelle der Familie.

Was Kant strikt trennte, innerliche Tugendmoral und äußerliches, erzwingbares Recht, ist damit wohl weiterhin zu unterscheiden, aber nicht mehr zu trennen. In der Familie herrscht ja kein äußeres Rechtsverhältnis zueinander, vielmehr ist ihre innere Ordnung eine moralische. Wenn nun die Gesellschaft die Stellung der Familie übernimmt, so erbt sie auch die moralische Aufgabe der Familie. Das wird auch in der Aufgabenbeschreibung deutlich, die Hegel von der Gesellschaft gibt. Sie hat die Funktion des Erziehers (Rph §239) und des Ernährers (Rph §242). Damit faßt Hegel ein grundlegendes Dilemma des Sozialstaats: Weil er das Individuum unabhängig von seiner Familie schützt und stützt und zwar idealerweise in rechtsförmiger Weise, ist er der Moral der kleinen Gruppe enthoben. Er wirkt auf ethische Neutralität hin, beziehungsweise er ist in seiner rechtsbasierten Organisation gesellschaftlicher Solidarität ethisch möglichst anspruchslos. Doch zugleich wirkt der Staat dadurch erzieherisch und er ist in seiner ethischen Neutralität in besonderer Weise auf das Ethos der *citoyens* angewiesen, denn sie müssen das Allgemeine als ihr eigenes anerkennen.

³³ G.W.F. Hegel: *Grundlinien* § 182 Zusatz.

³⁴ Ebd., § 183.

³⁵ Ebd., § 238.

Durch die Zufälligkeit hinsichtlich der Nachfrage und die notwendig eintretenden konjunkturellen Schwankungen produziert die bürgerliche Gesellschaft Armut und Reichtum zugleich. Die Freisetzung der Individuen von ständischen Regelungen führt zudem zu einem Anwachsen der Bevölkerung, insbesondere derer, die unter dem Existenzminimum leben müssen. Die Gesellschaft, die eigentlich von sich her nur den Rahmen der Eigentumsentfaltung bieten wollte, wird dadurch zum Adressaten von Ansprüchen ihrer Mitglieder, und solche sind alle, die in ihr leben. Zur ungestörten Sicherheit von Eigentum und Person tritt der Anspruch auf die Sicherheit der Existenz hinzu. Hegel spricht sogar vom Wohl des Einzelnen, das nun ein Recht geworden sei: „Das in der Besonderheit wirkliche Recht enthält aber sowohl, daß die Zufälligkeiten gegen den einen und den anderen Zweck aufgehoben seien und die ungestörte Sicherheit der Person und des Eigentums bewirkt [sei], als daß die Sicherung der Subsistenz und des Wohls der Einzelnen, – daß das besondere Wohl als Recht behandelt und verwirklicht sei.“³⁶

Die Möglichkeit der Freiheit verlangt danach, für jedermann zur Wirklichkeit zu werden. Dieser Schritt Hegels ist neu und aus der Sicht des (Kantischen) Liberalismus unerhört beziehungsweise stark despotieverdächtig. Schließlich bleibt es auch bei Hegel dabei, daß das besondere Wohl vielfältig und nur individuell bestimmbar ist, während das Recht allgemein ist. Entgegen der Hegel oftmals nachgesagten mangelnden Anerkennung für das Subjektive, sieht er in der eigenständigen Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft die Besonderheit zu ihrem Recht kommen. Doch versteht er das Recht eben nicht lediglich als objektives, sondern ebenso als subjektives Anspruchsrecht. Beide sind wechselseitig miteinander verbunden. Es ist das Feld der Arbeit, das diese Verbindung offen legt und den Charakter des Sozialstaats nach Hegel deutlich macht.

Die Arbeit dient zum einen dem Erwerb des Lebensunterhalts und ist insofern ein äußerer Zwang, zum anderen ist sie aber auch Ausdruck der schöpferischen Eigenständigkeit und insofern ein Instrument der Selbstdarstellung. Die bürgerliche Gesellschaft bringt nun das Paradoxon mit sich, im Namen der besonderen Freiheit eben diese Selbstdarstellung für weite Teile der Bevölkerung zu verunmöglichen. Sie zwingt dazu, zum Lebensunterhalt zu arbeiten und bietet doch nie genügend Arbeitsmöglichkeiten, daß ein jeder seinen Unterhalt verdienen kann. Den Unterhalt ohne Arbeit zu gewähren, verstößt gegen den Anspruch auf Selbstdarstellung und öffentliche Arbeitsbeschaffung würde durch Überproduktion nur weitere Arbeitsplätze vernichten. Darin sieht Hegel die Tragik der bürgerlichen Gesellschaft begründet: „Es kommt hierin zum Vorschein, daß bei dem Übermaß des Reichtums die bürgerliche Gesellschaft nicht reich genug ist, [...] dem Übermaße der Armut und der Erzeugung des Pöbels zu steuern.“³⁷

Einen anderen Weg als die gemeinschaftliche Vor- und Fürsorge für Arme kann es aber dennoch nicht geben. Im Recht des Individuums liegt es begründet, daß

³⁶ Ebd., § 230.

³⁷ Ebd., § 245.

diese Sorge öffentlich institutionalisiert sein muß, denn der privaten Wohltätigkeit eignet immer das Moment der Zufälligkeit.³⁸ Ein zufällig gewährleistetes Recht wäre aber keines. Daher drängt die Logik des Rechts auf die Etablierung einer dritten Sphäre, in der die Darstellung der sozial vermittelten individuellen Freiheit allererst möglich ist. Der Staat als „Wirklichkeit der sittlichen Idee“³⁹ nimmt sich der Ordnung des Sozialen an und zwar im Dienste der Freiheit, nicht im Ausgang eines vorherbestimmten Bildes der Vollkommenheit. Weder die bürgerliche Gesellschaft noch die Korporationen, die Hegel erwähnt, leisten diese Realisierung. Dafür muß nach Hegel der Staat eintreten.

Wo der Staat Ausdruck einer Idee ist, wird er nicht zu einer Utopie, sein Ort ist vielmehr das Hier und Jetzt. In der Gegenwart des Einzelnen muß er sich darin erweisen, ihn zu schützen und zu fördern. Er muß ihr Recht als Personen wahren „und dann ihr Wohl, das zunächst jeder für sich besorgt, das aber schlechthin eine allgemeine Seite hat, [...] befördern, die Familie [...] schützen und die bürgerliche Gesellschaft [...] leiten.“⁴⁰ Nicht Fördern und Fordern ist Sache des Staats, sondern Fördern und Schützen. Im ersten Fall setzte allein der Staat den Maßstab seines Handelns. Im zweiten Handlungsmodell herrscht eine wechselseitige Beziehung, in der einerseits das Allgemeine bestimmend ist und andererseits der einzelne in seiner Eigenbestimmtheit anerkannt wird. Die Begründung des Staats ist konsequent und diese Begründung des Staats bleibt stets transparent, indem der Wille des Einzelnen auch in dessen Ohnmacht innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft noch für die Lösung aus deren Pathologie maßgeblich bleibt.

Für Hegel bewährt sich darin die Wahrheit des Staats. Von Wahrheit kann da die Rede sein, wo etwas mit sich selbst in Übereinstimmung ist und nicht mehr auf undurchschaute Voraussetzungen beruht beziehungsweise wo etwas die Bedingung seiner Möglichkeit wahr und nicht zerstört. Der Staat, der in präventiver Sorge die Freiheit seiner Bürger fördert und achtet, ermöglicht diejenige Freiheit, deren Wirklichkeit er selbst ist: die Freiheit jedes Einzelnen. Das geschieht nicht durch Zufall, sondern nur aufgrund der Einsicht in die soziale Vermittlung von Freiheit. Der Staat, der in dieser Weise auf einer Einsicht beruht, kann vernünftig genannt werden. Er nimmt nicht die Natur hin, wie sie ist, sondern er verwirklicht den Begriff menschlicher Freiheit.⁴¹ Tritt der Staat dagegen nicht als schützender sondern als fordernder auf, da wird er zu einem abstrakten Allgemeinen. Ein solches wäre sicher nicht von langer Dauer und es ist in jedem Fall kein Ausdruck von Freiheit.

Auch wo das Wort vom Sozialstaat noch nicht erwähnt wird, ist sein Begriff doch schon präsent. Das Bewußtsein des spezifischen Allgemeinen, das der Staat ist, nicht als Gegenüber von Untertanen oder als äußere Klammer von Rechtsperso-

³⁸ Ebd., § 242.

³⁹ Ebd., § 257.

⁴⁰ G.W.F. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), in: G.W.F. Hegel 1999, Bd. 6, hier § 537.

⁴¹ G.W.F. Hegel: *Grundlinien* § 49 Anmerkung.

nen, sondern als Ausdruck und Bedingung individueller Freiheit informiert diesen Begriff substantiell. Dies erlaubte es in der Folgezeit Lorenz von Stein den „sozialen Staat“ weiter zu beschreiben, dessen Aufgabe die sozialen Realisierungsbedingungen der Freiheit sind. Die hier konzipierte Einheit von Recht und Ethos trägt auch die noch fortzusetzende schrittweise Realisierung der sozialen Rechte in der Entwicklung des Sozialstaats.

Bibliographie

- Avineri, Shlomo: *Hegels Theorie des modernen Staates*, übers. von R. Wiggershaus, Frankfurt/M. 1976.
- Forsthoff, Ernst: *Rechtsstaatlichkeit und Sozialstaatlichkeit*, Darmstadt 1968.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Hauptwerke in sechs Bänden*, Sonderausg., Darmstadt 1999 [seitenidentisch mit den Texten der *Gesammelten Werke*, hg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1952 ff.].
- Honneth, Axel: *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reakualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart 2001.
- Kant, Immanuel: *Werke in sechs Bänden*, hg. von W. Weischedel, Darmstadt 1956.
- Kaufman, Alexander: *Welfare in the Kantian State*, Oxford 1999.
- Kersting, Wolfgang: *Theorien der sozialen Gerechtigkeit*, Stuttgart 2000.
- Krijnen, Christian: „Das Soziale bei Hegel. Eine Konstruktion in Auseinandersetzung mit der kantianisierenden Transzendentalphilosophie“, in: C. Krijnen und K. W. Zeidler (Hg.): *Gegenstandsbestimmung und Selbstgestaltung. Transzendentalphilosophie im Anschluss an Werner Flach*, 2011, 189 – 226.
- (Hg.): *Recognition – German Idealism as an Ongoing Challenge*, Leiden 2014.
- Maier, Hans: *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre (Gesammelte Schriften; Bd. 4)*, München 2009.
- Nuzzo, Angelica: „Idee“ bei Kant und Hegel, in: C. Fricke (Hg.): *Das Recht der Vernunft*, Stuttgart 1995, 81 – 120.
- Picht, Georg: *Kants Religionsphilosophie*, 2. Aufl., Stuttgart 1990.
- Prauss, Gerold: *Moral und Recht im Staat nach Kant und Hegel*, Freiburg/München 2008.
- Spieker, Michael: „Wohlbegründete Wohlfahrt. Zur Philosophie des Sozialstaates“, in: M. Spieker (Hg.): *Der Sozialstaat. Fundamente und Reformdiskurse*, Baden-Baden 2012, 17 – 38.

Metaphysik der Sitten und objektiver Geist

Spekulative und praktische Weiterentwicklung des Freiheitsbegriffs

Christian Hofmann

Die Beantwortung der Frage, inwiefern man Kants und Hegels Philosophien als „metaphysisch“ bezeichnen kann, hängt v.a. vom jeweils verwendeten Metaphysikbegriff ab. Versteht man den Begriff in einem traditionellen und „unkritischen“ Sinne, so handelt es sich weder bei Kant noch bei Hegel um „Metaphysik“. Kant wendet sich strikt gegen ein theoretisches Denken, das meint, alleine durch reine Vernunft zu objektiver Erkenntnis gelangen zu können, und grenzt die Reichweite der letzteren auf den Bereich möglicher Erfahrung ein. Hegel geht dann zwar über die Kantischen Erkenntnisgrenzen zu einer Philosophie des Absoluten hinaus, doch auch er fällt dabei keineswegs in eine naive Ontologie oder überhaupt hinter den Standpunkt der Kantischen Kritik zurück, sondern distanziert sich explizit von der vorkantischen „Metaphysik“, wie sie wohl v.a. durch den neuzeitlichen Rationalismus von Descartes bis Christian Wolff vertreten wurde¹. In diesem Sinne kann man dann für Hegel etwa von einem „nichtmetaphysischen“ spekulativen „Idealismus“ sprechen².

Jedoch gibt es auch einen kritischen Begriff von „Metaphysik“, unter den dann nicht nur Hegel³, sondern auch Kant fällt, der diesen Begriff in diesem Sinne

¹ Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), in: ders.: *Gesammelte Werke*, hg. v. d. Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968 ff. Im Folgenden GW, mit Angabe des Bandes und der Seiten- bzw. Paragraphenzahl, hier: GW XX. In §§ 26–36 wird die („unbefangene“) „Metaphysik“ unter dem Titel der „Erste[n] Stellung des Gedankens zur Objectivität“ behandelt (in der „Inhalts-Anzeige“ ist diesem Titel explizit der Zusatz „Metaphysik“ beigefügt – vgl. ebd., 33, 583); in § 27 findet sich der Hinweis auf „die vormalige Metaphysik, wie sie vor der Kantischen Philosophie bei uns beschaffen war“ und die eine „bloße Verstandes-Ansicht der Vernunftgegenstände“ bedeute; in § 76 werden als Vertreter dieser „unbefangene[n] Metaphysik“ Descartes und Spinoza erwähnt.

Vgl. auch ders.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* III, in: ders.: *Werke in zwanzig Bänden*, hg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Frankfurt a.M. 1969 ff. Im Folgenden *Werke*, mit Angabe des Bandes und der Seiten- bzw. Paragraphenzahl, hier *Werke* 20, 122–266 (die Philosophie von Descartes bis Wolff wird hier unter dem Titel einer „Periode der Metaphysik“ abgehandelt).

² Vgl. Robert B. Pippin: *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge/New York 1989, 6.

³ Auch Pippin scheint Hegel mittlerweile wohl in diesem Sinne zu lesen, wie einige seiner Vorträge und Aufsätze aus den letzten Jahren zeigen; so kritisiert er z.B. Axel Honneth dafür, in seiner Anknüpfung an Hegels Rechtsphilosophie (mit der Pippin ansonsten sympa-

schließlich auch selbst verwendet – etwa wenn er von *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* spricht. Insbesondere in Kants *praktischer Philosophie* aber ist der Metaphysik-Begriff prominent, so prominent sogar, daß er freilich in den Titeln von zweien seiner wichtigsten Schriften vorkommt: in denen der *Metaphysik der Sitten* und der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. „Metaphysik“ meint in diesem Zusammenhang ein nicht empirisch, vielmehr rein aus der Vernunft, d.h. *spekulativ* begründetes Denken, das seinen Ausgangspunkt in einer Vernunftidee hat, hier in jener der Freiheit.

Die Idee der Freiheit stellt den Ausgangspunkt von Kants praktischer Philosophie überhaupt dar, da wir uns in dieser als Wesen betrachten, die sich aus einem praktischen Selbstverhältnis heraus bestimmen. Für das praktische Selbstbewußtsein ist Freiheit in diesem Sinne als Tatsache aufzunehmen, und die leitende Frage der praktischen Philosophie Kants ist die, wie wir uns selbst so bestimmen können, daß wir dieser Freiheit als Vernunftwesen gerecht werden. Diese Frage führt in der Moralphilosophie auf den kategorischen Imperativ und das Prinzip der Autonomie, in der Rechtsphilosophie auf die Rechtsidee, wobei es sich in beiden Fällen eben nicht um empirische, sondern um *apriorische* Prinzipien handelt. *Die Metaphysik der Sitten* ist aus eben diesem Grunde eine „Metaphysik“, da sie aus reiner praktischer Vernunft heraus begründet ist. Das Subjekt ist nur dann autonom, wenn es sich in seinem Handeln in Übereinstimmung mit der praktischen Vernunft durch universalisierbare Maximen bestimmt. Alle bloß empirischen Beweggründe müssen sich der Prüfungsinstanz der Vernunft bedingungslos unterordnen. Im Falle des Rechts führt die apriorische Idee zwar notwendig auf die Empirie, nämlich auf ihre Realisierung im positiven Recht, dennoch ist auch dieser Übergriff aus dem Intelligiblen heraus begründet: die Rechtsidee ist apriorische Synthesis.

In diesem Sinne kann man Kants Freiheitsbegriff, freilich nicht in einem „unkritischen“ Sinne, als „metaphysisch“ bezeichnen. Dabei bleibt die Kantische Philosophie insgesamt durch einen unauflöselichen Dualismus geprägt, indem für sie die strikte Trennung von theoretischer und praktischer Vernunft sowie der noumenalen von der phänomenalen Sphäre konstitutiv ist: Die apriorischen Prinzipien der Moral und des Rechts sollen dabei das Leben empirischer Individuen bestimmen. Wie das jedoch möglich ist, wird von Kant noch nicht zufriedenstellend gezeigt. In der Moral bleibt es bei einem „Sollen“; und auch die Rechtslehre führt zwar aus, daß sich das Vernunftrecht im positiven Staatsrecht konkretisieren muß, sie kann jedoch noch nicht die sittlichen Bedingungen angeben, unter denen dies möglich ist.

Hegel entwickelt dann den Freiheitsbegriff weiter: Er knüpft an die Kantische „Metaphysik“ an⁴, restringiert sie aber nicht auf den apriorischen Bereich, sondern

thisiert) von Hegels Logik zu abstrahieren, die Pippin ausdrücklich auch als „Metaphysik“ bezeichnet; vgl. R. Pippin: „Reconstructivism: On Honneth’s Hegelianism“, in: *Philosophy & Social Criticism* 40 (2014), Heft 8, 725–741.

⁴ Ludwig Siep spricht (in einem gleichnamigen Aufsatz) sogar von „Hegels Metaphysik der Sitten“, in: Dieter Henrich/Rolf-Peter Horstmann (Hg.): *Metaphysik nach Kant?*, Stuttgart 1988, 263–274.

läßt sie auch auf die empirische Welt übergreifen und mit dieser vermitteln, so daß eine „*autonomia phaenomenon*“⁵ möglich wird. Möglich ist dies durch die spekulative Logik, in der der Begriff als sich selbst in der Objektivität realisierend gedacht wird, und durch eine Philosophie des Geistes, in der sich die logische Struktur innerhalb der menschlichen Welt entfaltet. Hegels praktische und theoretische Philosophie sind hier freilich eng miteinander verknüpft. Und indem das Denken selbst von Hegel als selbstreflexiv-subjektive „Thätigkeit“ betrachtet wird, kann und muß auch dieses sich in letzter Instanz als *frei* bestimmen (GW XX, §§ 19–23) – Freiheit ist die Grundlage gerade auch von Hegels spekulativer Logik und somit das Kernstück seiner Philosophie. Diese Freiheit begründet aber zunächst Kant, auf dessen Konzeption Hegel schließlich aufbaut⁶.

I. Metaphysik und Freiheit bei Kant

Kants „Metaphysik“-Begriff ist nun vor dem Hintergrund der transzendentalphilosophischen Erkenntniskritik zu verstehen. Objektive Erkenntnis muß an Gegenstände möglicher Erfahrung gebunden sein, während sich Metaphysik in theoretischer Hinsicht gerade auf solche Gegenstände bezieht, die über den Bereich möglicher Erfahrung hinausweisen. Daß die Vernunft solche metaphysischen „Gegenstände“ kennt, liegt in ihrem Wesen notwendig begründet: da sie eine „Naturanlage“ darstellt, ist („irgend eine“) Metaphysik in der menschlichen Vernunft „zu aller Zeit gewesen und wird auch immer darin bleiben“⁷. Metaphysik bleibt deshalb „eine der menschlichen Vernunft unentbehrliche Wissenschaft“, deren „Wurzel nicht aus[zu]rotten“ ist (AA III, 42 [B 24]). Nun gilt es für Kant aber, Metaphysik *kritisch* zu betrachten: als Wissenschaft ist sie für Kant nur als Transzendentalphilosophie möglich, und insofern nicht in einem transzendenten, sondern nur in einem *immanenten* Sinne, d.h. nicht als Ausgriff des Denkens auf Gegenstände, die über den Bereich möglicher Erfahrung hinausweisen, sondern als ein Denken, das sich auf seine eigenen Kategorien bezieht. „Metaphysik“ ist dann „nichts als das Inventarium aller unserer Besitze durch reine Vernunft, systematisch geordnet“ (AA IV, 13 [A XX]).

Zu diesem „Inventarium“ gehört auch die „notwendige[] Vernunftidee des Unbedingten“ (AA III, 14 [B XXI], Fn.), als eines Grenz- und Totalitätsbegriffs, der eine gegebene Reihe von Verstandeserkenntnissen zu einem Ganzen, zu einer sy-

⁵ Vgl. Thomas S. Hoffmann: „Praktische Philosophie als integratives Denken. Grundlagen und aktuelle Herausforderungen mit besonderer Rücksicht auf die Bioethik“, in: Ante Čović/ders. (Hg.): *Integrative Bioethik*, Sankt Augustin 2007, 18.

⁶ Eine ausführlichere Betrachtung dieser Zusammenhänge müsste freilich auch auf Fichte und dessen Ausgang vom Primat der praktischen Vernunft eingehen; aus Platzgründen beschränke ich mich hier auf Kant und Hegel.

⁷ Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, hg. v. d. Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 ff. Im folgenden AA, mit Angabe des Bandes und der Seitenzahl, hier AA III, 41 (B 21).

stematischen *Einheit* ordnet, jedoch selbst als Unbedingtes nicht empirisch sein kann. Diese Einheit vollendet sich in den reinen (und deshalb „metaphysischen“) Vernunftbegriffen wie „Seele“, „Welt“ oder „Gott“, bei denen es sich Kant zufolge um bloße „Ideen“ handelt, denen kein Gegenstand der Erfahrung entspricht (AA III, 254 [B 384]) und denen deshalb im theoretischen Sinne nur eine regulative Funktion zukommen kann.

In *praktischer* Hinsicht gibt es aber eine Vernunftidee, die zugleich Gegenstand der Erfahrung ist und somit „objektive Realität“ besitzt, nämlich die Idee der *Freiheit*. Auch wenn sie auf empirischem Wege nicht beweisbar ist, so widerstreitet der Begriff einer transzendentalen Freiheit der Empirie jedoch auch nicht und ist also theoretisch gesehen zumindest möglich⁸. Für Kants *praktische* Philosophie ist sie jedoch nicht bloß möglich, sondern sogar der notwendige Ausgangspunkt, da wir uns in dieser als Wesen betrachten, die sich aus einem praktischen Selbstverhältnis heraus bestimmen. Der Mensch ist nicht bloß ein empirischer Gegenstand der theoretischen Vernunft, sondern er ist sich in praktischer Hinsicht auch in noumenaler Weise „gegeben“ – und er ist dazu aufgefordert, das in seiner Verfaßtheit als *homo noumenon* gründende Sittengesetz und deshalb seine Autonomie in der Praxis zu aktualisieren. Indem Kants praktische Philosophie nun ganz auf dem Freiheitsbegriff gründet, wird sie zu einer *Metaphysik der Sitten* entfaltet.

II. Kants Konzeption einer „Metaphysik der Sitten“

Von einer „Metaphysik der Sitten“ spricht Kant eben schon in den eingangs genannten Titeln von zweien seiner drei wichtigsten Schriften zur praktischen Philosophie: Der Ausgangspunkt der transzendentalen Freiheit gilt aber freilich auch für die *Kritik der praktischen Vernunft*, in deren Einleitung es am Ende heißt: „Das Gesetz der Causalität aus Freiheit, d.i. irgend ein reiner praktischer Grundsatz, macht hier unvermeidlich den Anfang und bestimmt die Gegenstände, worauf er allein bezogen werden kann“ (AA V, 16).

Es ist die praktische Vernunft, welche selbst die Realisierung der Freiheit als Autonomie fordert, weshalb der freie Wille die Voraussetzung der Ethik darstellt (AA IV, 446 ff.). Sie fordert den freien Willen, der seine Handlungsmaximen am kategorischen Imperativ prüft, der sich in rationaler Weise „aus Pflicht“ (und nicht bloß aus Neigung oder dem Verlangen nach Glückseligkeit heraus) bestimmt.

Mit der *Metaphysik der Sitten* ist nun zugleich ein systematischer Anspruch verbunden, die „Sitten“ als ein System reiner praktischer Vernunft zu deduzieren. In dieser Hinsicht differenziert Kant grundlegend zwischen innerer und äußerer Freiheit, den Gegenstandsbereichen der Ethik und der Rechtsphilosophie. Die Ethik oder „Tugendlehre“ geht dabei vom Pflichtbegriff aus, vom „Selbstzwang“ zu einer vernünftigen inneren Willensbestimmung (AA VI, 379 f.); sodann erörtert sie die verschiedenen Pflichten in ihrer systematischen Einteilung als Rechts- und Tugend-

⁸ Vgl. I. Kant: AA III, 366–377 (B566–586); AA V, 3–8.

pflichten sowie als Pflichten gegen sich selbst und gegen andere. Die „Rechtslehre“ hingegen erörtert die Bedingungen einer Aufrechterhaltung von Freiheit unter äußeren, also empirischen Verhältnissen, unter denen die Subjekte in ihren aufeinander bezogenen Handlungen und Ansprüchen miteinander vermittelt werden müssen.

Im Ausgang alleine von der praktischen Vernunft ist es Kant dabei möglich, über eine bloß deskriptive oder positivistische Begründung von Ethik und Recht hinauszugehen; er kann der Sache nach an die traditionellen metaphysischen Ansätze (etwa des Naturrechts) anschließen, gibt diesen aber eine völlig neue Basis, da er sich alleine auf die praktische Vernunft beruft und nicht auf eine dieser äußerliche, bloß objektive Instanz. Die *Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre* leisten dann eine systematische Entfaltung der Rechtsidee: von der Erörterung des Rechtsbegriffs als solchem über das als apriorische Synthesis gedachte intelligible Besitzverhältnis zu den Einzelheiten des Privatrechts; und da das Privatrecht erst in einem staatlichen Rahmen garantiert wird, muß dann zum öffentlichen Recht übergegangen werden, das sich schließlich in die Ebenen des Staats-, Völker- und Weltbürgerrechts gliedert.

III. Die Vernunftidee des Staates bei Kant

Diese apriorische Entfaltung der Rechtsidee führt so auf den „Staat in der Idee“ (AA VI, 313), der als Rechtsstaat auf der legislativen Grundlage des „vereinigten Willen des Volkes“ (AA VI, 313) konzipiert ist. Er ist hierbei als ein Postulat praktischer Vernunft und in der Idee der Freiheit (AA VI, 221 ff.) begründet: Diese fordert unter äußeren Bedingungen, daß „die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann“ (AA VI, 230). Sie enthält die Nötigung, in einen gemeinsamen, staatlich garantierten Rechtszustand überzugehen, denn erst in einer auch zwangsbewehrten Rechtsordnung kann das Zusammenleben der Individuen garantiert werden, wobei diese in ihrer jeweiligen Willkürfreiheit soweit wie nötig (aber auch so wenig wie möglich) einzuschränken sind. Jene Zwangsbefugnis des Rechts darf dabei nicht selbst auf einer willkürlich-despotischen Gewalt gegründet sein, sondern nur auf einer allgemeinen Gesetzgebung (AA VI, 232), die Kant im republikanisch verfaßten Staat realisiert sieht. Erst hier handelt es sich dann um einen dem Naturzustand entgegengesetzten wahrhaft „bürgerlichen“ Zustand (*status civilis*), der nicht schon mit einer bloß zufälligen Weise der Vergesellschaftung erreicht ist (AA VI, 306). Vermittelt ist dieser Übergang durch Kants Theorie des Besitzes: um diesen zu sichern, reicht nicht die bloß physisch-empirische Besitzung, Bezeichnung und Verteidigung desselben gegen andere aus, sondern Besitz muß selbst intelligibel und als solcher allgemein anerkannt werden (AA VI, 252–257). „Recht“ ist deshalb kein empirischer, sondern ein „reiner praktischer Vernunftbegriff“ (AA VI, 249), der sich erst in einer allgemeinen Rechtsordnung realisiert. Kants Lehre vom „Privatrecht“ führt so auf „das Postulat des öffentlichen Rechts“ (AA VI, 307), welches sich in einem „bürgerlichen Zustand“ realisiert, der eine Ordnung nach allgemeinen und gleichen Gesetzen etabliert und selbst auf dem „collectiv allgemeine[n]“

Willen der Bürger gründet (AA VI, 256). Die Rousseausche *volonté générale* wird dabei von Kant rechtlich transformiert: die demokratische Gesetzgebung ist „durch die normativ vorgeordnete Privatrechtsverfassung begrenzt“⁹.

Das öffentliche Recht des Staates nennt Kant „ein System von Gesetzen für ein Volk“ (AA VI, 311) und den Staat eine „Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen“ (AA VI, 313). Der Staat markiert ein begrenztes Territorium auf der Erdoberfläche, wobei er auf diesem Territorium seine Souveränität nach außen gegen andere Staaten verteidigt. Seine *innere* Souveränität gründet aber auf seiner Rechtllichkeit.

Kant entwickelt nun den „Staat in der Idee“, d.h. als Vernunftbegriff: aus diesem folgen nach Kant notwendig die drei Gewalten der Legislative, Exekutive und Judikative, die bei ihm „gleich den drei Sätzen in einem praktischen Vernunftschluß“ gefaßt werden (ebd.). Hierbei könne „[d]ie gesetzgebende Gewalt [...] nur dem vereinigten Willen des Volkes zukommen“ – es sind „[d]ie zur Gesetzgebung vereinigten Glieder“ des Staates, die „Staatsbürger“, die als Freie und Gleiche zusammen die Souveränität bilden (AA VI, 313 f.). Die Konstitution der legislativen Gewalt denkt Kant dabei noch vertragstheoretisch als durch einen „ursprüngliche[n] Contract“ gebildet, nach dem die Individuen ihre uneingeschränkte Willkürfreiheit wechselseitig aufgeben, um gemeinsam eine bürgerliche Freiheit zu begründen (AA VI, 315 f.). Die Gewaltenteilung ist dabei ein notwendiges Moment der Idee des Staates – erst durch diese Gliederung erlangt der Staat seine innere „Autonomie“ (AA VI, 318), erst durch sie herrscht nicht die partikulare Willkür, sondern die allgemeine Vernunft, die republikanische Staatsverfassung auf der Grundlage von Volkssouveränität.

Kants Ansatz bleibt jedoch dualistisch: so entwirft er die Vernunftidee eines Staates, die *res publica noumenon*, jedoch steht diese als eine apriorische Konzeption der empirischen Realität noch unvermittelt gegenüber, die ideale Republik wird der Empirie nur erst entgegengestellt. Die bestehenden staatsrechtlichen Ordnungen sollen sich im geschichtlichen Prozeß durch schrittweise Reformen diesem Ideal annähern, jedoch kommt dabei noch nicht in den Blick, wie diese Vermittlung möglich wird und wie bereits im Hier und Jetzt der empirischen und sozialen Welt Freiheit praktisch verwirklicht werden kann. Ebenso verbleibt die Moralität noch ganz auf der Stufe eines Sollens, ohne daß hier auch schon die Realisierung des Handelns selbst in den Blick geriete. Eine weitere Entfaltung zu einem realisierten Freiheitsbegriff steht also noch aus. Die Aufhebung dieser Dualismen gelingt dann Hegel.

IV. „Metaphysik“, Logik und Geist bei Hegel

Hegel geht nun in mehrfacher Hinsicht über Kant hinaus. Insbesondere überwindet er den dualistischen Grundzug von Kants Philosophie – nicht nur, aber

⁹ Wolfgang Kersting: *Kant über Recht*, Paderborn 2004, 96.

auch, im Hinblick auf den praktischen Freiheitsbegriff. So überwindet er den Dualismus von innerlich-moralischer und äußerlich-rechtlicher Freiheit zu der beide Dimensionen umfassenden Ebene der „Sittlichkeit“ – wobei alle drei Ebenen in seiner Philosophie des objektiven Geistes als eine sich dialektisch entfaltende Einheit zu begreifen sind. Doch noch in viel grundlegenderer Weise überwindet Hegel den Dualismus des Apriorischen und des Empirischen:

In der von der spekulativen Logik ausgehenden Philosophie ist die Freiheit in das Denken selbst eingezogen, das sich letztlich als freies Tätigsein realisiert (GW XX, §§ 19–23). Indem Hegels Logik den Empirismus des Verstandes von vornherein in der Totalität des spekulativen Vernunftbegriffs überwindet, der in der absoluten Idee mündet und dabei zugleich als Realisierung von Freiheit gedacht ist, kann man Hegels Philosophie in dem eingangs genannten Sinne auch als „metaphysisch“ verstehen – es handelt sich um „Metaphysik“ hier freilich nicht in einem „schlechten“ („transzendenten“), sondern in einem an Kants Transzendentalphilosophie anschließenden Sinne, d.h. in immanenter Begründung aus den Denkbestimmungen selbst. Deshalb kann Hegel sagen, daß die „Metaphysik“ nun mit der *Logik* zusammenfällt: „Die Logik fällt [...] mit der Metaphysik zusammen, der Wissenschaft der Dinge in Gedanken gefaßt, welche dafür galten, die Wesenheiten der Dinge auszudrücken.“¹⁰

Jene Hegelsche „Metaphysik“ (wenn man sie denn so nennen will) ist nun eben eine dezidiert *nachkantische* – eine spekulative Philosophie, die auf das Ganze geht, dabei aber rein logisch konzipiert ist, und einem engeren (oder traditionellen) Metaphysik-Begriff deshalb gerade als „nichtmetaphysisch“ gelten muß. Dies impliziert, daß Hegel keineswegs vorgibt, eine „objektive Wirklichkeit“, wie sie unabhängig von uns wäre, zu erkennen, sondern vielmehr, daß „Wirklichkeit“ immer schon durch Denken vermittelt ist. Im Unterschied zur bloßen „Existenz“ ist „Wirklichkeit“ für Hegel immer schon begrifflich bestimmt (GW XX, § 6) – Wirklichkeit ist das Resultat der Selbstbestimmung des Begriffs. Deshalb geht es Hegel, wie auch Kant, nicht um angebliche „Grundbestimmungen der Dinge“ an sich selbst, sondern vielmehr um die „Denkbestimmungen“ (GW XX, § 28), durch welche die Dinge erst ihre Form erhalten und überhaupt erst zu „Dingen“ werden. Dementsprechend liegt seiner realphilosophischen Betrachtung eine logische Analyse der Denkstrukturen zugrunde; „Metaphysik“ ist in diesem Sinne das spekulative System der Denkbestimmungen, sie ist „der Umfang der allgemeinen Denk-

¹⁰ GW XX, § 24. Die mit der spekulativen Logik zusammenfallende „Metaphysik“ hat also die Stufe der „vormaligen“ („unbefangenen“) Metaphysik (vgl. ebd., § 26 f.) hinter sich gelassen, während sie selbst gleichsam die alleine dem kritischen und spekulativen Bewusstsein angemessene Form der Metaphysik darstellt.

Die weiteren Ausführungen in Abschnitt IV sind teilweise meiner Dissertation entnommen; vgl. Christian Hofmann: *Dialektik der Moderne. Globalisierung und Kultur aus Sicht der Philosophie Hegels und das Beispiel der Islamischen Revolution im Iran*, Würzburg 2014, 72 ff.

bestimmungen, gleichsam das diamantene Netz, in das wir allen Stoff bringen und dadurch erst verständlich machen.“¹¹

Man kann Hegels Logik dann im nachkantischen Sinne einer „transzendentallogischen Kategorientheorie“ verstehen¹², wobei sie jedoch auch noch über die transzendentalphilosophischen Dualismen hinausgeht und die logische Idee von vornherein als Einheit von Begriff und Wirklichkeit denkt. Hegel erhebt dabei den Anspruch, mittels seines Kategoriensystems das Ganze der Wirklichkeit zu denken – er geht also im Grunde von jener Kantischen „Idee“ aus, die eine „Vernunft-einheit“ meint, „von der der Verstand keinen Begriff hat“, und die für Kant als „absolutes Ganze[s]“ eben kein Gegenstand sinnlicher Anschauung sein kann, aber dennoch von der Vernunft notwendigerweise erzeugt wird (AA III, 253 [B 383]). Für Hegel hingegen ist diese Totalität kein bloßes Gedankending, das der empirischen Mannigfaltigkeit nur als regulatives Prinzip gegenüberstünde, sondern sie ist in ihrer konkreten Entfaltung – als „absolute Idee“ – die konkreteste Kategorie des Denkens, die zugleich das eigentlich „Wirkliche“ ist. Die absolute Idee wird dabei von Hegel selbst in der Form autonomer Subjektivität gefaßt, die sich in vernünftiger Weise selbst bestimmt und sich im Gange ihrer Entwicklung (im Sinne der Aristotelischen *energeia*) ihre Wirklichkeit selbst gibt.

Das Objekt des Denkens muß dabei nicht erst mit dem Denken selbst synthetisiert werden, sondern ersteres ist in seiner Einheit von vornherein durch das Denken vermittelt. Denn Hegel zufolge ist „Denken“ rudimentär schon in allen Bewußtseinsakten (wie Wahrnehmen und Anschauen) enthalten: „*nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu*“¹³. Schon sinnliche Wahrnehmung ist demnach geistig strukturiert, so daß hier (auf einer frühen Stufe) bereits „gedacht“ wird. Dabei existiert die „geistige Welt“ nicht bloß in unserem subjektiven Denken, sondern sie umfaßt eben auch „die sogenannte Außenwelt“¹⁴. Die Logik „entläßt“ sich hierbei in die Welt der Natur und des Geistes, sie greift auf diese über, um auch diese nach

¹¹ Werke 9, § 246 Zus., 20. Wenn man noch eine weitere Textstelle hinzunimmt, die sich nicht bloß in einem „Zusatz“, sondern auch in einer Nachschrift von Griesheims (zu Hegels Naturphilosophievorlesung von 1823/24) findet, läßt sich verstehen, dass die Formulierung vom „diamantene[n] Netz“ nicht schon die abstrakte Allgemeinheit der Verstandeserkenntnis meint. Zwar heißt es dort (GW XXIV.1, 491) auch: „Auffinden von Gründen, Ursache Wirkung pp alles dieß ist die Metaphysik in uns, denkender Instinkt oder instinktartiges Denken, absolute Macht in uns, deren Meister wir nur sind, wenn wir sie kennen und sie uns zum Gegenstande machen.“ Wahrlich „diamanten“ aber ist erst der spekulative Begriff: „Die philosophische Allgemeinheit ist eine andere, in sich selbst bestimmte, ununterbrochen identisch, in dieser *diamantenen Identität* [Hervorhebung von mir, C.H.] ist der Unterschied des Besonderen enthalten“ (ebd., 494; vgl. Werke 9, § 246 Zus., 21).

¹² Vgl. z.B. Guido Kreis: „Die Kritik der Gottesbeweise in der klassischen deutschen Philosophie“, in: Joachim Bromand/ders. (Hg.): *Gottesbeweise von Anselm bis Gödel*, Berlin 2011, 210–243, hier 225.

¹³ G.W.F. Hegel: GW XX, § 8 Anm. (Fettdruck im Original).

¹⁴ Vgl. G.W.F. Hegel: „Philosophie des Rechts. Nach dem Vortrage des Herrn Prof. Hegel im Winter 1824/25“, Nachschrift v. Karl Gustav Julius v. Griesheim, in: ders.: *Vorlesun-*

ihren eigenen Kategorien zu betrachten. Hierdurch wird eine „vernünftige“ Sicht auf die Welt möglich, die dann nicht mehr als bloß faktisches „Dasein“ zu verstehen ist, sondern als „Wirklichkeit“ im Hegelschen Sinne, d.h. als logisch durchdrungene und begriffene Realität. Hegels Ausgang von der spekulativen Logik und dem Geistbegriff erlaubt es ihm dann, die menschliche Welt als eine geistige Totalität zu denken und dabei die Strukturen zu entfalten, in denen der Mensch als freies Wesen bei sich selbst sein kann. Dies ist zwar in gewisser Weise auch bereits die Absicht Kants, jedoch bleibt letzterer noch in der Trennung des Apriorischen und Empirischen befangen, die Hegels spekulative Philosophie überwindet.

V. Hegels Philosophie des Geistes – spekulative und praktische Weiterentwicklung des Freiheitsbegriffs

In dieser Hinsicht läßt sich nun von einer „spekulativen Weiterentwicklung“ des Freiheitsbegriffs (im Verhältnis zu Kant) sprechen: Freiheit wird von Hegel selbst in die Logik integriert und durchdringt deren Strukturen schließlich ganz. Theorie und Praxis sind dabei letztlich untrennbar miteinander verbunden, da Denken einerseits selbst eine *Tätigkeit* ist und andererseits auch die Formen menschlichen Tätigseins überhaupt immer schon geistig vermittelt und reflektiert sind. Diese „spekulative Weiterentwicklung“ des Freiheitsbegriffs hat Hegel v.a. ab 1812 in der *Wissenschaft der Logik* begründet, und auch seine spätere praktische Philosophie, seine Theorie des objektiven Geistes, ist vor diesem Hintergrund konzipiert – nämlich als eine dialektische Entwicklung des Freiheitsbegriffs, der auf der Stufe der Sittlichkeit auf die soziale Welt und die in ihr verwirklichten Institutionen und Handlungsformen übergreift, wobei die sittliche Einheit dann begriffslogisch als konkrete Allgemeinheit zu entfalten ist.

Die *spekulative* und die *praktische* Weiterentwicklung des Freiheitsbegriffs gehören bei Hegel also zusammen. Auch wenn Hegels früher, in Jena (1801–07) konzipierte Geistbegriff noch nicht in derselben Weise „spekulativ“ ist, wie derjenige nach der Ausformulierung der *Wissenschaft der Logik*, und Hegel hier noch stärker das praktische Prinzip einer interpersonalen *Anerkennung* betont, sollte hieraus nicht (z.B. mit Theunissen oder Habermas) gefolgert werden, daß der spätere Hegel dieses Prinzip „verdrängt“ habe und demgegenüber primär auf den frühen Hegel zurückzugehen sei¹⁵. Auch für den späten Hegel bleibt jene praktische Dimension konstitutiv – zum einen, da er eben das spekulative Denken selbst als Tätigkeit betrachtet, zum anderen, da er immer auch die praktische Dimension des Geistes

gen über Rechtsphilosophie 1818–1831. Hg. v. Karl-Heinz Ilting, Stuttgart-Bad Cannstadt 1973/74, Bd. 4, 67–752, hier 106.

¹⁵ Vgl. Michael Theunissen: „Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts“, in: Dieter Henrich/Rolf-Peter Horstmann (Hg.): *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Stuttgart 1982, 317–381; Jürgen Habermas: „Hegels Begriff der Moderne“, in: ders.: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a.M. 1988, 34–58.

betont: Geist ist das, *wozu er sich macht*, er ist das Resultat seiner eigenen Selbstbestimmung. Die Aufforderung zur Selbsterkenntnis und Selbstrealisierung steht deshalb am Anfang von Hegels enzyklopädischer Philosophie des (subjektiven) Geistes (GW XX, §§ 377–384), wobei sich der Geist aus seiner anfänglichen Versenkung in die natürliche Substanz, aus seinem „Schlaf“ (GW XX, § 389), erst in einem langen Bildungsgang zu sich selbst hervorarbeiten muß. Zu dieser Entwicklung gehören als Momente sowohl der „theoretische“ als auch der „praktische Geist“ – und erst beide zusammen machen schließlich den „freien Geist“ aus (GW XX, §§ 440–482).

Die Entwicklung des Geistbegriffs muß deshalb immer auch in ihrer praktischen Dimension gedacht werden. Es ist auch in diesem Sinne, daß nicht einfach die „Sache der Logik“ über die menschlichen Individuen dominiert und diese quasi zu willenlosen „Akzidenzien“ herabsetzt, sondern es sind erst die Individuen, *durch* die und *für* die sich Geist realisiert. Geist ist dabei immer im Prozeß der Bildung zu verstehen, als Arbeit der Aneignung von Welt, der Verwirklichung von Freiheit, und als Beziehung zwischenmenschlicher Anerkennung. Der Entwicklung der logischen Idee entspricht so auf der geistigen Ebene die Arbeit des Geistes an seiner eigenen Realisierung, an der Bewusstwerdung und Konkretion seiner selbst im Verhältnis der Menschen zur Welt, zu sich selbst und zueinander. Die Aneignung der Wirklichkeit in Denken und Handeln, die „Zueignung“ der „Sachen“ durch den Menschen, versteht Hegel explizit als eine praktische Widerlegung der von Kant der theoretischen Erkenntnis gezogenen Grenze:

„Diejenige [...] Philosophie, welche [...] versichert, der Geist könne die Wahrheit nicht erkennen und nicht wissen, was das Ding an sich ist, wird von dem Verhalten des freyen Willens gegen diese Dinge unmittelbar widerlegt. Wenn für das Bewußtseyn, für das Anschauen und Vorstellen die sogenannten Aussendinge den Schein von Selbstständigkeit haben, so ist dagegen der freye Wille der Idealismus, die Wahrheit solcher Wirklichkeit.“¹⁶

Ausgangspunkt von Hegels Philosophie des objektiven Geistes ist dann jener „freie Wille“, der sich zu einem ganzen „Reich der verwirklichten Freyheit“ entfaltet (GW XIV.1, § 4). Notwendige Stufen sind hierbei die äußere Freiheit des „abstrakten Rechts“, wo der Wille sich im Eigentum ein objektives „Dasein“ gibt, die innerlich-subjektive Freiheit der „Moralität“, in der sich der Wille in sich selbst als autonomes Subjekt bestimmt, und schließlich die das Innere und das Äußere umfassende Sphäre der „Sittlichkeit“, in der das konkrete Subjekt als freies in der äußeren Welt bei sich selbst sein kann. In dieser „sozialen Freiheit“ wird nun eine neue Dimension des Freiheitsbegriffs aufgeschlossen, durch die Freiheit nicht bloß als Möglichkeit oder als moralische Forderung (als „Sollen“) angesprochen wird, sondern in der die Bedingungen angegeben werden, unter denen sich Freiheit im

¹⁶ G.W.F. Hegel: GW XIV.1, § 44 Anm. Ähnlich argumentiert später auch Marx gegen Feuerbachs nicht „praktischen“, sondern bloß „anschauenden Materialismus“ (vgl. Karl Marx: „[Thesen über Feuerbach]“, in: ders./Friedrich Engels: *Werke*, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1957 ff., Bd. 3, 5–7).

institutionellen Kontext sozialen Handelns aktualisiert. Das Subjekt wird hierbei von Hegel als von Anfang an in einem sozialen Raum eingebettet gedacht – d.h. in einem ihm vorausliegenden *Allgemeinen*. Dieses Allgemeine zur Entfaltung zu bringen und vor diesem Hintergrund die Institutionen der Freiheit zu begründen, ist für Hegel ebenfalls eine spekulative Aufgabe.

VI. Hegels Philosophie des objektiven Geistes

Der freie Wille kommt erst durch das Sich-Einlassen auf ein Objekt und das *Beisich-Sein* in der Beziehung zu diesem zu sich selbst; ebenso muß auch das Subjekt in der objektiven Welt bei sich selbst sein können, um wahrhaft frei zu sein (GW XIV.1, §§ 5–28). Diese Objektivität der sozialen Welt denkt Hegel mit dem Sittlichkeitsbegriff schließlich als eine geistige Totalität, die über das Verstandesdenken des „abstrakten Rechts“ hinausgeht und letztlich als konkrete Allgemeinheit zu entfalten ist. Entsprechend ist auch der Staat nicht mehr kontraktualistisch gefaßt, sondern als spekulativ-dialektische Einheit: nicht mehr die einzelnen Bürger konstituieren das Ganze aufgrund ihrer individuellen Erwägungen, sondern der Staat ist als dialektische Entfaltung eines den Bürgern vorausliegenden sozialen Ganzen zu verstehen, an dem diese als dem Allgemeinen partizipieren. Der Rechtsbegriff wird dabei von Hegel so weit gefaßt, daß zu diesem auch noch seine Konkretion in der „verwirklichten Freiheit“ des Sittlichen gehört.

„Staat“ ist dabei immer an die soziale Grundlage einer jeweiligen Gesellschaft gebunden, und es ist klar, daß eine Stammesgesellschaft oder auch eine antike Sklavenwirtschaft andere Staatsformen hervorbringen als die moderne, vornehmlich durch den Markt und die menschlichen „Bedürfnisse“ geprägte bürgerliche Gesellschaft, die auf vernunftrechtlichen Prinzipien basiert und in der das Individuum sich in seiner Besonderheit (GW XIV.1, § 185), in seinen privaten Bedürfnissen und Interessen, frei entfalten und ausbilden kann (GW XIV.1, § 187). Mit der individuellen Freiheit setzt die moderne sittliche Einheit nun das Prinzip der Differenz voraus: sie kann nicht als bloßes Substanzverhältnis gedacht werden, dem die Individuen bloß als Akzidenzien inkorporiert sind, sondern die Individuen müssen sich im Ganzen frei entfalten können. Der spekulative Begriff des sittlichen Ganzen enthält zugleich die abstrakte Einheit der atomisierten (und insofern vom Ganzen entfremdeten) Individuen, die das Ganze vielleicht nur noch als Betätigungsfeld ihrer *Willkürfreiheit* verstehen und von Gesellschaft und Staat bloß die polizeiliche Sicherung eines abstrakten Rechtsrahmens erwarten. In dem bloß äußerlich-abstrakten Allgemeinen eines solchen „Noth- und Verstandes-Staat[s]“ (GW XIV.1, § 183) ist aber die sittliche Idee noch nicht realisiert. Jedoch stellt die Möglichkeit der Willkürfreiheit eine notwendige Voraussetzung für die Realisierung einer dem modernen Freiheitsbegriff gerecht werdenden *vernünftig qualifizierten Freiheit* dar: Willkürfreiheit ist eine *Voraussetzung*, aber eben auch *nur* Voraussetzung, vernünftig bestimmter Freiheit, wobei erstere in letzterer aufzuheben ist – dies gilt sowohl für die moralische Autonomie als auch für die sozialen Institutionen und die Verfassung des Staates.

Neben die äußere Freiheit des abstrakten Rechts tritt hierbei zugleich das Bildungsmoment der inneren Freiheit, d.h. die Entfaltung des Prinzips der freien Subjektivität in der Sphäre der Moralität, als des Prinzips der Moderne schlechthin (GW XIV.1, § 124 Anm.). Die „Moralität“ erfüllt dabei für Hegel auch die notwendige *Bildungsfunktion*, die es dem Subjekt erlaubt, sich losgelöst von den äußeren Verhältnissen in sich selbst autonom zu bestimmen. Der Ausgangspunkt bleibt hierbei Kants Verständnis von Autonomie, wobei es nun gilt, mit den sittlichen Institutionen einen sozialen Raum zu entfalten, der eben diesem Freiheitsanspruch des modernen Subjekts gerecht wird. Grundlage hierfür kann dann nicht eine jeweilige bloß subjektive „Überzeugung“ sein, sondern nur eine aus dem sittlichen Ganzen heraus entfaltete *vernünftige Freiheit*, die mit der moralischen Subjektivität vermittelt und durch diese *gebildet* sein muß, um vor dem Bewußtsein der Moderne als wahrhaft frei gelten zu können. Eine moderne Sittlichkeit muß das Moment der freien Subjektivität integrieren, und ebenso fordert der Freiheitsbegriff selbst, nicht auf der Stufe bloß moralischer Subjektivität stehen zu bleiben, sondern zu seiner Realisation in der objektiven Wirklichkeit des Sittlichen überzugehen. Die im Autonomiebegriff geforderte Übereinstimmung von individueller Subjektivität und *vernünftiger Allgemeinheit* soll sich auch auf sozialer Ebene realisieren, weshalb über die „entzweite Sittlichkeit“ hinauszugehen ist zum Staat als der „Wirklichkeit der sittlichen Idee“ (GW XIV.1, § 257). „Staat“ wird hierbei – im Unterschied zur gesellschaftlichen „Entzweiung“ – als Sphäre der „Vereinigung“ gedacht (GW XIV.1, § 258 Anm., 201), als Realisation einer sittlichen Einheit, die durch den Rechtsbegriff und das Moment der freien Subjektivität zugleich „gebildet“ ist (GW XIV.1, § 270).

Dieser Staat ist als die Realisierung der Rechtsordnung in der konkreten Sittlichkeit und als „Idee“ gedacht, die, wie schon bei Kant, das Prinzip der Gewaltenteilung begründet. Für Hegel bedeutet dies, daß der Staat als in sich gegliederte Einheit und die „politische Verfassung“ insofern als „Organismus“ zu denken ist (GW XIV.1, §§ 269–274). Die Verfassung ist als das Resultat der substantiell-geschichtlichen Grundlage des Geistes zu verstehen, das Staatsrecht ist so mit den besonderen sittlich-empirischen Verhältnissen vermittelt, die diesem erst seine konkrete Form verleihen (GW XIV.1, § 274). Im Hinblick auf die „Fortbestimmung“ der Verfassung in der gesetzgebenden Gewalt betont Hegel v.a. auch „deliberative“ Elemente der Willensbildung: die Versammlungen der Bürger in den Ständen und Gemeinden, in denen das Politische eigentlich erst konkret wird und seinen Abschluß erhält (GW XIV.1, §§ 298–320). Nach Hegel kann dabei erst *der* Staat als organisch gegliedert gelten, der eine vernunftrechtliche Entfaltung der sittlichen Totalität darstellt und insofern auf dem Prinzip der Gewaltenteilung beruht; diese ist nicht bloß eine „horizontale“, sondern auch eine „vertikale“¹⁷, in der die Bürger durch ihre jeweiligen besonderen Identitäten (als Mitglieder eines bestimmten

¹⁷ Vgl. L. Siep: „Hegels Theorie der Gewaltenteilung“, in: Hans-Christian Lucas/Otto Pöggeler (Hg.): *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, Stuttgart 1986, 387–420.

Standes, einer Korporation oder Gemeinde) mit dem Ganzen vermittelt sind. Erst durch diese Vermittlung des Individuellen und Lokalen mit dem Allgemeinen, in der nicht nur von oben nach unten regiert, sondern auch die Regierung *von unten* kontrolliert wird (GW XIV.1, §§ 290, 295), ist der Staat als *konkrete Allgemeinheit* realisiert, und erst ein solcher Staat kann Hegel zufolge als *innerlich souverän* gelten (GW XIV.1, § 278).

Sowohl bei Kant als auch bei Hegel werden Recht und Staat also aus der Vernunft und im Ausgang vom Freiheitsbegriff bestimmt und entfaltet. Anders als Kant denkt Hegel Freiheit dabei generell zugleich in ihrer konkreten Verwirklichung. Unabhängig davon, ob man diesen Ansatz nun als „metaphysisch“ bezeichnen möchte oder nicht – und ich meine, daß dies in dem oben dargestellten Sinne durchaus sinnvoll ist –, ist eine solche Konzeption der spekulativen und praktischen Selbstrealisierung des Geistes und des freien Gemeinwesens als eines konkreten Allgemeinen zugleich als eine *normativ-teleologische* Figur zu verstehen, die uns auch heute dazu auffordert, an den dialektischen Freiheitsbegriff anzuknüpfen und diesen in seiner konkreten Realisierung weiter zu entfalten.

Bibliographie

- Habermas, Jürgen: „Hegels Begriff der Moderne“, in: ders.: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a.M. 1988, 34–58.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Gesammelte Werke*, hg. v. d. Nordrhein-Westfälischen (bis 1995: Rheinisch-Westfälischen) Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968 ff. [GW]
- *Werke in zwanzig Bänden*, hg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Frankfurt a.M. 1969 ff. [*Werke*]
 - *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830) = GW XX.
 - *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830) II. *Die Naturphilosophie mit den mündlichen Zusätzen* = *Werke* 9.
 - *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* = GW XIV, 3 Teilbände.
 - „Philosophie der Natur vorgetragen vom Professor Hegel im Winterhalbjahre 1823/24“, 1. Teil, Nachschrift v. Karl Gustav Julius v. Griesheim, = GW XXIV.1, 473–610.
 - „Philosophie des Rechts. Nach dem Vortrage des Herrn Prof. Hegel im Winter 1824/25“, Nachschrift v. Karl Gustav Julius v. Griesheim, in: ders.: *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818–1831*. Edition u. Kommentar in 6 Bänden [nur Bde. 1–4 erschienen] v. Karl-Heinz Ilting, Stuttgart-Bad Cannstatt 1973/74, Bd. 4, 67–752.
 - *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III* = *Werke* 20.
- Hoffmann, Thomas S.: „Praktische Philosophie als integratives Denken. Grundlagen und aktuelle Herausforderungen mit besonderer Rücksicht auf die Bioethik“, in: Ante Čović/ ders. (Hg.): *Integrative Bioethik*. Beiträge des 1. Südosteuropäischen Bioethik-Forums, Mali Lošinj 2005, Sankt Augustin 2007, 13–25.
- Hofmann, Christian: *Dialektik der Moderne. Globalisierung und Kultur aus Sicht der Philosophie Hegels und das Beispiel der Islamischen Revolution im Iran*, Würzburg 2014.

Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften*, hg. v. d. Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 ff. [AA]

- *Die Metaphysik der Sitten* = AA VI, 203–549.
- *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* = AA IV, 385–463.
- *Kritik der praktischen Vernunft* = AA V, 1–163.
- *Kritik der reinen Vernunft* [1781] = AA IV, 1–252
- *Kritik der reinen Vernunft* [1787] = AA III.

Kersting, Wolfgang: *Kant über Recht*, Paderborn 2004.

Kreis, Guido: „Die Kritik der Gottesbeweise in der klassischen deutschen Philosophie“, in: Joachim Bromand/ders. (Hg.): *Gottesbeweise von Anselm bis Gödel*, Berlin 2011, 210–243.

Marx, Karl: „[Thesen über Feuerbach]“, in: ders./Friedrich Engels: *Werke*, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1957 ff., Bd. 3, 5–7.

Pippin, Robert B.: *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge/New York 1989.

- „Reconstructivism: On Honneth's Hegelianism“, in: *Philosophy & Social Criticism* 40 (2014), Heft 8, 725–741.

Siep, Ludwig: „Hegels Theorie der Gewaltenteilung“, in: Hans-Christian Lucas/Otto Pöggeler (Hg.): *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, Stuttgart 1986, 387–420.

- „Hegels Metaphysik der Sitten“, in: Dieter Henrich/Rolf-Peter Horstmann (Hg.): *Metaphysik nach Kant?* Stuttgarter Hegel-Kongreß 1987, Stuttgart 1988, 263–274.

Theunissen, Michael: „Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts“, in: Dieter Henrich/Rolf-Peter Horstmann (Hg.): *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Hegel-Tage Fontenay-aux-Roses 1979, Stuttgart 1982, 317–381.

Anfangs-Denken

Zur spekulativen Natur des philosophischen Anfangs in Hegels Wissenschaft der Logik

Katja Christine Leistenschneider

Beim Versuch, den Anfang eines philosophischen Systems zu denken, geht es nicht allein um das Auffinden eines fundamentum inconcussum, der unhintergehbaren ersten Prämisse, aus der sich das weitere System ableitet. Es stellt sich mit dem Anfang zugleich die Frage nach dem Einstieg in die Philosophie, sowie die Frage nach dem Vermittlungspotential dieses ersten Auftretens des Systems.

Alle drei Überlegungen scheinen allerdings auf den ersten Blick dem spezifisch Hegelschen Anfang in der *Wissenschaft der Logik* unangemessen, da erstens Hegels Anfang kein Prinzip im Sinne einer ersten absoluten Wahrheit ist, zweitens der Einstieg in die Philosophie bereits mit der *Phänomenologie des Geistes* gemacht wurde und drittens der Anfang ein Unmittelbares sein soll, dessen Vermittlungsmöglichkeit damit eine *contradictio in adjecto* darstellte.

Im folgenden soll dennoch der Versuch unternommen werden, den Anfang der *Logik* über diese Fragestellungen zu erschließen, um aufzuzeigen, daß auch die *Logik* einen „Einstieg“ in die Philosophie und damit ins dialektische Denken gewährt. Andernfalls haftete ihm nämlich entweder etwas Elitäres an oder er müßte zur dogmatischen Setzung erklärt werden. Ferner müßte sich das Hegelsche Denken den Vorwurf der Diskontinuität gefallen lassen, da auch die *Phänomenologie* keinen eigentlichen „Einstieg“ ins dialektische Denken für den Rezipienten bietet, da von der ersten Bewußtseinsgestalt an ein bereits in der Dialektik geschultes philosophisches Bewußtsein den „Plot“ der Bewußtseinsgenese zur Darstellung bringt.

Der Weg beginnt also beim undialektischen Verstandesdenken, welches ein unumstößliches, notwendiges und allgemeingültiges Fundament für das philosophische Gebäude aufzufinden begehrt. Unweigerlich findet es sich der Aporie des Münchhausen-Trilemmas ausgesetzt: Jeder Versuch einer Letztbegründung führt entweder in den infiniten Regreß, in die Diallele oder zur dogmatischen Setzung.

Auch Hegel anerkennt die mit dem Anfang, insbesondere mit *seinem* Anfang verbundenen Schwierigkeiten und hat deretwegen seinem eigentlichen Anfang ein ganzes Kapitel zur Thematik vorgeschaltet. Eingedenk der Aporie des Verstandesdenkens referiert er zunächst einen Vorschlag Reinholds, mit einem bloß hypothetisch Wahren anzufangen. Dieser plädiert sozusagen für eine Flucht nach vorn. Da das Erste schlechthin unbegründbar ist – denn besäße es einen Grund, wäre dieser das Erste – müsse mit ihm unter Vorbehalt angefangen und im weiteren Verlauf des

Philosophierens seine Rechtfertigung eingeholt werden. „[D]as Vorwärtsschreiten [...] [sei somit] ein Rückwärtsgehen und Begründen“¹. Hegel nun pflichtet zwar dieser Folgerung bei, „daß das Ganze [...] [der Wissenschaft] ein Kreislauf in sich selbst ist, worin das Erste auch das Letzte, und das Letzte auch das Erste wird“², reklamiert aber für sich, einen schlechterdings notwendigen, voraussetzungslosen, aller Willkür und Zufälligkeit überhobenen Anfang gefunden zu haben: das reine Sein.³

Um zu verstehen, was für Hegel dieses reine Sein bedeutet, gilt es zunächst, alle philosophie-historischen Implikationen abzustreifen und es in keiner Weise inhaltlich zu füllen oder zu bestimmen. Jedwede metaphysische Ontologisierung hat zu unterbleiben, da es sich nicht um etwas Substantielles handelt, sondern um die Denkfigur der reinen Abstraktion, des absolut Unbestimmten, Leeren und Unmittelbaren.

Es bedarf nun nicht einmal der Dialektik, um Hegels Anfang in dieser Hinsicht für logisch einwandfrei anzuerkennen.⁴ Natürlich ist zu Beginn der Wissenschaft noch nichts gewußt, natürlich die Philosophie im Anfang, ohne ihren Vollzug, ein leeres Wort.⁵ Und natürlich muß der Anfang selbst unbestimmt sein, denn jede Bestimmung würde ihn zu etwas Sekundärem herabsinken lassen. Bestimmung setzt Andersheit oder Dualität, zwei sich aufeinander beziehende und voneinander abgrenzende Größen. Läge die Bestimmung im Anfang selbst, so wäre er vermittelt und seine Bestimmungen gingen ihm voraus. Läge die Bestimmung außerhalb des Anfangs, so wäre dieses Außerhalb gleich anfänglich – oder eben gerade nicht anfänglich, da sie beide wiederum Vermittelte wären. Diese Unvermitteltheit muß sich dann allerdings auch auf das Wissen des Anfangs beziehen, d.h. der Anfang dürfte diesem Wissen nicht einsichtig sein, da der Einsicht die Plausibilität gerade dieses Anfangs vermittelt sein müßte. Daraus ergibt sich, daß der Anfang sowohl dem Wissen, als auch dem Inhalt nach vollkommen leer sein muß. Als Unbestimmte unterscheiden sich hier Wissen und Gegenstand, oder Form und Inhalt *nicht* voneinander, so daß diese Unterscheidung nicht im betrachteten Anfang selbst liegt, sondern von außen hineingetragen wird. Zwar nimmt auch Hegel einmal im ersten

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Gesammelte Werke. In Verbindung mit der deutschen Forschungsgemeinschaft hg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften*, Bd.21, Hamburg 1985, im folgenden: GW XXI, 57.

² Ebd.

³ Vgl. G.W.F. Hegel: GW XXI, 58–59.

⁴ Es wurde in der Forschungsliteratur darauf hingewiesen, daß die Schwierigkeit von Hegels Anfang nicht aus einer komplexen Ausdifferenzierung der ersten Kategorie resultiere, „sondern im Gegenteil daraus, daß man illegitimerweise ein zu hohes Maß an begrifflicher Differenzierung unterstellt“ (Wolfgang Wieland: „Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik“, in: Rolf-Peter Horstmann (Hg.) *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt am Main 1978, 194).

⁵ Vgl. G.W.F. Hegel: GW XXI, 59.

Kapitel diese unterschiedlichen Perspektiven ein, jedoch handelt es sich hier um eine der Darstellung geschuldete, rein theoretische Differenzierung.⁶

Allerdings klafft beim Nachdenken über den System-Anfang der Graben zwischen Wissen und Gegenstand auf den verschiedensten Wegen wieder auseinander, so etwa, wenn man Hegels Andeutung nachgeht, daß sein Anfang kein Prinzip im herkömmlichen Sinne sei. Ein Prinzip – abgesehen davon, daß man meist etwas Bestimmtes darunter versteht und es damit der besagten Vermittlungsproblematik anheimfiele – wäre das Zugrundeliegende von allem Folgenden, das selbst unbedingte und aus sich selbst heraus ist, alles andere jedoch von ihm abhängt. Hegels Anfang hingegen ist eine bloße Abstraktion, zwar notwendig, aber nichtsdestotrotz einseitig – und als Einseitigkeit folglich nicht in der Lage, eine *causa sui* zu sein.

Dies ist allerdings kein Defizit dieses Anfangs, wie es auf den ersten Blick scheinen mag, denn erstens kann sich nur aufgrund der Einseitigkeit irgendetwas aus ihm entwickeln, da jene ein notwendiges Moment der dialektischen Bewegung überhaupt ist. Zweitens hat das Hegelsche „reine Sein“ etwas vor anderen Prinzipien voraus, gerade durch die bewußte Einsicht in die notwendig einseitige Natur des Anfangs. Schließlich haftet jedem Prinzip qua seines Prinzip-Seins dieser Mangel an, und das Bewußtsein darum führt nicht nur zu einer höheren Erkenntnisstufe, sondern vermag auch, die positive Kraft des zunächst Defizitären wirken zu lassen.

Jedoch zeigt sich der Hegelsche Anfang durch die Reinigung von allem Substantiellen als reine Denknötwendigkeit – und so scheinen die ersten Anzeichen eines neuen Dualismus aufzuziehen. An dieser Stelle könnte man zwar einwenden, daß es sich ja um den Anfang des Denkens des Denkens handelt – eine Denknötwendigkeit also ganz im Sinne der Betrachtung läge.

Entweder ist die Einheitsverfassung des Denkens des Denkens jedoch eine künstliche Abstraktion, dann wäre von jeglichem „Außerhalb“ oder „Jenseits“ des Denkens zu abstrahieren. Oder aber die tiefere Einsicht in die Einheit des Geistes geht dem Denken des Anfangs voraus. Mit anderen Worten: Bevor der Beginn der Wissenschaft gedacht werden kann, muß erst die Stufe der Philosophie als des sich selbst denkenden Geistes erreicht sein, der die absolute Andersheit von Subjekt und Objekt überwunden hat. Der Anfang der *Logik* setzte damit die Entwicklung des Bewußtseins in der *Phänomenologie* voraus. Eine dritte Variante wäre, die Erkenntnis des reinen Seins nur demjenigen Bewußtsein zuzusprechen, welches diese Einheitsverfassung seiner selbst und des Gegenstandes ganzheitlich erfahren hat. D.h. nicht durch intellektuelle Abstraktion, sondern durch eine *unio mystica* wäre der Anfang einsichtig.

Wenn nun das reine Sein eine aus der Abstraktion entstandene Einheit darstellt, dann wäre das, wovon sie abstrahiert, ein ihr Vorausgehendes. Hegel kritisiert an Fichtes Vorgehensweise, daß er den Gang des Bewußtseins zum reinen Ich oder reinen Wissen nicht in seiner Notwendigkeit aufzeigen würde, was das Letzte-

⁶ Diese wird in der Forschung gemeinhin als „äußere Reflexion“ bezeichnet, wovon später noch zu sprechen sein wird.

re zu etwas Zufälligem mache. „Jener Akt [der Katharsis des unmittelbaren zum reinen Ich] wäre eigentlich nichts anderes, als die Erhebung auf den Standpunkt des reinen Wissens, auf welchem der Unterschied des Subjectiven und Objectiven verschwunden ist. Aber wie diese Erhebung so *unmittelbar* gefodert ist, ist sie ein subjectives Postulat; um als wahrhafte Foderung sich zu erweisen, müßte die Fortbewegung des concreten Ichs vom unmittelbaren Bewußtseyn zum reinen Wissen an ihm selbst, durch seine eigene Nothwendigkeit, aufgezeigt und dargestellt worden seyn.“⁷ – In diesen Sätzen sagt Hegel nichts anderes, als daß das Absehen von jeglicher Dualität nur dann legitim ist, wenn der Nachweis zu diesem Einheitsstandpunkt erbracht wurde. Die *Phänomenologie* wäre dann Grundvoraussetzung für den Anfang der *Logik*⁸ – zumindest wenn dieser nicht den Stempel der Willkür tragen soll.

In der Tat spricht Hegel einmal davon, daß sein Anfang, das reine Sein, aus einer Vermittlung hervorging; einer Vermittlung allerdings, die sich selbst aufgehoben und zur Unmittelbarkeit gemacht hat.⁹

Daraus scheint sich eine, für den Status der *Phänomenologie* recht abträgliche Alternative zu ergeben: Entweder ist der Gang des Bewußtseins zum ‚Absoluten Wissen‘ irrelevant für das System der Philosophie, und das Denken vermag ad hoc auf den Stand seines Resultates zu gelangen, ohne die Arbeit des Begriffs oder den Kampf auf Leben und Tod auf sich genommen zu haben. Oder das Resultat der *Phänomenologie*, das doch endlich der Zweiheit enthoben schien, sinkt selbst wieder zur Einseitigkeit herab. Was könnte dann noch die Sisyphos-Qualen eines infiniten Progresses abwenden? Und würde die Hegelsche Philosophie nicht außerdem in die gleiche leere, ewig in sich selbst kreisende Bewegung verfallen, die sie dem Skeptizismus zum Vorwurf macht?

Diese Fragen müssen zunächst zurückgestellt werden, bevor nicht all ihren impliziten Voraussetzungen nachgegangen wurde.

Angenommen, der Anfang der *Logik* bedürfte der Vermittlung durch die *Phänomenologie*, so läge der eigentliche, unbedingte und unhintergehbare Anfang im Ausgangspunkt der Letzteren, dem „Diese“ bzw. der „sinnlichen Gewissheit“. Diese Begrifflichkeiten legen nahe – um so mehr mit Hegels Kritik an Fichte im Hinterkopf – daß es sich bei der ersten Bewußtseins-Gestalt um das schlechthin Konkrete, unmittelbar Vorhandene oder Erscheinende handelt. Die *Phänomenologie* enttäuscht jedoch diese Vermutung: „Diese *Gewißheit* aber gibt in der That sich selbst für die abstracteste und ärmste *Wahrheit* aus. Sie sagt von dem, was sie weiß, nur diß aus: es *ist*; und ihre Wahrheit enthält allein das *Seyn* der Sache; das

⁷ G.W.F. Hegel: GW XXI, 63.

⁸ Vgl. hierzu auch G.W.F. Hegel: GW XXI, 54–55: „Die Logik hat insofern die Wissenschaft des erscheinenden Geistes zu ihrer Voraussetzung, welche die Nothwendigkeit und damit den Beweis der Wahrheit des Standpunkts, der das reine Wissen ist, wie dessen Vermittlung überhaupt, enthält und aufzeigt.“

⁹ Vgl. G.W.F. Hegel: GW XXI, 56.

Bewußtseyn seinerseits ist in dieser Gewißheit nur als reines *Ich*¹⁰. Auch bei Hegel tritt also ohne alle Vermittlung ein reines Ich auf den Plan. Überhaupt scheint dieser Anfang nichts anderes als eine Variation des Anfangs der *Logik* zu sein: Er wird als absolute Unmittelbarkeit und als die abstrakteste Wahrheit bezeichnet, und schließlich sogar als bloßes Sein. Der einzige Unterschied scheint darin zu bestehen, daß hier noch von einer Dualität zwischen Bewußtsein und Gegenstand ausgegangen wird, der beim Denken des Denkens hinfällig geworden ist.

Auch dieser phänomenologische Anfang ist insofern bereits ohne alle Dialektik logisch einsichtig, da es sich um den Versuch handelt, eine sinnliche Unmittelbarkeit zu denken, die noch nicht durch den Verstand überformt wurde. Natürlich muß da von aller inhaltlichen Differenzierung abgesehen werden, wäre diese schließlich wieder ein Spröß des Denkens.

Erneut könnte man jedoch einwenden, daß diese Abstraktion doch durch das Denken erst erzeugt wurde: Jenes abstrahiert einfach von allem, was es vorher dem Gegenstand beigelegt hat. In Bezug auf ein logisches System könnte man die Kritik auch allgemeiner fassen: Jede Einsicht in den Anfang eines Systems setzt die logischen Mittel, Methoden oder Kategorien bereits voraus, die es doch erst erzeugen will.

Nun sieht man wohl, daß dies nur eine weitere Variante des Münchhausen-Trilemmas ist, welchem die Anfangs-Analyse schon ganz zu Beginn begegnete. Es hat dies für das endliche Verstandesdenken absolute Gültigkeit. Die einzige Möglichkeit, einen Ausweg zu finden, bestünde wohl in dem Versuch, den Anfang auf dialektische Weise zu denken.

Allerdings bringt diese Differenzierung zwischen dialektischem und Verstandesdenken eine weitere Schwierigkeit mit sich: Es wird damit auf die Verfaßtheit des philosophischen Bewußtseins reflektiert, welche innerhalb der Darstellung einen weiteren Dualismus bewirkt. Das philosophische Bewußtsein, also „wir“, die wir den Gang des dargestellten Bewußtseins zu denken versuchen, unterscheiden uns von der jeweiligen Gestalt desselben. Implizit wurde die Unterscheidung zwischen den beiden Bewußtseinen schon zuvor getroffen. So etwa bei der Überlegung, ob das philosophische Bewußtsein, welches das reine Sein der *Logik* denkt, nicht selbst im Erkenntnisstand der absoluten Einheit weilen müßte, oder ob der Weg der Abstraktion dafür hinreichend wäre.

Auch in der Frage danach, ob die Einsicht in den Anfang der *Phänomenologie* nicht einer logischen oder philosophischen Vorbildung bedarf, tut sich die besagte Differenz kund. Hegel selbst ist sich dieser freilich auch bewußt, was sich in den Zwischenreflexionen des „für uns“ offenbart, die sich durch die ganze *Phänomenologie des Geistes* ziehen, aber auch in der *Logik* anzutreffen sind.

¹⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Gesammelte Werke. In Verbindung mit der deutschen Forschungsgemeinschaft hg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften*, Bd. 9, Hamburg 1980, im folgenden: GW IX, 63.

Unter Einbeziehung dieses Blickwinkels würden die beiden Anfänge von *Phänomenologie* und *Logik* noch weitere Analogien aufweisen: Beide wären die Versuche eines bereits zum Philosophen ausgebildeten Bewußtseins, welches einmal ausgehend vom abstrakten absoluten Differenz-Standpunkt, und einmal ausgehend vom abstrakten absoluten Einheits-Standpunkt den Weg zu einer vermittelten Unmittelbarkeit beschreitet. Oder aber, wenn das philosophische Bewußtsein selbst in den Bildungsgang miteinbezogen bzw. das rezipierende vom darstellenden Bewußtsein unterschieden werden würde, wären es zwei Parallelwege zur Einübung ins dialektisch-spekulative Denken, ausgehend von einer endlichen Einseitigkeit des Verstandesdenkens.

Wie bemerkt wurde, ergeben sich jedoch zwei Grundschwierigkeiten aus der Betrachtung des philosophischen Bewußtseins: Die erste mündet in ein Darstellungsproblem, da der Betrachter-Standpunkt plötzlich zum Betrachteten selbst wird – was einen infiniten Progreß zur Folge haben könnte. Die zweite Schwierigkeit besteht darin, daß Hegels Forderungen an den Anfang nicht eingehalten werden könnten. Denn als dialektisches Denken wäre es ein gewordenes, wäre also nicht voraussetzungslos, sondern vermittelt. Auch als Verstandesdenken wäre es bestimmt, und könnte dem Postulat des reinen Denkens oder Anschauens nicht genügen.

Der Versuch einer vorausgehenden Untersuchung, auf welchem Bildungs- oder Einheitsstandpunkt ein Bewußtsein sein müßte, um den Anfang zu denken, ist im Prinzip nichts anderes, als Kants Forderung nach einer Prüfung des Erkenntnisapparats *vor* aller Erkenntnis, gegen die sich Hegel bekanntlich im Einleitungskapitel der *Phänomenologie* wendet.¹¹ Dieses Kapitel kann insofern ebenfalls als eine vorgeschaltete Reflexion auf den Anfang begriffen werden. Es ist die Reflexion eines wahrhaft idealistischen Bewußtseins, das alle Vorstellungen eines schlechten Idealismus abgelegt und die damit verbundene Annahme eines „Jenseits“ von Bewußtsein oder Denken als Annahme dieses Denkens selbst entlarvt hat. „Das Bewußtseyn gibt seinen Maßstab an ihm selbst, und die Untersuchung wird dadurch eine Vergleichung seiner mit sich selbst seyn; denn die Unterscheidung [...] [zwischen an sich seiendem Gegenstand und dem Wissen um diesen] fällt in es.“¹² Auch hier betont Hegel den Grundgedanken zum Anfang der Wissenschaft, daß sie dort, wo sie erst auftritt, selbst noch eine Erscheinung sei, ihre Entwicklung aber darin bestehe, diesen Schein abzulegen.¹³

So folgen wir nun diesem wiederholten Rat und ergreifen ebenfalls die Flucht nach vorn. Schließlich ergäbe sich, selbst wenn man die gerade erlangte Erkenntnis auf das Münchhausen-Trilemma anwendet, nur eine Negation als Resultat: daß nämlich das Trilemma selbst dem endlichen Denken entspringt und entweder zum Dogma erhoben werden oder seiner eigenen Widerlegung durch sich selbst zum Opfer fallen müßte. Dies brächte den Gedankengang einem wahren Anfang jedoch

¹¹ Vgl. G.W.F. Hegel: GW IX, 53–62.

¹² Ebd., 59.

¹³ Vgl. ebd., 55.

nicht näher und die Argumentation drehte sich im Kreis, ohne daß sich daraus ein Kreis von Kreisen ergäbe.

In Bezug auf den Anfang als Gegenstand des Denkens wurden die Vorzüge von Hegels „reinem Sein“ bereits angesprochen. Wenn dieses schlechterdings Leere nun durch sein inhärentes Defizit in Schwingung gerät, wenn es auf seinem Weg von sich selbst zu sich selbst, von Nichts zu Nichts sich selbst im Kreise dreht, um dadurch unversehens zu Seiendem zu gerinnen, so ist dies bereits eine Bestimmung und eine Vermittlung. Die Bestimmungen sind keine Eigenschaften, die dem Anfang nach und nach zugesprochen werden. Als solche würden sie ihn zu der Substanzknolle machen, für die das Verstandesdenken ihn hielt. Die Bestimmungen resultieren aus der Eigenbewegung des Anfangs. Dadurch allein vermag er seine eigene Einseitigkeit aufzuheben. Da er sich als Selbst-Vermittlung und Selbst-Bestimmung erweist, sind nun auch die mit dem Begriff der Unmittelbarkeit und Unbestimmtheit verbundenen Schwierigkeiten hinfällig.¹⁴

Schwieriger wird es nun allerdings, das philosophische Bewußtsein in diesen dialektischen Anfang zu integrieren bzw. die oben aufgeworfenen Fragen zu klären. Dafür ist zunächst die Vorstellung abzulegen, daß der Philosoph das Verstandesdenken ein für allemal überwunden hätte. Das endliche Verstandesdenken ist stets Ausgangspunkt und Moment der Dialektik. Es ist auch, wenn man so will, das Enzym, das die flüssige Bewegung wieder zu etwas Festem gerinnen läßt. Der Anfang als Endlichkeit wiederholt sich damit auf jeder Stufe erneut durch das fixierende Prinzip des Verstandesdenkens. Auch dieses selbst entpuppt sich im Fortgang als Einseitigkeit – und wird ebenso widerlegt und kommt auf jeder Stufe zugleich erneut zum Tragen wie der Anfang selbst. Es spielt für das Denken des reinen Seins in dieser Hinsicht also keine Rolle, ob ein geläutertes oder ein ungebildetes Bewußtsein den Anfang denkt. Dieses anfängliche, notwendigerweise endliche Denken identifiziert Hegel in der *Enzyklopädie* mit der alten Metaphysik: „Diese Metaphysik ist jedoch nur in Beziehung auf die Geschichte der Philosophie etwas vormaliges; für sich ist sie überhaupt immer vorhanden, die *bloße Verstandes-Ansicht* der Vernunft-Gegenstände.“¹⁵ Den Anfang als Prinzip zu betrachten, wäre demnach Verstandes-Metaphysik, ebenso aber auch, von einem unwandelbaren, auf einer Metaebene angesiedelten philosophischen Bewußtsein auszugehen. Weder kann dieses einfach übergangen werden – denn es ist eine Notwendigkeit des anfangenden Verstandesdenkens, diesen Unterschied zu setzen. Noch kann sich der Philosoph aus dem System heraushalten – denn dies würde zum einen ihn selbst zu einer unhinterfragten, schlechthin gesetzten ersten Prämisse machen. Zum anderen würde das System zu endlicher Verstandes-Metaphysik, auf jeden Fall aber zu endlichem Denken herabsinken. Auch ein Bewußtsein im Stand des

¹⁴ Angemerkt sei in diesem Zusammenhang, daß die Rede von einer Selbstbestimmung nicht zwangsläufig verstandes-metaphysische Ontologisierung ausschließt.

¹⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Gesammelte Werke. In Verbindung mit der deutschen Forschungsgemeinschaft hg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften*, Bd. 20, Hamburg 1992, im folgenden: GW XX, 70, § 27.

Absolutes Wissen müßte, um seine Totalität zur Darstellung zu bringen, einen einseitigen Anfang setzen, denn dieser kann qua seines Anfang-Seins nicht anders als defizitär sein. Hegel hat damit den Anfang als methodologisches Moment erkannt und ihn seiner Struktur nach, also schon immer im Kontext des ihn denkenden Denkens, von jeder metaphysischen Hypostasierung befreit, zur Darstellung gebracht. Der einzige Unterschied zum Verstandesdenken besteht darin, daß das Absolute Wissen sich der Momenthaftigkeit des Anfangs bewußt ist, somit dessen Defizienz *unmittelbar* aufgehoben ist, während das Verstandesdenken glaubt, den Anfang als absolutes Prinzip und Totalität setzen zu können, seine Momenthaftigkeit also erst durch einen Denkprozeß *vermittelt* erkennt.

Im folgenden sei der sehr inspirierende und innovative Ansatz von Andreas Arndt vorgestellt, um das bisher Besprochene aus diesem neuen Blickwinkel zu beleuchten.¹⁶ Arndt stellt ausgehend von der Kritik der Forschung die Frage, wie die „äußere Reflexion“, die anscheinend für den Fortgang der Logik notwendig sei, in diesen Anfang integriert werden könne. Gemeinhin geht die Forschung davon aus, daß die Entwicklung und Selbstanwendung der Kategorie notwendig der ihr entsprechenden Stufe des Prozesses angehören,¹⁷ von Arndt „immanente Reflexion“ genannt. Die ganzen Erklärungen Hegels, die die jeweilige Kategorie erst begründlich machen sollen, treten hingegen von außen hinzu, verwenden Kategorien, die auf dieser Entwicklungsstufe noch gar nicht ‚begründet‘ sind und infolgedessen von Hegel sogleich wieder zurückgenommen werden müssen. Diese Überlegungen, die nicht aus der Selbstbewegung der Kategorie erwachsen, werden gemeinhin als „äußere Reflexion“ bezeichnet.¹⁸ Das Bemühen Arndts, die äußere Reflexion im Anfang selbst zu verorten, resultiert aus dem Argument, daß eine Selbstbewegung ohne reflektierendes Bewußtsein, das den Übergang von Sein in Nichts und schließlich ins Werden feststellt, nicht möglich sei. Ohne dieses Bewußtsein, das überhaupt einen Übergang konstatiert, sei derselbe weder möglich noch einsichtig. Die Idee einer *Wissenschaft der Logik* als Selbstbewegung der Denkbestimmungen wäre folglich gescheitert.

Arndt schafft es nun, auf sehr gewitzte Weise die *Wissenschaft der Logik* als Form systematischer Einheit zu erweisen, indem er die äußere Reflexion als Teil der Selbstbestimmung aufzeigt. Dazu überdenkt er ebenfalls die Verfaßtheit des reflektierenden Bewußtseins, wobei er allerdings nicht zwischen dargestelltem

¹⁶ Vgl. Andreas Arndt: „Die anfangende Reflexion. Anmerkungen zum Anfang der *Wissenschaft der Logik*“, in: ders./Christian Iber (Hg.): *Hegels Seinslogik. Interpretationen und Perspektiven*, Berlin 2000, 126–139.

¹⁷ Am Anfang wäre das freilich nur der Anakoluth: Sein, reines Sein. Vgl. Thomas Sören Hoffmann: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Eine Propädeutik*, Wiesbaden 2004, 295; Giancarlo Movia: *Über den Anfang der Hegelschen Logik*, in: Anton Friedrich Koch/Friederike Schick (Hg.): G.W.F. Hegel. *Wissenschaft der Logik*, Berlin 2002, 11 und W. Wieland 1978, 195.

¹⁸ Vgl. u.a. Andreas Arndt: „Die anfangende Reflexion. Anmerkungen zum Anfang der *Wissenschaft der Logik*“, 126 ff.

und philosophischem Bewußtsein¹⁹ unterscheidet, sondern die im Text zur Darstellung gebrachten äußeren Reflexionen sozusagen als unmittelbaren Ausdruck des philosophischen Bewußtseins ansieht, beides jedenfalls als eins behandelt.

Im nächsten Schritt seiner Argumentation definiert er die Willkür mit Hegels eigenen Worten als die auf die Spitze getriebene Subjektivität, die absolut leer ist, ebenso wie das Objekt, auf das sie sich richtet. Die Willkür ist leer, weil sie nicht an ein bestimmtes Objekt des Willens gebunden ist, weil es ihr nur um die reine Möglichkeit unterschiedlicher Objekte zu tun ist. Die Willkür setzt Arndt nun mit dem anfangenden Bewußtsein gleich.

Zwar wirft diese Identifizierung m.E. einige Fragen auf, etwa ob ein Wille (auch in der Form der Willkür) nicht mehr Voraussetzungen macht als die reine Unbestimmtheit. Denn auch wenn beteuert wird, daß Wille und Gewolltes gänzlich leer seien, insofern kein Unterschied zwischen ihnen – und damit auch nicht zum reinen Sein – bestehe, so muß ihnen doch wenigstens so viel Bestimmtheit zukommen, daß zwischen Subjekt und Objekt des Willens unterschieden werde, da es sonst wenig sinnvoll ist, von Willen zu sprechen.²⁰

Sieht man jedoch von diesem Einwand ab, so weist die Verknüpfung des Anfangs mit dem Willkür-Begriff erstaunlich viele Vorzüge auf. Die äußeren Reflexionen würden nicht einfach neben der Entwicklung der Kategorien stehen, sondern wären Teil der in der *Wissenschaft der Logik* dargestellten Begriffsbewegung. Sie wären Überlegungen eines willkürlichen Bewußtseins, das im Augenblick der ausgesprochenen bzw. niedergeschriebenen Reflexion diese sogleich wieder zurücknimmt, da sie ja an dieser Stelle noch unbegründet, also willkürlich wären. Das Bewußtsein bleibt insofern leer, weil es in dieser Abstraktionstätigkeit den gesetzten Unterschied unmittelbar wieder aufhebt.

Ein weiterer Vorteil wäre, daß die Kritik, die u.a. Schelling bezüglich der Eigenbewegung des Übergangs vorgebracht hat,²¹ hinfällig wäre.

Ferner wäre die Frage nach der Verfaßtheit des anfangenden Bewußtseins ebenfalls entschieden, und zwar mit dem gleichen Ergebnis, zu welchem die obige Betrachtung des philosophischen Bewußtseins gelangte. Dort wurde bereits erörtert,

¹⁹ Letzteres könnte nochmal in rezipierendes und darstellendes Bewußtsein ausdifferenziert werden, was an dieser Stelle allerdings noch nicht zwingend ist.

²⁰ Nun könnte man einwenden, daß der oben ausgeführte Gedankengang zum philosophischen Bewußtsein doch ebenfalls einen Dualismus in den Anfang hineinträgt, der an dieser Stelle der Logik ebenfalls verfehlt, wenn nicht gar verfehlt ist. Diesem Argument wurde im Text bereits nachgegangen. Hier soll nur darauf hingewiesen sein, daß es sich um unterschiedliche Abstraktionsstufen handelt: Einmal die Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt, von deren Unterschied vollständig abstrahiert wird, einmal die Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt, von deren Unterschied nur bis zur Struktur des Willens abstrahiert wird, also nur vom Unterschied des Inhalts, nicht aber dem der Form – was im Übrigen einen weiteren Dualismus nach sich zöge.

²¹ Vgl. Andreas Arndt: „Die anfangende Reflexion. Anmerkungen zum Anfang der *Wissenschaft der Logik*“, 129.

daß das Verstandesdenken auch Moment des philosophischen Denkens ist und nicht einfach irgendwann überwunden ist und abgelegt werden kann wie ein Paar abgetragener Schuhe. Daher ist es im Anfangen selbst gleich-gültig, welches Bewußtsein anfängt. Arndts ‚willkürliches Bewußtsein‘ würde somit gleichermaßen den Stand des anfangenden Bewußtseins für gleich-gültig erweisen, da jedwedes Bewußtsein im Anfangen willkürlicher Natur ist.

Diesem willkürlichen Bewußtsein fällt nun nach Arndt die Aufgabe zu, sich seiner eigenen Prämissen bewußt zu werden, d.h. auf seine äußeren, willkürlichen Reflexionen zu reflektieren und damit die „Reflexion der Reflexion“ einzuläutern: „Ein Wahrheitsmoment kann der Anfang nur deshalb beanspruchen, weil Hegel sich nicht mit irgendeiner beliebigen, zufälligen Reflexion ins Benehmen setzen will, sondern mit einer Reflexion, die *Zufälligkeit* und Willkür zum Prinzip hat. [...] Hegels Zumutung an diese Reflexion besteht darin, daß er ihr ihre eignen, unreflektierten – eben *unmittelbaren* – Voraussetzungen vorhält und sie zwingt, diese zu reflektieren. Der Anfang der Reflexion ist daher der Beginn einer Reflexion *auf* diejenige Reflexion, durch die der Anfang vermittelt wurde. Er ist in diesem Sinne auch eine anfangende Reflexion, als Reflexion der Reflexion, welche den Anfang gemacht hatte. Er gründet sich auf nichts anderes als auf die Selbstermächtigung der auf die Spitze getriebenen äußeren Reflexion, deren behauptete Voraussetzungslosigkeit als dasjenige ausgesprochen wird, was diese bewußtlos voraussetzt, als ein bestimmungsloses Substrat, Sein, reines Sein...“²²

Mit all den bisherigen Erklärungen an der Hand soll nun der Versuch unternommen werden, den Anfang erneut zu denken, dialektisch und gemäß eines wahren Idealismus zu denken, so daß sich all die scheinbar unlösbaren Paradoxien in Wohlgefallen auflösen:

Der Anfang muß unmittelbar und unbestimmt sein. Wäre er vermittelt, so ginge ihm das, was ihn vermittelte, voraus. Ebenso wie die Vermittlung durch ihre Relata konstituiert wird, ebenso verhält es sich bei der Bestimmtheit. Die Bestimmtheit setzt Dualität voraus, weil sie durch die Unterschiedenheit und Bezogenheit auf anderes existiert. Diese Gedanken macht sich das Verstandesdenken, das willkürliche Bewußtsein oder die anfangende Reflexion. So glaubt es zunächst, einen schlechterdings notwendigen Anfang gefunden zu haben. Da erheben sich Einwände, daß von Notwendigkeit – auch abgesehen von dem oberflächlichen Argument, daß die Notwendigkeit als Kategorie ja erst im späteren Verlauf der *Wissenschaft der Logik* in Erscheinung tritt – erst gesprochen werden kann, wenn ein zwingender Grund ausgemacht und in absolut fragloser Eindeutigkeit bewiesen werden kann.²³ Nun

²² Ebd., 138–139.

²³ Vgl. hierzu auch Michael Spiekers Überlegungen zum Anfang in: *Ders.: Wahres Leben denken. Über Sein, Leben und Wahrheit in Hegels Wissenschaft der Logik.* [Hegel-Studien, Beiheft 51, Walter Jaeschke/Ludwig Siep (Hg.)], Hamburg 2009, 73–74: „Wenn dieser Anfang nicht selber notwendig ist, so würde für alle folgenden Sätze allenfalls eine ‚relative Notwendigkeit‘ beansprucht werden können. In der Notwendigkeit des Anfangs, nicht in dessen Übergang, liegt daher das eigentliche Anfangsproblem.“

wäre ein Grund²⁴ aber genau die Vermittlung, die bei den ersten Überlegungen zum Anfang ausgeschlossen wurde. So muß das Verstandesdenken einsehen, daß sein Anfang willkürlich und zufällig ist, da ein Beharren auf der Notwendigkeit in einen infiniten Regreß führen würde.

Da die Zufälligkeit kein sehr stabiles Fundament für ein philosophisches System ist, hängt sich das Verstandesdenken an die Verheißung Hegels, daß sich der Anfang im Laufe der Kategorienbestimmung bewahrheitet, daß das Vorwärtsgehen eben ein Rückwärtsgehen und Begründen sei²⁵. Wann, so fragt es sich, ist dieser Punkt erreicht? Erst am Ende der *Logik*, wenn sich der Kreis auf inhaltlicher Ebene schließt? Oder vielleicht schon, wenn die Kategorien der Notwendigkeit und des Grundes entwickelt sind? Bei näherem Hinsehen muß es allerdings enttäuscht feststellen, daß seine Hoffnungen unerfüllt bleiben und die Verheißung scheinbar nichts als ein hübsches Trugbild ist, erstanden aus der heißen Verzweiflung über die Relativität allen Denkens. Denn der Kategorie der Notwendigkeit, die aus einem Prozeß hervorgeht, dessen Fundament die Willkür ist, kann niemals selbst Notwendigkeit zukommen. Nachträglich kann sie auch dem Anfang keine Notwendigkeit verleihen und so betrachtet das Verstandesdenken das Anliegen der *Wissenschaft der Logik* für gescheitert.

Sofern es nun bei dieser rein destruktiven Kritik nicht stehenbleibt, sondern einsieht, daß es von unwarhen, weil einseitigen Prämissen ausgegangen ist, vermag es nun, über sich selbst hinauszuwachsen. Es selbst war es schließlich, das die Unmittelbarkeit und Unbestimmtheit als Anfang gefordert hatte. Dies war *sein* Postulat, das Postulat des einseitigen, willkürlichen Verstandesdenkens. Die Voraussetzungen, die es hierbei zur Anwendung brachte (wie das Gegensatzverhältnis von Einheit und Vielheit, den Satz vom Widerspruch, überhaupt den Gegensatz von Willkür und Notwendigkeit etc.) blieben ihm zunächst verborgen. Nun wird es jedoch gewahr, daß all die Unzulänglichkeiten, die sich am Anfang offenbart haben, dessen Einseitigkeit und damit seinem eigenen einseitigen Denken entsprangen.

So setzt sich eine Reflexion in Gang, bei der das Verstandesdenken seine eigene Vorgehensweise, seine Prämissen und Methoden überdenkt, und damit in einen Selbsterkenntnisprozeß eintritt. Nur weil die Unmittelbarkeit immer schon Vermittlung ist, weil die Abstraktion, die der Verstand zum Prius des Denkens erhob, in Wahrheit nicht haltbar ist,²⁶ nur deshalb ist ein ‚Übergang‘ in das andere mög-

²⁴ Abgesehen davon, daß auch der Grund als Kategorie erst später in der Logik entwickelt wird.

²⁵ Vgl. Anm. 2. Man sieht hieran übrigens, daß auch die Rede vom sich schließenden Kreis keineswegs ein Garant für tiefere Einsichten ins dialektische Denken ist. Auch das Verstandesdenken kann Gefallen an diesem Bild finden, wenn es dasselbe auch wieder gemäß seiner eigenen Einseitigkeit auffasst.

²⁶ Wie Hegel es ja bereits im zweiten Satz des Anfangskapitels konstatiert: „Der Anfang der Philosophie muß entweder ein Vermitteltes oder Unmittelbares seyn, und es ist leicht zu zeigen, daß es weder das Eine noch das Andre seyn könne; somit findet die eine oder die andre Weise des Anfangens ihre Widerlegung.“ (G.W.F. Hegel: GW XXI, 53).

lich. In Bezug auf das Verstandesdenken selbst gilt das gleiche: Nur weil es durch seine eigene Einseitigkeit den Keim seines Untergangs bereits in sich trägt, kann es, ja muß es das Reich der Relativität verlassen und in das Element des Denkens, das Reich der Wahrheit und der Notwendigkeit eingehen.

Der verheißungsvolle Kreis, der die Willkür in Notwendigkeit überführen soll, wird nicht erst am Ende der *Logik* geschlossen, sondern bereits hier auf der ersten Stufe der Kategorienbestimmung.²⁷ Die Reflexion, die sich selbst erkennt, überwindet ihre unbegründeten Voraussetzungen, indem sie die Forderung nach Voraussetzungslosigkeit selbst als Voraussetzung demaskiert. Damit geht das Verstandesdenken in die Dialektik und den wahren Idealismus ein. In der *Phänomenologie* macht Hegel den wahren Idealismus an der Einsicht fest, daß kein ‚Ding an sich‘ außerhalb des Denkens existiert. Die Subjekt-Objekt-Spaltung fällt ins Denken, und die Annahme, daß es eine wahre Objektivität außerhalb des Denkens gäbe, entspringt damit exakt dieser Subjekt-Objekt-Struktur. Das ‚Ding an sich‘ wird so zwar als Denknötigkeit, aber zugleich auch als Denkfehler erwiesen.

Genau die gleiche Erkenntnis hat nun das philosophische Bewußtsein am Anfang der *Logik* zu vollbringen. Das Gewahrwerden seiner Voraussetzungen und ‚Denknötigkeiten‘ entzieht diesen unmittelbar ihren Notwendigkeitsstatus und eröffnet so den Ausweg aus der Aporie.

Damit einhergehend ist ein weiterer Aspekt der Frage nach dem anfangenden Bewußtsein geklärt. Zwar ist es richtig, daß der Anfang mit dem Verstandesdenken gemacht wird, es also keiner vorhergehenden Lektüre der *Phänomenologie* bedarf. Allerdings muß das philosophische Bewußtsein gleich zu Beginn der *Logik* in der Lage sein, sich zum idealistischen und wahrhaft denkenden Bewußtsein aufzuschwingen.²⁸ Andernfalls könnte es zwar den weiteren Gang der Kategorienbestimmung mitverfolgen, aber es würde ihn nicht vollständig begreifen; es würden ‚Lücken‘ für es zurückbleiben, wie z.B. die fehlende Notwendigkeit.

Nur wenn das philosophische Bewußtsein *dazu* befähigt ist, – egal ob mit oder ohne vorheriges Studium der *Phänomenologie* – vermag es die Idee einer *Wissenschaft der Logik* zu erfüllen und sie als Denken des Denkens zu bewahren.²⁹ Die

²⁷ Sowie auf jeder einzelnen Stufe erneut.

²⁸ Tanja Stähler reflektiert in ihrer Dissertation ebenfalls auf das philosophische Bewußtsein (dem ‚wir‘) und dessen Verhältnis zum dargestellten in der *Phänomenologie*. Sie kommt zu dem Ergebnis, daß ‚wir‘ „uns in der Tat irgendwo zwischen natürlichem Bewußtsein und absolutem Wissen, mindestens aber auf der Stufe des Selbstbewußtseins [befinden]“ (Tanja Stähler: *Die Unruhe des Anfangs. Hegel und Husserl über den Weg in die Phänomenologie*, Dordrecht 2003, 105).

²⁹ Man könnte demgemäß das Verhältnis von *Phänomenologie* und *Logik* auch so bestimmen, daß zwar der Anfang mit der Erscheinung gemacht wird, in der die Kategorien bereits zur Anwendung kommen, d. h. eine unausgesprochene Voraussetzung sind, ohne dass deren Notwendigkeit eingeholt wäre; daß aber eben dieses Einholen nicht ohne ein Anfangen beim unmittelbar Gegebenen stattfinden kann, dieses sich schließlich doch als notwendig, sozusagen als Notwendigkeit zweiten Grades oder in sich reflektierte Notwendigkeit erweist.

dargestellte *Logik* wäre, wenn man so will, nur das *Gedachthaben des Denkens*; wenn hingegen das anfangende Bewußtsein sich zur Philosophie empordenkt, dann denkt es, indem es die jeweilige Form der Denkbestimmungen denkt, *sich selbst!* Und indem es sich selbst zum Gegenstand macht, ist es *Denken des Denkens!*

Keineswegs ist also Hegels Anfang so einfach, daß die einzige Schwierigkeit darin bestünde, nicht zu viel in ihn hineinzulegen.³⁰ Ganz im Gegenteil ist er an Komplexität kaum zu überbieten. Denn Hegel thematisiert diesen Selbsterkenntnisprozeß ja mit keiner Silbe. Ja, er darf ihn nicht einmal thematisieren, weil er ansonsten Dualität, Bestimmung etc. ins reine Sein hineintragen würde. Dennoch gehört dieser Prozeß mit zum Entwicklungsgang, und so läßt die *Wissenschaft der Logik* eine *Leerstelle* für eben jenes sie denkende Bewußtsein. Diese Leerstelle, vom Verstandesdenken als *Lücke* gedeutet, eröffnet den Raum für das rezipierende Bewußtsein, sich im Spiegel der Reflexion selbst zu betrachten und die Lücke zu schließen – und zwar mit Selbsterkenntnis.³¹

Mit anderen Worten: Hegel wird dem Anspruch an ein philosophisches System auch dadurch gerecht, daß er den Philosophen ins System integriert. Das funktioniert natürlich nicht, sofern er diesen selbst zur Darstellung bringt, da dies in einen infiniten Progreß mündete. Dennoch ist er Teil der Darstellung, weil er notwendig die vorhandene Leerstelle ausfüllen muß.

Die letzte Frage, die es nun noch zu klären gilt, ist die Frage, ob eine Deutung des „reinen Seins“ als *unio mystica* durch die Identifikation von Verstandes- und Anfangs-Denken hinfällig wäre. Der Anfang der *Logik* als *coincidentia oppositorum*, als Zusammenfall der Gegensätze Sein und Nichts, als Einheit von Bewußtsein und Gegenstand³² legt natürlich eine Interpretation gemäß einer *unio mystica* nahe. M.E. schließen sich die bisherige Deutung des Anfangs und die Vorstellung des Anfangs als mystischer Einheit nicht aus. Vielmehr ergänzt sich beides auf eine Weise, die Hegels Anfang im vollen Glanz dialektischen Denkens erstrahlen läßt. Zu Beginn steht die absolute Unmittelbarkeit oder die unmittelbare Einheit. Hier denkt noch nichts, denn das Verstandesdenken fängt ja gerade erst an, zu denken. Dann beginnt es, zu reflektieren und tritt damit aus seiner Unmittelbarkeit heraus. Erst *retrospektiv* erkennt es, daß es selbst diese Unmittelbarkeit ist, diese Ausdruck des Verstandesdenkens ist. Daher spricht Hegel davon, daß das „Seyn in Nichts, und das Nichts in Seyn – nicht übergeht, – sondern *übergegangen ist*“³³ (Herv. v.d.V.). Es

³⁰ Vgl. Anm. 5.

³¹ Dies ist nicht im Sinne eines rezeptionsästhetischen Konzepts zu verstehen, da ein solches von einer nicht-idealistischen Entgegensetzung von Subjekt und Objekt ausgeht. Hier ist jedoch auf textimmanenter Ebene von jeglichem Dualismus abzusehen, und in Bezug auf das philosophische Bewußtsein gerade die Überwindung der starren Entgegensetzung als dessen Aufgabe gefordert.

³² „Es ist nichts in ihm anzuschauen, wenn von Anschauen hier gesprochen werden kann; oder es ist nur diß reine, leere Anschauen selbst.“ (G.W.F. Hegel: GW 21, 69). Vgl. hierzu auch G.W.F. Hegel: GW 21, 65.

³³ G.W.F. Hegel: GW XXI, 69.

geht nicht über, denn in der ewigen Gegenwart ist kein Unterschied und damit nichts zu erkennen. Erst aus der Retrospektive erfährt das Verstandesdenken, daß es selbst dies Erste war. Als es aber dies Erste war, war es nicht es selbst. Erst beim Akt des Hervortretens aus der Einheit erweist dieselbe sich als Einseitigkeit.

Mit dieser Interpretation soll keineswegs die Erfahrungsdimension einer unio mystica nivelliert sein. Es sollte lediglich gezeigt werden, daß der Hegelsche Anfang auch Raum für diese Interpretation bietet. Und vielleicht würde er sogar von einem Bewußtsein, welches diese Einheitserfahrung gemacht hat, für eine adäquate Darstellung gelten.

Bibliographie

- Arndt, Andreas: „Die anfangende Reflexion. Anmerkungen zum Anfang der *Wissenschaft der Logik*“, in: Andreas Arndt/Christian Iber (Hg.): *Hegels Seinslogik. Interpretationen und Perspektiven*, Berlin 2000, 126–139.
- Baptist, Gabriella: „Das absolute Wissen. Zeit, Geschichte, Wissenschaft“, in: Dietmar Köhler/Otto Pöggeler (Hg.): *G.W.F. Hegel. Phänomenologie des Geistes. 2., bearbeitete Auflage*, Berlin 2006, 243–259.
- Börnchen, Stefan: „Pyramiden im pazifischen Zwielficht. Hegels Phänomenologie des Geistes und das Ende der Begriffsgeschichte“, in: Lutz Danneberg/Andreas Kablitz/Wilhelm Schmidt-Biggemann/Horst Thomé/Friedrich Vollhardt (Hg.): *Scientia Poetica. Jahrbuch für Geschichte der Literatur und der Wissenschaften. Yearbook for the History of Literature, Humanities, and Science*. Bd. 11/2007, Berlin 2007.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Gesammelte Werke. Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften*, Hamburg, 1968 ff.
- Hoffmann, Thomas Sören: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Eine Propädeutik*, Wiesbaden 2004.
- Movia, Giancarlo: „Über den Anfang der Hegelschen Logik“, in: Anton Friedrich Koch/Friederike Schick (Hg.): *G.W.F. Hegel. Wissenschaft der Logik*, Berlin 2002, 11–26.
- Rohs, Peter: „Der Grund der Bewegung des Begriffs“, in: Dieter Henrich (Hg.): *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, Bonn 1978, 43–62.
- Sobotka, Milan: „Hegels Abhandlung *Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?* und Reinholds Beiträge“, in: Andreas Arndt/Christian Iber (Hg.): *Hegels Seinslogik. Interpretationen und Perspektiven*, Berlin 2000, 80–89.
- Spieker, Michael: *Wahres Leben denken. Über Sein, Leben und Wahrheit in Hegels Wissenschaft der Logik*. [Hegel-Studien, Beiheft 51, Walter Jaeschke/Ludwig Siep (Hg.)], Hamburg 2009.
- Stähler, Tanja: *Die Unruhe des Anfangs. Hegel und Husserl über den Weg in die Phänomenologie*, Dordrecht 2003.
- Wieland, Wolfgang: „Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik“, in: Rolf-Peter Horstmann (Hg.) *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt am Main 1978, 194–212.

Endliche Subjektivität in Hegels Logik des Wesens

Christian Klotz

Die Kritik an Positionen, die in einem bestimmten Sinn ‚Subjektivität‘ als Grundprinzip der Philosophie ansetzen, ist ein zentrales Element der Jenaer Frühschriften Hegels. Dies gilt insbesondere für die 1802 erschienene Schrift *Glauben und Wissen*. Hegel subsumiert hier die Positionen Kants, Fichtes und Jacobis unter die polemische Bezeichnung „Reflexionsphilosophie der Subjektivität“¹. Unter „Subjektivität“ ist dabei die Hegel zufolge in den betrachteten Theorien dem Denken zugeschriebene Eigenschaft verstanden, sich im Erkennen wie auch im Handeln auf eine ihm äußerliche, nichtbegriffliche Realität zu beziehen. Die Positionen Kants, Fichtes und Jacobis, so verschieden sie ansonsten auch sein mögen, haben nach Hegel nämlich den Ausgang von diesem Gedanken gemein: daß unser Erkennen und Handeln durch eine definitiv dualistische Struktur charakterisiert ist, die den formell-allgemeinen Beitrag des Denkens und die dem Denken gegebenen Gehalte als wesensverschiedene, nicht auf einen gemeinsamen Ursprung zurückzuführende Momente enthält. Unter der „Subjektivität“ des Denkens versteht Hegel in der in *Glauben und Wissen* unternommenen kritischen Darstellung also nichts anderes als dessen Endlichkeit, die – als Sich-Verhalten zu einem ihm äußerlichen Inhalt – in den betrachteten Theorien als Grundbedingung des Denkens angesetzt wird.²

Daß Hegel den Standpunkt, der die Subjektivität des Denkens voraussetzt, der „Reflexion“ zuordnet, ist hieraus leicht zu verstehen. Denn schon in der *Differenzschrift* hatte Hegel das Operieren mit dualistischen Konzeptionen der Reflexion bzw. dem Standpunkt des „Verstandes“ zugeordnet, der dadurch gekennzeichnet ist, daß Gegensätze – wie der zwischen Denken und gegebener Realität – als un-

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, in: ders.: *Gesammelte Werke*, hg. v. der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Hamburg 1968 ff. Im folgenden GW, mit Angabe des Bandes und der Seitenzahl, hier: 4, 313.

² Daß Hegel dieses dualistische Grundmodell nicht nur den Positionen Kants und Fichtes, sondern auch der Position Jacobis zuordnet, wird insbesondere in GW 4, 392 deutlich. Die Differenz zwischen dem erkenntnistheoretischen Realismus Jacobis und dem subjektiven Idealismus Kants und Fichtes stellt nach Hegel nur eine Variation innerhalb dieses Modells dar, die sich aus unterschiedlichen Auffassungen bezüglich der Subjektabhängigkeit bzw. –unabhängigkeit des dem Denken gegebenen (oder, nach Jacobi: des „geoffenbarten“) Gehalts ergeben.

hintergebar angesetzt werden.³ Daß dieser Standpunkt zu überwinden ist, steht für Hegel hier bereits fest, und ebenso, daß es möglich sein muß, in methodisch geregelter Weise vom Standpunkt der Reflexion überzugehen zum Standpunkt der spekulativen Philosophie, d.h. eines Denkens, das sich keinem ihm äußerlichen, schlechthin gegebenen Gehalt mehr gegenüberstehen sieht.

Die schon in den Jenaer Schriften formulierte Kritik Hegels am Dualismus von formellem Denken und gegebenem Gehalt wurde in der neueren Diskussion mit der Kritik am Schema/Inhalt-Dualismus in Verbindung gebracht, wie sie von D. Davidson und J. McDowell vertreten wird.⁴ McDowell versteht seine Position sogar ausdrücklich als eine Erneuerung der Philosophie Hegels. Das Werk Hegels, das in diesem Zusammenhang genannt zu werden pflegt, ist nun aber die *Phänomenologie des Geistes*. So hat McDowell sein Buch *Mind and World* als „Prolegomenon zur Phänomenologie des Geistes“ bezeichnet.⁵ Es ist die Absicht dieses Beitrags, der Frage nachzugehen, inwiefern sich von der *Logik* Hegels sagen läßt, daß in ihr der Gedanke eines äußerlichen Verhältnisses zwischen dem Denken und den von ihm gedachten Inhalten thematisiert und kritisiert wird. Daß diese Frage negativ zu beantworten sei, wird durch den Umstand nahegelegt, daß wir es in der *Logik* doch stets mit reinen Denkbestimmungen zu tun haben, die hier der eigentliche Gegenstand und „Inhalt“ sind. Wie kann unter dieser Bedingung noch das äußerliche Verhältnis zwischen Denken und Bestimmtheit in den Blick kommen, das von den in Hegels frühen kritischen Schriften als „Reflexionsphilosophie“ bezeichneten Positionen angesetzt wird? Anders gefragt: Wie kann der Begriff von Subjektivität als Endlichkeit des Denkens, der in den Frühschriften leitend ist, in die *Logik* Eingang finden? Es scheint doch, daß von Subjektivität in der *Logik* nur im Sinne der unendlichen Subjektivität des Begriffs die Rede sein kann.⁶

Die zentrale These dieses Beitrags ist es, daß in Hegels *Logik*, und genauer: in der *Lehre vom Wesen* durchaus ein äußerliches Verhältnis des Denkens zu seiner Bestimmtheit thematisch ist. Dieses ist freilich mit dem in den Frühschriften thematischen, dort der Reflexion zugeordneten Verhältnis zwischen formellem Denken und gegebenem Gehalt nicht schlichtweg identisch. Sein logischer Nachfolger wird daher im folgenden als „Äußerlichkeit zweiter Stufe“ im Verhältnis zwischen Denken und gedachten Bestimmtheiten bezeichnet. Diese These soll in drei Schritten entwickelt werden: Zuerst ist auf einen epistemischen Aspekt des logischen Reflexionsbegriffs zu verweisen, der für die Begründung der angedeuteten These von erheblicher Bedeutung ist. Im zweiten und zentralen Teil des Aufsatzes soll gezeigt werden, daß der Hegelschen Wesenslogik durchaus in einem bestimmten Sinn das

³ Vgl. G.W.F. Hegel: GW 4, 12 ff.

⁴ Vgl. Christoph Halbig/Ludwig Siep (Hg.): *Hegels Erbe*, Frankfurt 2004, 10 f. sowie die dort angeführte Literatur.

⁵ Vgl. John McDowell: *Mind and World*, Cambridge/Mass. 1998.

⁶ So beruht Hegels Charakterisierung der Lehre vom Begriff als „subjektive Logik“ auf der Identifikation des Begriffs mit dem als selbstbestimmend und unendlich gedachten „Subjekt“ (vgl. G.W.F. Hegel: GW 11, 32 sowie GW 12, 14).

Projekt zugeordnet werden kann, die Äußerlichkeit der zu denkenden Gehalte für das Denken zu überwinden, mit der auch die im wesenslogischen Sinn verstandene Reflexion noch behaftet ist. Abschließend wird der Bezug zu McDowell wieder aufgenommen, um aus der dargelegten Lesart der Wesenslogik Folgerungen hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Hegels und McDowells philosophischem Projekt ziehen. Im Ergebnis wird sich zeigen, daß ungeachtet der Entsprechungen zwischen den theoretischen Intentionen Hegels und McDowells ein tiefgreifender Unterschied zwischen den jeweils verfolgten philosophischen Projekten besteht: Während McDowell auf die Überwindung des Gedankens des äußerlichen Verhältnisses zwischen Denken und Inhalt in einem der kritischen Intention der Hegelschen Frühschriften entsprechenden Sinn abzielt, ist in Hegels *Logik* die Überwindung des Standpunkts entscheidend, der den hier als Äußerlichkeit zweiter Stufe gefaßten Sachverhalt impliziert – ein Projekt, zu dem sich bei McDowell keine Entsprechung findet.

I. Die zwei Gesichter des logischen Reflexionsbegriffs

Der Gedanke, daß unmittelbare Seinsbestimmtheiten keine letzte Gültigkeit besitzen, ist das Ergebnis der Lehre vom Sein und zugleich Ausgangspunkt der Lehre vom Wesen. Mit ihm ist der Begriff einer von jeder seienden Bestimmtheit differentiellen Unmittelbarkeit als neue Kategorie ins Spiel gebracht, der nun – anstelle der Seinskategorien – letzte Geltung zukommen soll. Dementsprechend wird das Wesen zuerst auch als allen Seinsbestimmtheiten gegenüber transzendente Instanz charakterisiert. Das als bloße Negation der Sphäre seiender Bestimmtheiten verstandene Wesen wäre jedoch von den Seinsbestimmtheiten strukturell noch gar nicht verschieden, da es diese in ihrer Gesamtheit ausschliesse wie eine seiende Qualität die andere. Soll mit dem Wesensbegriff wirklich ein logisches Novum gegenüber der Seinslogik erreicht sein, dann muß also auch die Beziehung zwischen dem Wesen und der nun außer Geltung gesetzten Sphäre der seienden Bestimmtheit in anderer Weise konzipiert werden. Daher tritt schon in den ersten Schritten der Lehre vom Wesen an die Stelle der Konzeption des Wesens als alle Seinsbestimmtheit ausschließende Instanz der Gedanke einer sein Anderes einbeziehenden Bewegung, die Hegel als „Scheinen“ des Wesens in den aufgehobenen Seinsbestimmtheiten und schließlich als „Reflexion“ beschreibt.⁷

Erst durch die Bewegung der Reflexion erlangt das Wesen positive Bestimmtheit. Ohne sie wäre es lediglich die abstrakte Negation aller seienden Bestimmtheit. Zugleich wird durch das Konzept der Reflexionsbewegung der Sinn näher bestimmt, in dem das Sein nun als „aufgehoben“ zu denken ist. Dies heißt nichts anderes, als daß es „Schein“ bzw. das „Scheinen“ des Wesens ist. Die in der Reflexionsbewegung enthaltene Beziehung zwischen dem Wesen und den aufgehobenen Seinsbestimmtheiten ist daher entscheidend dafür, daß dem Gedanken von Wesen und zugleich dem Gedanken vom Aufgehobensein des Seins ein bestimmter Inhalt

⁷ Vgl. G.W.F. Hegel: GW 11, 245 ff.

gegeben werden kann.⁸ Damit wird nun aber die Frage zentral, wie diese Bewegung und die in ihr begriffenen Relate *Wesen* und *Schein* eigentlich zu verstehen sind. Hegel unterscheidet bekanntlich in der „großen“ Wesenslogik von 1813 drei Konzeptionen der Reflexion, die unterschiedliche Antworten auf eben diese Frage repräsentieren. Sie sollen zuerst kurz in Erinnerung gerufen werden.

Dem von Hegel zuerst angeführten Reflexionskonzept zufolge wird der Schein vom Wesen kraft der ihm inhärenten Negativität in ihm selbst „gesetzt“. In diesem Sinn wird hier die Reflexion als „setzende“ konzipiert.⁹ Daß das Wesen den Schein in sich setzt, wäre demnach die grundlegende Charakterisierung der Beziehung von Wesen und Schein. Hier bleibt das Wesen jedoch letztlich noch ganz auf sich bezogen – es bringt aus sich heraus den Schein in sich hervor. Sofern das Wesen aber nur autonomes Setzen in sich ist – vergleichbar etwa dem absoluten Ich Fichtes –, haben wir noch keine eigentliche Relationalität, die durch die Rede vom „Setzen“ zugleich suggeriert wird.¹⁰ In der Konzeption der Reflexion als „äußere“ ist dieses Defizit überwunden: Hier wird eine von der als gedankliche Bewegung verstandenen Reflexion und damit auch vom Gedanken des Wesens unabhängige Unmittelbarkeit angenommen, die erst, indem sie von der Reflexion auf den Gedanken des Wesens bezogen wird, als „Schein“ faßbar ist. Das Aufheben der seienden Bestimmtheiten wird hier also als eine in Beziehung auf die gegebene Unmittelbarkeit äußerliche Tätigkeit verstanden – als Tun eines Denkens, das gegebene Bestimmtheiten auf eine wesentliche Einheit bezieht und damit als „Schein“ denkt.¹¹ Das Problem bei dieser Konzeption ist jedoch, daß sie eine vom Wesen bzw. der Reflexion ganz unabhängige Seinsbestimmtheit voraussetzt, zu der sich die Reflexion ins Verhältnis setzt. Dies widerspricht ganz dem Gedanken des Aufgehobenseins des Seins im Wesen, der für die Wesenslogik insgesamt grundlegend ist. Hegel bemerkt daher auch sogleich, daß die äußere Reflexion in Wirklichkeit gar nicht auf eine ihr schlechthin äußere Unmittelbarkeit Bezug nimmt, auch wenn sie meint, dies zu tun. Denn die Voraussetzung gegebener Bestimmtheit ist ihre eigene Setzung.¹² In angemessener Analyse hat man also zu sagen, daß die Reflexion eine Bestimmtheit ansetzen muß, die als gegenüber dem Gedanken vom Wesen eigenständig gedacht wird, die aber – da sie ja nur eine immanente Voraussetzung der das Wesen denkenden Reflexion selbst ist – intern auf den Gedanken vom Wesen bezogen ist.

Damit ist die Konzeption der „bestimmenden“ Reflexion erreicht. Sie vereinigt Eigenschaften der setzenden und der äußeren Reflexion, da sie einerseits – wie

⁸ Vgl. Gerhard Martin Wölflé, *Die Wesenslogik in Hegels Wissenschaft der Logik*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994, 122 f. Wölflé betont zurecht, daß die Formen der Reflexion die eigentliche „Artikulationsweise“ des Wesens darstellen.

⁹ Vgl. G.W.F. Hegel: GW 11, 250 ff.

¹⁰ Die unmittelbare Bestimmtheit ist hier „schlechthin nur als Gesetztsein“, das „nicht verschieden ist von der Rückkehr in sich und selbst nur dieses Rückkehren ist“ (G.W.F. Hegel: GW 11, 252).

¹¹ Vgl. G.W.F. Hegel: GW 11, 253.

¹² Vgl. ebd., 253.

die setzende Reflexion – keine dem Wesen schlechthin äußere Unmittelbarkeit annimmt, andererseits aber – wie die äußere Reflexion – eine genuine Relation des Wesens zum Schein als irreduzibel Anderem ansetzt. Dem Wesen wird hier eine unmittelbare „Identität“ zuerkannt, hinsichtlich derer es von den Schein-Bestimmtheiten abgesetzt ist. Zugleich aber ist es intern auf diese bezogen, so wie die Bestimmtheiten auf das Wesen. Dieses mit der bestimmenden Reflexion ins Spiel gebrachte Verständnis der Beziehung zwischen Wesen und Schein prägt die Lehre vom Wesen als Ganzes, die Hegel daher auch als „Verknüpfung der *Unmittelbarkeit* und der *Vermittlung*“ charakterisiert.¹³

Über diesen kategorialen Gesichtspunkt hinaus hat die Entwicklung des Reflexionsbegriffs im Durchgang durch die drei Reflexionskonzepte aber noch einen anderen Aspekt, und genau dieser ist für die hier verfolgte Fragestellung entscheidend: Sie macht es erforderlich, die Reflexion nicht nur als eine ontologische Struktur zu fassen, sondern zugleich als eine Tätigkeit des Denkens, die mit dem Wort „Reflexion“ ja üblicherweise auch gemeint ist. Tatsächlich spricht Hegel schon zu Beginn der Wesenslogik von dem für die Wesenssphäre konstitutiven Hinausgehen über das Sein zugleich im Sinn einer „Bewegung des Wissens“¹⁴. Die Wesenskategorien sind stets auch unter dem Aspekt zu verstehen, daß sie Begriffe eines Denkens sind, für das gegebene Seinsbestimmtheiten keine letzte Geltung mehr besitzen und intern auf eine wesentliche Identität bezogen sind. Daher ist in der logischen Entwicklung der Wesenskategorien stets die Beziehung zwischen dem Denken und den Bestimmtheiten, die dieses von einem Wesensbegriff her zu begreifen versucht, mit-thematisiert. Mit dem Reflexionsbegriff ist also nicht nur eine neue kategoriale Stufe erreicht, sondern auch ein *epistemischer* Aspekt ins Spiel gebracht, der die Lehre vom Wesen deutlich von der Seinslogik abhebt.¹⁵

Im Begriff der äußeren Reflexion wird dies sehr deutlich. Hier betrachtet die „denkende Reflexion“ sich als ein „bloß formelles Tun“, das seinen Inhalt „von außen“ empfängt.¹⁶ Das Denken versteht seine eigene Tätigkeit somit in einem „subjektiven Sinne“¹⁷, d.h. als Sich-Verhalten zu ihm schlechthin äußeren Daten, die es

¹³ G.W.F. Hegel: GW 20, 144/145.

¹⁴ G.W.F. Hegel: GW 11, 241.

¹⁵ Angesichts des epistemischen Aspekts der Wesenslogik läßt sich ein sachlicher Berührungspunkt zwischen der Lehre vom Wesen und Kants Erörterung der einheitsstiftenden Funktion des Denkens bzw. der transzendentalen Apperzeption konstatieren. Béatrice Longuenesse hat diesen Zusammenhang in erhellender Weise herausgearbeitet (s. *Hegel's Critique of Metaphysics*, Cambridge 2007, bes. 85 ff.). Diesen Aspekt hervorzuheben heißt freilich nicht, die Wesenslogik in eine Erkenntnistheorie umzumünzen. Die Weise, in der das die mannigfaltigen Bestimmungen auf Einheit beziehende Denken sich zu diesen Bestimmungen epistemisch ins Verhältnis setzt, wird von Hegel als Implikation der jeweils angesetzten kategorialen Struktur mit-thematisiert, so daß epistemologische Fragen stets in den primären ontologischen Kontext eingebunden sind.

¹⁶ G.W.F. Hegel: GW 11, 255.

¹⁷ Ebd., 254.

vereinheitlicht, indem es sie auf den Gedanken einer wesentlichen Identität bezieht. Der Begriff der äußeren Reflexion markiert offenbar genau die Stelle, an der Hegel den Reflexionsbegriff der Frühschriften in die Logik zu integrieren versucht. Denn dieser galt ja einem Denken, das sich als auf ihm äußere Daten bezogen, und damit als „subjektives“, d.h. endliches Denken versteht. Wenn Hegel die so verstandene Reflexion jetzt in den Kontext der Wesenslogik einbringt, so bedeutet dies: der Wesensbegriff wird hier näher bestimmt, indem das Wesen als formeller Einheitsgedanke gefaßt wird, zu dem das Denken im Ausgang von seienden Bestimmtheiten als bloßem „Stoff“ seiner vereinheitlichenden Tätigkeit aufsteigt.

Wie bereits deutlich wurde, stellt die Konzeption der äußeren Reflexion jedoch einen unhaltbaren Versuch dar, den Wesensgedanken zu explizieren. In der Voraussetzung des gegebenen „Stoffs“ wird die Seinsbestimmtheit als vom Wesen unabhängig vorausgesetzt, während sie doch im Wesen gerade aufgehoben sein soll. Dies heißt aber nicht, daß die äußere Reflexion im weiteren Gang der Wesenslogik einfach beiseite geschoben wäre: sie bleibt in der bestimmenden Reflexion gegenwärtig, sofern in dieser Wesen und Schein jeweils als „reflektiert in sich“ gedacht werden,¹⁸ d.h. ihnen eine je eigene Unmittelbarkeit zugesprochen wird, auch wenn die Beziehung zwischen den beiden Instanzen nicht mehr als äußerliche, sondern als *interne* verstanden wird. Wesen und Schein sollen jeweils eine eigene innere Verfassung besitzen, und zugleich sind sie untrennbar. Und genau in diesem Sinn ist die Wesenssphäre – wir wiederholen das Zitat – eine „Verknüpfung der *Unmittelbarkeit* und der *Vermittlung*“.

II. Bestimmende Reflexion und Äußerlichkeit zweiter Stufe

Wenn wir annehmen, daß der Aspekt, der soeben als „epistemisch“ charakterisiert wurde, in der Wesenslogik stets mitbedacht ist, dann stellt sich die Frage, was die Überwindung der äußeren Reflexion durch die bestimmende im Hinblick auf die Beziehung bedeutet, die zwischen den mannigfaltigen Seinsbestimmtheiten und dem Denken, von dem diese Bestimmtheiten auf eine wesentliche Identität bezogen werden, besteht. Kann man sagen, daß das äußerliche Verhältnis zwischen dem Denken und den zu denkenden Bestimmtheiten, das von der äußeren Reflexion angesetzt wird, in veränderter Weise in der bestimmenden Reflexion, und vielleicht sogar in allen Teilen der Wesenslogik, präsent bleibt? Oder ist etwa zu sagen, daß mit der bestimmenden Reflexion bereits jede Äußerlichkeit im Verhältnis zwischen dem Denken und den gedachten Bestimmtheiten überwunden ist, so daß die in der Wesenslogik leitende Konzeption der Reflexion gar nicht mehr – wie der Reflexionsbegriff der Frühschriften – mit dem Gedanken der Endlichkeit des Denkens, und in diesem Sinn: der „Subjektivität“ des Denkens, verbunden ist?

Diese Frage erfordert es, auf die Struktur der Lehre vom Wesen etwas näher einzugehen. Angesichts ihrer expliziten Gliederung könnte man meinen, daß nur ihr erster Abschnitt von der Reflexion handelt, da nur dieser ausdrücklich dem

¹⁸ Ebd., 257.

Wesen als „Reflexion in ihm selbst“ sowie den „Reflexionsbestimmungen“ gilt, während in den folgenden Abschnitten das Wesen als „Erscheinung“ und schließlich als „Wirklichkeit“ thematisiert wird. Doch schon die Tatsache, daß Hegel in allen Teilen der Lehre vom Wesen von Begriffen verschiedener Reflexionsverhältnisse Gebrauch macht, zeigt, daß die Lehre vom Wesen insgesamt als Entfaltung der Struktur der Reflexion, und zwar genauer der *bestimmenden* Reflexion zu verstehen ist.¹⁹ Die zuerst behandelten Begriffe vom Wesen als „Reflexion in ihm selbst“ sind denn auch noch ganz unzureichend, um den für die bestimmende Reflexion konstitutiven Gedanken einer je eigenen Unmittelbarkeit von Wesen und Schein zu explizieren. Hier werden Wesen und Schein durch wechselseitige Ausschlußverhältnisse charakterisiert, wodurch sie sich letztlich als in ihrem innersten Kern relational erweisen. Darin, daß ihnen zugleich eine von der Relationalität unberührte Unmittelbarkeit zuerkannt werden soll, besteht der „Widerspruch“, der die im ersten Abschnitt der Lehre vom Wesen behandelten Reflexionsbestimmungen insgesamt kennzeichnet.²⁰ Ihn zu überwinden erfordert es, anstelle des bloßen Ausschlußverhältnisses zwischen Wesen und Schein eine positive Beziehung anzusetzen, die dem Wesen wie dem Schein, ungeachtet ihrer internen Bezogenheit aufeinander, eine gewisse Eigenständigkeit zuerkennen läßt. Und dies wiederum erfordert nach Hegel, die aufgehobenen Seinsbestimmtheiten nicht mehr als bloßen Schein und somit als Anderes des Wesens zu definieren, sondern als dessen *Erscheinung*. Die Reflexion ist damit nicht mehr „abstrakte“, sondern „reale“, d.h. in ihr werden Wesen und Schein als real verschiedene Instanzen zueinander ins Verhältnis gesetzt, und zwar so, daß das Wesen sich im Schein „zeigt“²¹, in ihm seine Existenz und Bestimmtheit hat, ohne daß seine eigene, intrinsische Identität sich freilich auf die seiner Erscheinung reduzieren läßt.

Die Konzeption des Erscheinungsverhältnisses ist eine Implikation der Struktur der bestimmenden Reflexion, sofern sie interne Bezogenheit und je eigene Unmittelbarkeit von Wesen und Schein zusammendenken will. Gerade an ihr zeigt sich aber das Grundproblem, mit dem die bestimmende Reflexion behaftet ist. Dieses besteht darin, daß der Gedanke der unvermittelten, seinem Erscheinen zugrundeliegenden Identität des Wesens sich nicht kohärent explizieren läßt. In Hegels kritischer Ausführung zum Begriff des Dings wie auch der Kraft wird dies beispielhaft klar: Wird das Ding nicht als unbestimmbares Ding „an sich“ gefaßt, sondern als wesentlich durch seine Eigenschaften bestimmt, so verliert sich der Gedanke einer von den Eigenschaften abgesetzten inneren Identität des Dings. Daß das Ding sich in seine Eigenschaften oder in „Materien“ auflöst, ist für Hegel nicht

¹⁹ Vgl. Ebd., 345 (das Gesetz der Erscheinung ist „die Reflexion derselben in sich in ihrem Gesetzsein“); 374 (der Modus des Absoluten ist „die Reflexion der Form in sich“); 380 (die Wirklichkeit ist als „reflektierte Absolutheit“ zu nehmen).

²⁰ Die Seiten des Gegensatzes „richten sich zugrunde, indem sie sich bestimmen als das mit sich Identische, aber darin vielmehr als das Negative, als ein mit sich Identisches, das Beziehung auf Anderes ist“ (G.W.F. Hegel: GW 11, 281).

²¹ Vgl. G.W.F. Hegel: GW 11, 324.

nur eine wissenschaftsgeschichtliche, sondern auch und vor allem eine begriffliche Wahrheit.²² Wird die Unmittelbarkeit des Wesens dagegen als Identität einer Kraft gedacht, die sich in mannigfaltigen Erscheinungen äußert, so ergibt sich wiederum das Problem, daß die Äußerungen der Kraft nur zustandekommen, sofern sie von anderen Kräften „solliziert“ wird und somit in Beziehungen zu Anderem steht. Was sich in der Erscheinung äußert, ist also nicht die Kraft als mit innerer Identität ausgestattete Instanz, sondern ein komplexes Wechselspiel von Kräften.²³

Hegels Erörterung der Begriffe des Dings und der Kraft sind als wichtige Schritte in der Kritik an der bestimmenden Reflexion zu verstehen. Denn sie soll zeigen, daß die Konzeption der aufgehobenen Seinsbestimmtheiten als Erscheinung eines Wesens, das eine seinem Erscheinen vorgängige innere Identität besitzt, sich nicht kohärent explizieren läßt. Dieses Ergebnis bedeutet nun aber, daß auch für das Denken qua bestimmende Reflexion die von ihm als Schein gedachten Seinsbestimmtheiten in einem bestimmten Sinn noch „äußerlich“ bleiben. Damit kommen wir aber auf den in der Wesenslogik stets mit-thematisierten Aspekt zurück, der im vorausgehenden als „epistemisch“ charakterisiert wurde: Das Denken sieht sich in der bestimmenden Reflexion zwar nicht mehr – wie in der äußeren Reflexion – als in bloß „formeller“ Aktivität auf schlechthin gegebene „Materie“ bezogen. Es bezieht sich auf das Mannigfaltige als immer schon unter Bezug auf den Gedanken vom Wesen konzeptualisiert, etwa als Eigenschaften eines Dings oder Äußerungen einer Kraft, und damit als „aufgehobene“ Seinsbestimmtheit. Doch wird das Mannigfaltige als im Wesen aufgehoben gedacht, ohne daß dieser Gedanke wirklich verständlich würde. Man kann hier von einer *Äußerlichkeit zweiter Stufe* im Verhältnis zwischen Denken und mannigfaltigen Bestimmtheiten sprechen: Das Denken bezieht sich zwar nicht mehr auf Daten, die es als ihm schlechthin äußere versteht – dies wäre die Äußerlichkeit erster Stufe –, sondern auf ein Mannigfaltiges, das wesentlich als „Erscheinung“ bestimmt und damit als intern auf die Einheit des Wesens bezogen gedacht ist. Doch es gelingt ihm nicht, seinen Gedanken vom Aufgehobensein des Mannigfaltigen im gedachten Wesen kohärent zu explizieren. Das Mannigfaltige der Seinsbestimmtheiten bleibt in der bestimmenden Reflexion somit unbegriffen – und in diesem Sinn dem Denken äußerlich –, auch wenn es nicht mehr als allem Denken schlechthin externes Datum gedacht ist.

Damit ist die These erreicht, die hier begründet werden sollte: Die Frage, wie eine bestimmte Art von Äußerlichkeit der zu denkende Bestimmtheiten für das Denken überwunden werden kann, ist ein zentrales Problem der Wesenslogik. Diese Frage betrifft hier ein Aneignungsdefizit hinsichtlich der Bestimmtheiten, das sich aus dem begrifflichen Defizit des Einheitsgedankens ergibt, auf den die Bestimmtheiten bezogen werden. Dies bedeutet aber, daß in der Lehre vom Wesen das Denken noch als „endlich“ charakterisiert ist: es verhält sich zu Bestimmtheiten, die so, wie sie gedacht werden – nämlich als Erscheinung einer wesentlichen

²² Vgl. ebd., 334 ff.

²³ Vgl. ebd., 362 ff.

Identität – letztlich nicht begriffen werden und die insofern sein „Anderes“ sind. Auf nichts anderes als die Endlichkeit des Denkens aber bezog sich der kritische Subjektivitätsbegriff des frühen Hegel. Und so ist zu sagen, daß in der Lehre vom Wesen das Denken noch als endliche Subjektivität charakterisiert ist in einem Sinn, der dem Subjektivitätsbegriff der kritischen Frühschriften Hegels verwandt ist und der als dessen logischer Nachfolgebegriff verstanden werden kann.

III. Die Überwindung der Äußerlichkeit zweiter Stufe im Übergang zur Lehre vom Begriff und die Zurückweisung des Schema-Inhalt-Dualismus bei McDowell

Wenn es richtig ist, daß das wesenslogische Denken durch die Äußerlichkeit zweiter Stufe der gedachten Bestimmtheiten charakterisiert ist, dann muß der Übergang zur Lehre vom Begriff den Sinn haben, die Möglichkeit und Notwendigkeit von deren Überwindung aufzuweisen. Solange sie als Erscheinung auf eine nicht explizierbare Identität des Wesens bezogen werden, bleiben die als aufgehoben gedachten seienden Bestimmtheiten noch unbegriffen und insofern dem Denken äußerlich. Im Übergang zum Begriff müßte nun verständlich werden, wie ihre denkende Aneignung möglich ist.

Tatsächlich tritt im Abschnitt „Die Wirklichkeit“, der den Übergang zur Lehre vom Begriff vollzieht, ein Gedanke in den Mittelpunkt, dem sich diese Funktion zuordnen läßt: der Gedanke von der „Manifestation“ des Wesens. Denn sofern das Wesen als sich manifestierend gedacht wird, werden die Bestimmtheiten nicht mehr als Erscheinung einer unmittelbaren, inneren Identität des Wesens gedacht, von der sich ja erwiesen hat, daß sie nicht kohärent explizierbar ist. Das Wesen, sagt Hegel, ist hier nicht mehr „Scheinen seiner in einem Anderen, sondern es manifestiert sich, das heißt, es ist in seiner Äußerlichkeit es selbst und nur in ihr ...“²⁴. Damit, daß das Wesen nur in den äußeren Bestimmtheiten es selbst ist, ist gesagt, daß seine Identität sich in diesen Bestimmtheiten allererst konstituiert. Damit entfällt der Gedanke einer unmittelbaren Wesensidentität, die in den Bestimmtheiten lediglich zur Erscheinung kommt. Stattdessen wird das Verhältnis des Wesens zu den in ihm aufgehobenen Seinsbestimmtheiten nun als ein Selbstverhältnis aufgefaßt in dem besonderen Sinn, daß das Wesen sich in den Bestimmtheiten allererst als das ausbildet, was es ist.²⁵ Der Gedanke der Selbstkonstitution in den manifestieren-

²⁴ Ebd., 380/81. Entsprechend heißt es in § 142 der *Enzyklopädie* (1830): „Die „Äußerung des Wirklichen ist das Wirkliche selbst, so daß es in ihr ebenso Wesentliches bleibt und nur insofern Wesentliches ist, als es in unmittelbarer äußerlicher Existenz ist“ (G.W.F. Hegel: GW 20, 164).

²⁵ Daß im Manifestationsbegriff der Gedanke eines wesentlichen Verhältnisses zwischen „innerer“ Identität und „äußerem“ Erscheinen verabschiedet ist, könnte die These nahelegen, daß nun eine „differenzlose Identität“ von Innerem und Äußerem angesetzt wird (s. Hans-Peter Falk, „Die Wirklichkeit“, in: Anton Friedrich Koch/Friedricke Schick (Hg): *G.W.F. Hegel. Wissenschaft der Logik*, Berlin 2002, 163–179, hier: 167). Man darf hierbei jedoch nicht übersehen, daß das Wirkliche, wie Hegel sagt, in seiner Manifestation „es

den Bestimmtheiten ist nach Hegel schon implizit in den Relationskategorien der Substantialität, Kausalität und Wechselwirkung enthalten. Doch führt er letztlich über die Wesensstruktur als solche hinaus, und damit in die Sphäre des „Begriffs“: „Die aber ganz frei gewordene Manifestation desselben (des Wesens, Chr.Kl.) ist der Begriff“.²⁶ Es überrascht nun nicht mehr, daß Hegel in der enzyklopädischen Logik den Begriff – im Kontrast zum Wesen als „Scheinen in Anderes“ – als „Entwicklung“ charakterisiert, als ein prozeßhaftes Ganzes also, das sich durch die in ihm inbegriffenen Bestimmtheiten konstituiert.²⁷

Hegel hat den Zusammenhang des Übergangs zum Begriff mit der Überwindung einer in der Wesenslogik noch bestehenden Äußerlichkeit der gedachten Bestimmtheiten für das Denken am Anfang der Lehre vom Begriff und im Zusammenhang seiner spekulativen Umdeutung der Kantischen Lehre von der Einheit der Apperzeption am deutlichsten zum Ausdruck gebracht. Erst durch das „Begreifen“, sagt Hegel hier, hört der Gegenstand auf, „ein Äußerliches, Fremdes“ zu sein. Denn dieses „besteht in der Tat in nichts anderem, als daß Ich denselben sich zu eigen macht“.²⁸ Dem Denken, welches das Mannigfaltige als Erscheinung einer ihm zugrundeliegenden, wesentlichen Identität versteht, gelingt diese Aneignung also nicht nicht – für dieses bleibt das Mannigfaltige ein „Fremdes“, und zwar im Sinne der Äußerlichkeit zweiter Stufe. Denn sich das Mannigfaltige aneignen heißt, über seine Unmittelbarkeit als seiende Bestimmtheit denkend hinauszugehen und seine Funktion in der Entwicklung eines prozeßhaften Ganzen zu verstehen. So wird die Seinsbestimmtheit als „aufgehoben“ verstanden, ohne daß das Denken in den letztlich dunklen Gedanken einer erscheinenden Identität des Wesens verfallen würde.

An dieser Stelle ist auf die Frage zurückzukommen, die zu Beginn dieses Beitrags aufgeworfen wurde: Läßt sich ein sachlicher Zusammenhang zwischen dem Gang der hegelschen Logik und McDowells Programm der Überwindung des Form/Inhalt-Dualismus feststellen? Zu dieser Frage läßt sich nun Folgendes sagen: McDowell weist den „Mythos des Gegebenen“ und damit den Gedanken einer äußeren Grenze des Begrifflichen zurück, indem er die These vertritt, daß der Inhalt von Erfahrungen bereits einen begrifflich-propositionalen Charakter besitzt. So argumentiert McDowell etwa, daß Farbqualitäten, wie sie als Inhalt von Wahrnehmungen auftreten, bereits einen begrifflichen Charakter haben.²⁹ Dieser Auffassung läßt sich nun durchaus die von Hegel in der Wesenslogik vertretene These

selbst“ ist. Das Wirkliche koinzidiert also nicht schlichtweg mit der Gesamtheit der manifestierenden Bestimmtheiten, sondern besitzt eine Identität bzw. „Allgemeinheit“, die sich durch das „freie“ Sich-Verhalten der Bestimmtheiten konstituiert, ohne auf diese oder deren Gesamtheit reduzierbar zu sein. So ist eine allgemein-sittliche Identität kein den Einzelnen zugrundeliegendes „Wesen“, sondern konstituiert sich allererst im Wollen und Handeln der Einzelnen.

²⁶ G.W.F. Hegel: GW 12, 24.

²⁷ G.W.F. Hegel: GW 20, 177.

²⁸ G.W.F. Hegel: GW 12, 18.

²⁹ Vgl. John McDowell: *Mind and World*, 56 ff.

zuordnen, daß der Standpunkt der „äußeren Reflexion“ zu überwinden sei, der ja dadurch definiert ist, daß das Denken als auf schlechthin gegebene, nichtbegriffliche Gehalte bezogen verstanden wird. Doch hat sich auch gezeigt, daß die Frage, wie wir uns als Subjekte der denkenden Aneignung der Wirklichkeit verstehen können, für Hegel mit der Überwindung des Standpunkts der äußeren Reflexion noch nicht beantwortet ist. Damit wir die Möglichkeit der Aneignung der Wirklichkeit im Denken verstehen können, ist es nach Hegel darüber hinaus erforderlich, zu verstehen, wie die Äußerlichkeit zweiter Stufe der gedachten Bestimmtheiten für das Denken zu überwinden ist, die diesen auch dann noch anhaften kann, wenn sie als intern auf eine von uns gedachte Einheit bezogen verstanden werden. Hierbei aber geht es um die Möglichkeit einer kohärenten Konzeptualisierung solcher Einheit. Dieser Schritt – zu dem sich in McDowells philosophischem Projekt keine Entsprechung mehr findet – erfordert es, unser begriffliches Repertoire kritisch zu überdenken und insbesondere die Metaphysik des Wesens zu überwinden, in die wir dabei schnell verfallen.

Bibliographie

- Falk, Hans-Peter: „Die Wirklichkeit“, in: Koch, Anton Friedrich/Schick, Friderike (Hg.): *G.W.F. Hegel. Wissenschaft der Logik*, Berlin 2002, 163–179.
- Halbig, Christoph/Siep, Ludwig (Hg.): *Hegels Erbe*, Frankfurt 2004.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Gesammelte Werke*, hg. v. der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Hamburg 1968 ff.
- Longuenesse, Béatrice: *Hegel's Critique of Metaphysics*, Cambridge 2007.
- McDowell, John: *Mind and World*, Cambridge/Mass., 1984.
- Wölflle, Gerhard Martin: *Die Wesenslogik in Hegels Wissenschaft der Logik*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994.

Zur Metaphysik der Metaphysikkritik

Mit Hegels „Teleologie“ gegen die Antimetaphysiker nach Hegel

Valentin Pluder

Das letzte Kapitel des Abschnitts „Objectivität“ in Hegels *Wissenschaft der Logik* ist der Teleologie gewidmet und ebenso überschrieben. Innerhalb der „Objectivität“ gehen der „Teleologie“ „Mechanismus“ und „Chemismus“ voraus, die hier großzügig unter der Bestimmung des Mechanismus zusammengefaßt werden¹.

Die Frage, warum und vor allem wie der in Kants Tradition stehende Metaphysikkritiker – wenn nicht -gegner – Hegel die Teleologie in seine *Logik* aufnimmt und zudem als dem Mechanismus übergeordnet ausweist, soll ein Licht auf die Natur der Metaphysikkritik Hegels werfen. Denn die Teleologie ist bei Hegel keineswegs lediglich regulatives oder heuristisches Prinzip, auf das seitens des einzelnen Subjekts beliebig und unter dem Vorbehalt eines ‚als ob‘ zurückgegriffen werden kann. Die Teleologie stellt vielmehr eine Gruppe kategorialer Bestimmungen, über die Wirklichkeit insgesamt – also nicht nur die naheliegende Wirklichkeit des isoliert gedachten sozialen Raumes – erfaßt wird, und zwar umfassender und angemessener als die kategorialen Bestimmungen des Mechanismus dies können.

Diese Überordnung der Teleologie über den Mechanismus ist – wie sollte es bei Hegel anders sein – keine ausschließende Alternative. Sie bedeutet vielmehr die Integration der im Angesicht der Wirklichkeit unzureichend komplexen mechanistischen Beschreibungsformen in die komplexeren Beschreibungsformen der Teleologie. Mehr noch: Sie bedeutet, daß der Mechanismus erst von dem Standpunkt der Teleologie aus nicht mehr auf dogmatischen Annahmen ruht, sondern begriffen werden kann. Das heißt, der Mechanismus ist aufgehoben in der Teleologie. Oder in den Worten Hegels: Die Teleologie ist die Wahrheit des Mechanismus².

Mit dieser These zieht Hegel freilich recht zuverlässig einen Metaphysikerverdacht auf sich. Aber in eben der Weise, in der die Teleologie den Mechanismus aufhebt, hebt Hegels *Logik* die ‚vormalige‘ Metaphysik insgesamt auf: ihre Inhalte, d.h. hier insbesondere die Inhalte der Teleologie, wie ihre Formen. Sowohl Inhalte als auch Formen werden dazu innerhalb der *Logik* in ihren Kontext gestellt, inner-

¹ Auch Hegel verfährt ebenso. Siehe G.W.F. Hegel: GA 12, 155: „Das, was sich als *Chemismus* darstellte, wird mit dem Mechanismus insofern zusammengenommen, als der Zweck der Begriff in freyer Existenz ist und ihm überhaupt die Unfreyheit desselben, sein Versenktsein in die Äußerlichkeit gegenübersteht; beydes, Mechanismus sowie Chemismus, wird also unter der Naturnothwendigkeit zusammengefaßt [...]“.

² Siehe G.W.F. Hegel: GA 12, 155.

halb dessen sie einerseits bestehenbleiben, der sie andererseits aber ihres absoluten Anspruchs beraubt, weil sie als in einem Verhältnis zu anderen kategorialen Bestimmungen stehend begriffen und somit relativiert werden. Seinem Selbstverständnis nach ist Hegel also insbesondere bezogen auf jene ‚vormalige‘ Metaphysik zweifellos kein Metaphysiker. In welchem Sinne aber Metaphysik innerhalb der Logik zurückgewiesen wird, soll hier ganz konkret an der scheinbar für dieses Vorhaben so kontraintuitiven Überordnung der Teleologie über den Mechanismus aufgezeigt werden. Dazu wird der gegen Hegel gerichtete Vorwurf, Metaphysik zu betreiben, munitioniert durch vermeintliche Metaphysikkritiker aus der Geschichte der Philosophie. Denn, ganz im Gegensatz zu dem – hier behaupteten – metaphysikkritischen Charakter der *Logik* wird gegen Hegel schon seit dem 19. Jahrhundert der Vorwurf erhoben – oder das Lob ausgesprochen³ –, Metaphysik zu betreiben. Wobei sicherlich eingeräumt werden muß, daß die Bestimmung dessen, was eigentlich Metaphysik genau bezeichnet, schon zu Hegels Zeiten schwierig oder Definitionssache war und im weiteren 19. Jahrhundert zunehmend undurchsichtig wird. Autoren, die eigentlich in klassischer Weise Metaphysik betreiben, treten als Metaphysikkritiker auf und Metaphysikkritiker, wie Hegel, werden als Metaphysiker gebrandmarkt.

Den ersten Angriff gegen den vermeintlich metaphysischen Charakter einer Philosophie, die nicht auf dem Standpunkt des Mechanismus stehen bleibt, sondern zum Standpunkt der Teleologie – und über diesen hinaus – fortschreitet, führt eine Philosophie, die eben auf diesem Standpunkt des Mechanismus steht, d. i. u. a. der bürgerliche Materialismus des 19. Jahrhunderts. Auf diesen ersten Ankläger folgen noch zwei weitere ihrem Selbstverständnis nach metaphysikkritische oder sogar antimetaphysische Positionen, zugegeben in plakativ vereinfachter Gestalt simpler Thesen. Wobei Kritik und Widerlegung im folgenden so gestaltet werden, daß die vermeintlichen Antimetaphysiker selbst der Metaphysik überführt werden. Hegels Position wird damit indirekt immer weiter in ein Licht gerückt, daß sie als nicht-metaphysische erscheinen läßt.

Die *Logik* wird also anhand historisch späterer Positionen ausgelegt und die historisch spätere Philosophie, die hier über die drei Ankläger angerissen wird, mittels der *Logik* als eine Entwicklungslinie interpretiert, so daß der systematische und der historische Blick auf die Frage nach Bestimmung, Geltung und Zuschreibung von Metaphysik sich ergänzen.

Inhaltlich wird es dabei im Kern um die Frage gehen, in wie weit Metaphysik und Metaphysikkritik auf Annahmen fußen, die das jeweilige Subjekt- bzw. Objekt-konzept betreffen. Genauer: welche Rolle die Annahme von Instanzen spielt, die dem denkenden Subjekt äußerlich sind oder sein sollen. Formal wird dazu ein

³ Dies sagt freilich fast nichts, ohne eine Klärung, was – etwa bei Heidegger oder Janke – denn unter Metaphysik zu verstehen sei. Vgl. Martin Heidegger: „Überwindung der Metaphysik“, in: *GAT: Vorträge und Aufsätze*, hg von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M. 2000, (67–98) 74 und Wolfgang Janke: *Die dreifache Vollendung des Deutschen Idealismus*. Amsterdam, NY 2009, 109.

‚dritter‘ Begriff von ‚metaphysisch‘ als Kennzeichnung einer bestimmten Relation von Bestimmungen eingeführt.

These I: Alle Wirklichkeit ist denkunabhängige Materie, deren Einzelteile sich zueinander dem Gesetz der Kausalität entsprechend verhalten – alles andere ist Metaphysik.

Hegel ist kaum 20 Jahre Tod, da erfährt ein derartiger mechanischer Materialismus wieder einen zuvor kaum zu erahnenen Zuspruch. Autoren wie Carl Vogt, Ludwig Büchner oder Jakob Moleschott werden überaus populär. Ihr Materialismus umgibt sich mit dem Nimbus der so erfolgreichen – was auch immer das heißen mag – wie modernen Naturwissenschaften und ist eine Kampfansage an Aberglauben, Religion und Metaphysik, wenn nicht an die Philosophie insgesamt oder gleich an alles Denken⁴. Im Kern dieses mechanischen Materialismus stehen drei Annahmen über die Wirklichkeit:

i. Die eigentliche Wirklichkeit ist dem Denken – was auch immer das aus der Perspektive eines konsequenten Materialisten sein mag⁵ – äußerlich; „[...] die Erkenntniß der Wahrheit wird darein gesetzt, das Object, wie es als Object frey von Zuthat subjectiver Reflexion [ist], zu erkennen [...]“⁶. Dieses ‚äußerlich‘ bezieht sich auf das Verhältnis von Subjekt zu Objekt.

ii. Die Wirklichkeit ist geteilt in voneinander isolierte Entitäten, die sich äußerlich gegenüberstehen; dieses ‚äußerlich‘ bezieht sich auf das Verhältnis von Objekt zu Objekt. „Diß macht den Charakter des *Mechanismus* aus, daß welche Beziehung zwischen den Verbundenen Statt findet, diese Beziehung ihnen eine *fremde* ist, welche ihre Natur nichts angeht, und wenn sie auch mit dem Schein eines Eins verknüpft ist, nichts weiter als *Zusammensetzung, Vermischung, Hauffen* usf. bleibt.“⁷ Nur der mechanische Materialismus selbst erkennt keine Differenz zwischen den beiden Bestimmungen von ‚äußerlich‘ und kann weiter annehmen:

iii. Diese äußerlichen Verhältnisse sind ausschließlich gesetzmäßig kausal verfaßt. Wobei diese Kausalität – wie auch immer – tatsächlich in der Wirklichkeit ist⁸. Dabei ist der durch die Kausalität beschriebene Prozeß ebenfalls ein äußerlicher: „Der mechanische Prozeß geht in *Ruhe* über. Die Bestimmtheit nemlich, welche das Object durch ihn erhält, ist nur eine *äusserliche*. Ein eben so äusserliches ist ihm diese Ruhe selbst, indem diß die dem *Wirken* des Objects entgegengesetzte

⁴ ... weil, „[...] die Gedanken in demselben Verhältniß etwa zu dem Gehirne stehen, wie die Galle zu der Leber oder der Urin zu den Nieren.“ Carl Vogt: *Physiologische Briefe für Gebildete aller Stände*, Gießen ²1854, 323.

⁵ Hegel selbst verweist auf den dem materiellen Mechanismus entsprechenden geistigen Mechanismus, siehe etwa G.W.F. Hegel: GA 12, 133 oder 135.

⁶ G.W.F. Hegel: GA 12, 131.

⁷ Ebd., 133.

⁸ Zur Auseinandersetzung um derartige Materialismen im 19. Jahrhundert siehe: Kurt Bayertz/Myriam Gerhard/Walter Jaeschke (Hg.): *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert*, Bd. 1: Der Materialismusstreit, Hamburg 1997.

Bestimmtheit, aber jede dem Objecte gleichgültig ist; die Ruhe kann daher auch angesehen werden als durch eine *äusserliche* Ursache hervorgebracht, sosehr es dem Objecte gleichgültig war, wirkendes zu seyn.“⁹

Hegel beschreibt die Bestimmungen, unter denen ein Geist, der auf diesem Standpunkt, d.i. der Standpunkt des historisch späteren mechanischen Materialismus, steht bzw. stehen bleibt, die Wirklichkeit denkt – freilich immer unter Betonung der Begrenztheit und Widersprüchlichkeit, die das Denken zur Einnahme komplexeren Standpunkt motivieren – als Logik des Mechanismus.

Nicht neu ist im Angesicht dieser Annahmen die Feststellung, daß der mit der ‚modernen Naturwissenschaft‘ gewappnete mechanische Materialismus, so wie er hier angerissen ist, keineswegs seinem Selbstverständnis entsprechend den Boden der Metaphysik für alles Zeiten verlassen hat, sondern tatsächlich auf metaphysischer Grundlage in den Kampf gegen die Metaphysik der anderen zieht. Dazu muß nicht Hegel bemüht werden¹⁰. Es kann auch auf Leibniz 150 Jahre früher verwiesen werden¹¹.

Dennoch die Frage zu beantworten, in welchem Sinn genau ein mechanischer Mechanismus Metaphysik betreibt, soll verdeutlichen, in welchem – nicht rein orthodoxen – Sinn hier der Begriff Metaphysik oder genauer die Zuschreibung ‚metaphysisch‘ gebraucht wird. Drei Antworten mindestens können auf diese Frage gegeben werden:

i. Ein mechanischer Materialismus betreibt Ontologie, macht also Aussagen über das Sein als Seiendes, also Aussagen, die in den Bereich der *metaphysika generalis* fallen. Aufgrund allein dieses Umstandes kann behauptet werden, daß Vogt, Büchner, Moleschott und alle anderen mechanischen Materialisten Metaphysik in einem ganz traditionellen Sinn betreiben, bzw., sofern diese Ontologie nicht selbst thematisiert wird, eine Philosophie betreiben, die auf metaphysischer Grundlage steht. Die schlichte Annahme bestimmter Aussagen führt zu dem nächsten Sinn der mit dem der Begriff Metaphysik verbunden werden kann:

ii. Hegel selbst bedient sich in der „Teleologie“ einer Bestimmung von Metaphysik, die zumindest teilweise mit dem Begriff des Dogmatismus zusammenfällt.

⁹ G.W.F. Hegel: GA 12, 140.

¹⁰ Hegels unmittelbarer historischer Bezugspunkt, wenn es um Materialismus geht, sind natürlich die französischen Materialisten, denen er als populärer Philosophie einerseits einen antimetaphysischen Impetus zugesteht, zugleich aber insgesamt urteilt, daß sie „[...] selbst mehr oder weniger Metaphysik [...]“ betreiben, die eingebettet ist in einen ‚Spinozismus‘, bzw. sich auf eine spinozistische Substanz beruft (siehe G.W.F. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Teil 4. In: Ders. *Vorlesungen*, Bd. 9, Hamburg 1986, 144). Der metaphysische Charakter dieses Materialismus bedarf also keiner Überführung, sondern liegt bereits offen – zumindest für Hegel.

¹¹ Siehe Gottfried Wilhelm Leibniz: *De ipsa natura sive de vi insita actionibusque Creaturarum, pro Dynamicis suis confirmandis illustrandisque* (1698), in: *Die philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Bd. 4, hg. von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin 1875–1890, 504–516.

Die vormalige Metaphysik, so sagt Hegel, habe die Welt von einer dogmatischen Voraussetzung aus betrachtet und alles, was dieser Voraussetzung nicht entspricht, ignoriert oder als unwahr verworfen¹². Bei diesen Dogmen hat Hegel vermutlich an dieser Stelle die vormalige *metaphysica specialis* und insbesondere die spekulative Teleologie im Auge. Aber nichtsdestoweniger betreibt auch der mechanische Materialismus des 19. Jahrhunderts ebenfalls in diesem Sinne Metaphysik.

iii. Neben diesen ersten beiden Bedeutungen, die ‚Metaphysik‘ haben kann, wird hier ein dritter Sinn eingeführt, allerdings nur für den adjektivischen Gebrauch: Ein bestimmtes Verhältnis kann als ‚metaphysisch‘ gekennzeichnet werden, und zwar ist metaphysisch das einseitige Verhältnis eines Bedingten zu seiner ihm enthobenen Bedingung. Ausführlicher: Das Verhältnis zweier Größen ist dann ‚metaphysisch‘, wenn eine Größe die andere einseitig begründet oder bedingt. ‚Einseitig‘ heißt hier, daß es zu keiner Wechselwirkung zwischen beiden Größen kommt. Die Bezeichnung ‚metaphysisch‘ ist dabei an die Perspektive des Begründeten bzw. Bedingten gebunden: ‚Metaphysisch‘ sind aus der Perspektive des Begründeten die Gründe oder aus der Perspektive des Bedingten die Bedingungen oder aus der Perspektive des Operationalisierten die Operatoren. ‚Metaphysisch‘ erscheint also die Metaebene von Vorgaben, die über der durch eben diese Vorgaben geregelten Ebene liegt, sofern sie von der untergeordneten Sphäre aus betrachtet wird. Denn Gründe, Bedingungen, Operatoren und Axiome sind ausgehend von dem Begründeten, Bedingten oder Operationalisierten nicht einholbar, sondern schlicht gegeben. Ein metaphysisches Verhältnis ist also ein asymmetrisches: Während die eine Seite auf die andere zugreift, indem sie sie bedingt oder begründet, ist die begründende oder bedingende Seite dem Zugriff enthoben.

Ein paar Beispiele: ‚Metaphysisch‘ im dritten Sinn sind aus der Perspektive der Mathematik die Axiome der Mathematik, da diese weder durch sich selbst und noch viel weniger durch die auf sie begründete Mathematik ausgewiesen werden können. ‚Metaphysisch‘ sind aus der Perspektive der Wissenschaft die Grundregeln dessen, was als wissenschaftlich gilt, da die Grundregeln, die gewisse Vorgehensweisen und Formen als wissenschaftlich ausweisen, sich nicht selbst als wissenschaftlich ausweisen können. Sie stehen also jenseits des Zugriffs der Wissenschaft, sind schlicht Vorgaben. Gleiches gilt auch für jede Logik: Da eine Logik nicht aus der Sphäre der durch sie geregelten Bestimmungen begründet werden kann, liegt sie jenseits dieser Sphäre auf einer Metaebene oder ist ‚metaphysisch‘. Um derartige Verhältnisse zu begreifen, bedarf es also einer Art Metalogik. In diesem Sinn mag diese dritte Bestimmung von ‚metaphysisch‘ fruchtbar für das Verständnis der *Wissenschaft der Logik* sein. Über die Thematisierung eben derartiger Verhältnisse hebt Hegels *Logik* die vormalige Metaphysik auf, so wie die Teleologie den Mechanismus aufhebt.

Ob es sich bei dieser dritten Fassung des Begriffs ‚metaphysisch‘ tatsächlich um eine sinnvolle Bezeichnung für das Erscheinen von Verhältnissen einseitiger Be-

¹² Siehe G.W.F. Hegel: GA 12, 154.

dingung aus der Perspektive des Bedingten handelt oder ob es nicht gerade so ist, daß eben derartige Verhältnisse aus der Perspektive des Bedingten lediglich so *erscheinen*, als wären sie nur über Rückgriff auf metaphysische Größen zu erkennen, soll hier zunächst offen bleiben. Eine Antwort auf diese Frage hinge ab von der Möglichkeit einer kritischen – oder metalogischen – Methode, die in der Lage wäre diese (scheinbar) metaphysischen Bestimmungen ihres enthobenen Charakters zu berauben, indem sie in ihrer Bedingtheit begriffen werden.

In dem dritten Sinn von ‚metaphysisch‘ ist freilich alles diskursive Denken an eine ‚metaphysische‘ Ebene gebunden, da diskursiv zumindest meint, daß sich an ein Set von Regeln gehalten wird, diese Regeln sich aber wiederum nicht aus der durch sie geregelten Sphäre begründen oder begreifen lassen. Die Thematisierung derartiger Regeln bedarf eines anderen, eines Meta-Diskurses, der dann wieder auf aktuell in ihm nicht thematisierten Regeln fußt. Damit soll nicht gesagt sein, daß es ein unhintergebar und nicht auf seine Grundlagen hin zu thematisierendes oder zu begründendes letztes Set an Regeln gibt – so wie die Transzendentalphilosophie von Kant bis Apel es behauptet.

Dies hat mindestens zwei Konsequenzen: Im Ausgang von einer geregelten Ebene kann die Überwindung dieser Ebene nur im Modus des Regelbruchs erfolgen, wie er sich etwa im Widerspruch zeigt. Und für den *Metaphysikkritiker*, der nicht nur die Bedingungen des Denkens, sondern auch die Bedingungen der Bedingungen frei legen will, heißt dies, daß nicht zu fragen ist, *ob* überhaupt ‚metaphysische‘ Bedingungen des Denkens vorliegen, denn das ist nach der dritten Bestimmung immer der Fall. Zu fragen ist, *welche* ‚metaphysischen‘ Bedingungen vorliegen. Damit wird eigentlich nur die selbstverständliche Feststellung getroffen, daß ein geregeltes Denken Regeln unterliegt und daß eine Thematisierung dieser Regeln mindestens eine andere Regel braucht als die zu thematisierenden, d.i. eine Regel, die den Perspektivwechsel, die Änderung des Gegenstandsbereichs, auf den reflektiert wird, regelt¹³.

Die *Wissenschaft der Logik* erhebt den Anspruch, die innerhalb einer Ebene, Sphäre oder Stufe des Denkens bestehenden ‚metaphysischen‘ Regelsätze, Kategorien oder Logiken nicht als unhintergebar bestehen zu lassen, sondern sie selbst noch einmal zu thematisieren und damit in die nächsthöhere Ebene vorzustoßen. Die *Logik* durchläuft so systematisch – ihrem eigenen Anspruch nach – alle möglichen Logiken. Allerdings nicht, indem Einzellogiken schlicht verworfen und durch andere ersetzt werden, sondern indem Schritt um Schritt die Bedingungen jeder Axiomatik freigelegt und die jeweiligen Axiomatiken damit in immer komplexere

¹³ Dabei ergeben sich mindestens zwei Möglichkeiten: Es kann einerseits die Regel thematisiert werden und dann wieder die Regel unter der die Regel thematisiert wird usw., das wäre zunehmend formal und abstrakt. Hegel dagegen argumentiert andererseits gewissermaßen sachhaltig, indem die Kontexte, innerhalb derer konkrete Aussagen gelten, aufgeschlossen werden. Auf den Mechanismus etwa folgt nicht die Frage, nach dem Wesen des physikalischen Gesetzes, sondern die Frage, innerhalb welcher Kontexte, die selbst insgesamt nicht mehr mechanisch erfäßbar sind, denken wir nach den Regeln des Mechanismus.

Logiken integriert werden. Die Logik der Teleologie etwa umfaßt die Logik des Mechanismus, so wie die Teleologie wiederum vom Leben resp. von der Idee umfaßt wird. Die *Logik* demontiert damit systematisch eine ‚metaphysische‘ Ebene nach der anderen. In diesem Sinne betreibt Hegel eine Metaphysikkritik, die konsequenter wohl kaum zu denken ist. Ob am Ende schließlich eine Ebene bleibt, die nicht mehr demontiert werden kann, oder ob sich alles in die Vermittlung allseitiger Wechselwirkung aufheben läßt, entspricht der Frage, ob Hegels Logik selbst als Ganze einer Metaphysik unterliegt oder alle Metaphysik überwunden werden konnte. Diese Frage wird hier nicht behandelt.

Der mechanische Materialismus, um auf These I zurückzukommen, betreibt also auch insofern Metaphysik, als daß er bestimmt, was die Elemente der Wirklichkeit sind (isolierbare Materieteile) und wie sich diese Elemente zueinander verhalten (kausal). Aus der Perspektive der kausal bestimmten Wirklichkeit lassen sich diese Bestimmungen nicht begreifen, geschweige denn belegen. Sie liegen vermeintlich jedem Zugriff enthoben auf einer Metaebene, sind somit ‚metaphysisch‘. Ohne viel Aufhebens kann also mit Blick auf alle drei eben angerissenen Bestimmungen von Metaphysik bzw. von ‚metaphysisch‘ die Gegenbehauptung zu These I aufgestellt werden.

Antithese I: Die Annahme, alle Wirklichkeit sei denkunabhängige Materie, die sich entsprechend dem Kausalgesetz verhält, ist selbst metaphysisch.

Wenn der mechanische Materialismus aber selbst Metaphysik betreibt, ist er als Ankläger diskreditiert, wenn es darum geht Hegels Philosophie deswegen als Metaphysik auszuweisen, weil sie nicht bei der Logik des Mechanismus stehen bleibt, sondern weiter zur Logik der Teleologie als höherem Prinzip fortschreitet. Was einem mechanischen Materialismus bliebe, wäre natürlich der Versuch, die eigene Metaphysik als die bessere auszuweisen. Aber, mit welchen Mitteln sollte das geschehen?

Innerhalb der *Wissenschaft der Logik* – sofern man sie als eine systematische Abfolge von komplexer werdenden Einzellogiken verstehen will – brechen die einzelnen Logiken auf, indem sie in Widersprüche geführt werden, deren Vermittlung erst durch Annahme einer komplexeren Logik erreicht wird. Im gewissen Sinne bricht auch ein konsequenter mechanischer Materialismus auf, und zwar sobald die Frage an ihn gerichtet wird, wie das denk- oder subjektunabhängige Sein und dessen kausale Binnenbestimmung seinen Niederschlag als Erkenntnis im Denken finden können¹⁴. Ein Sein nämlich, das wesentlich auf das Denken ausgerichtet ist, kann kaum zugleich genauso wesentlich und aus den gleichen Bestimmungen heraus denkunabhängig sein. Diese Einsichten insgesamt legen es nahe, sich ganz der ohnehin längst als metaphysisch enttarnten Aussagen über ein vom Denken unberührtes Sein zu enthalten und vielmehr *innerhalb* der Erfahrung reine, theo-

¹⁴ An dieser erkenntnistheoretischen Fragestellung ‚bricht‘ der Mechanismus freilich nicht in der *Logik*, sondern an der Widersprüchlichkeit der Bestimmungen seines Gegenstandes.

retisch nicht überformte Fakten anzunehmen. Dies führt ein paar Jahre nach dem historischen (Wieder-)Auftreten der These I ab der Mitte des 19. Jhd. am Ende des 19. und Anfang des 20. zur These II:

These II: Alle Wirklichkeit ist über einzelne theoriefreie Erfahrungsdaten gegeben – alles andere ist Metaphysik.

Um auch diese These in der Philosophiegeschichte zu verankern, sei verwiesen auf die sogenannten Empiriokritizisten, Mach und Avenarius, oder – zum Teil in dieser Tradition stehend – auf die Berufung auf Protokollsätze innerhalb des Wiener Kreises.¹⁵ Die These II geht davon aus, daß die eigentliche Wirklichkeit, d.i. die Instanz, auf die letztlich alle Wissenschaft – wenn Sie denn eine solche sein will – zutreffen muß, an einem jeder Konzeptionalisierung gegenüber neutralen Bezugspunkt innerhalb der Erfahrung festzumachen ist. Dieser neutrale Bezugspunkt soll frei von jeder Theorie und damit auch frei von jedem Metaphysikverdacht sein. Er ist ein durch das Denken unverzerrter Anker, auf den alles korrekte Wissen letztlich zu rekurrieren hat.

Diese metaphysikfreien neutralen Erfahrungsdaten sollen ohne jede Einbindung in einen theoretischen Kontext verfügbar sein. Aus dieser Neutralität folgt aber zugleich eine Offenheit gegenüber einer unbegrenzten Vielzahl von möglichen Interpretationen und Kontextualisierungen: *Wie* die theoriefreien Daten der Erfahrung theoretisch eingefaßt werden, ist durch diese Daten selbst nicht bestimmt, d.h., ausgehend von der Datenlage läßt sich nicht entscheiden, ob beispielsweise eine kausale oder eine teleologische Kontextualisierung die angemessenere wäre. Die Grundsätze der Interpretation und das Interpretierte stehen einander vollkommen äußerlich gegenüber. Damit ist es aus der Sicht der zu interpretierenden Daten willkürlich oder zumindest zufällig, welche Beschreibungsschemata an sie herangetragen werden. Sofern auf die dritte Bestimmung von metaphysisch zurückgegriffen wird, kann vor diesem konzeptionellen Hintergrund treffend festgestellt werden: Was für eine Metaphysik man wählt, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist.

Faktisch wird natürlich dennoch zwischen angemessenen und nicht oder weniger angemessenen Auslegungen der Datenlage unterschieden. Aber die Kriterien für diese Unterscheidung entstammen nicht der vermeintlich rein empirischen Grundlage. Beispiele für solche Kriterien sind etwa Eleganz oder Schlankheit – wie *Okham's Razor* – und nichts zuletzt der oben schon angesprochene Verweis auf den Erfolg, den insbesondere die sich im Laufe des 19. Jh. durchsetzende induktiv quantifizierende ‚naturwissenschaftliche‘ Wissenschaftskonzeption für sich in Anspruch nimmt. Sofern dieser Erfolg sich an der Zweckmäßigkeit im Sinne von Verwertbarkeit der Erkenntnisse von Naturwissenschaft mißt, zeigt sich hier

¹⁵ Siehe etwa den Begriff der ‚reinen Erfahrung‘ bei Richard Avenarius: *Kritik der reinen Erfahrung*, Bd.1, Leipzig 1888, 4 oder den Begriff des Gegebenen bei Ernst Mach (1886): „Antimetaphysische Vorbemerkungen“, in: *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*. Jena ⁹1922, 22 Anm. 14. Vgl. für den Wiener Kreis die ‚Konstatierungen‘ von Moritz Schlick: „Über das Fundament der Erkenntnis“, in: *Erkenntnis*, Bd. 4, 1934, 79–99, insbesondere 98.

gewissermaßen auch historisch der Zweck als die legitimierende Metaebene über dem Mechanismus – wie es auch die *Wissenschaft der Logik* beschreibt. Ohne das Metakriterium der Zweckmäßigkeit gäbe es schließlich keinen Grund, die Welt mechanisch zu beschreiben; es sei denn, es werden kausale Ursachen für die kausale Beschreibung der Wirklichkeit angenommen, womit freilich impliziert ist, daß alle vermeintlichen Gründe in Wahrheit Ursachen sind.

These II, um auf diese zurückzukommen, behauptet also, es sei durch den Rückgriff oder Rückzug auf neutrale Erfahrungsdaten, die ihren möglichen Interpretationen gleichgültig äußerlich gegenüber stehen, möglich, dem Vorwurf, in irgendeiner Form Metaphysik zu betreiben, jede Grundlage zu entziehen. Dieser Schein von Metaphysikfreiheit verzieht sich, sobald die einfache Frage aufkommt, wodurch ein Datum als neutral ausgewiesen wird. Denn, so wenig die Erfahrungsdaten ihre eigene Interpretation als kausal oder teleologisch begründen, so wenig begründen sie ihre Auffassung als neutral. Diese Daten dennoch als neutral einzustufen bedeutet nicht weniger, sie in einen theoretischen Kontext zu stellen, wie sie als Ursache, Wirkung oder Zweck zu interpretieren. So wie es kein diskursives Denken gibt, das nicht Regeln folgt, so ist jede Erfahrung, die in irgendeiner Form Eingang in das Denken gefunden hat, durch Kategorien des Denkens geformt – selbst wenn diese Kategorien die Erfahrung als neutral dem Denken gegenüber ausweisen sollen. Die Annahme, es gäbe neutrale Punkte der Wirklichkeit, ist selbst metaphysisch. Zum einen in dem dritten Sinne, daß sie die Sphäre des durch sie Beschriebenen aus dessen Jenseits etabliert. Zum andern in dem Sinne, daß die Neutralität selbst eine willkürliche und damit dogmatische Setzung ist: Die Behauptung, im Kern der Erfahrung liege ein dem Denken gegenüber neutraler Bezugspunkt, in dem die eigentliche Wirklichkeit und die Erfahrung sich gewissermaßen berühren, ist demnach selbst keineswegs neutral. Daraus folgt die

Antithese II: Die Annahme theoriefrei gegebener Erfahrungsdaten ist selbst metaphysisch.

Diese Antithese II hat Konsequenzen für die Metaphysikkritik: Sofern neutrale Erfahrungsdaten als metaphysik- bzw. theorie- oder interpretationsfreie Bezugspunkte wegbrechen, kann Metaphysikkritik nur denkend erfolgen. Sofern dieses Denken wiederum ein diskursiv rationales sein soll, vollzieht es sich selbst innerhalb eines ihm gegenüber metaphysischen Rahmen – immer in der oben eingeführten dritten Bedeutung von ‚metaphysisch‘. Oben trat die Frage nach den Kriterien besserer Metaphysik lediglich peripher auf, neben den vermeintlich neutralen Erfahrungsdaten, die den Kern der Wirklichkeit ausmachen sollten. Wenn diese Erfahrungsdaten als Anker der eigentlichen Wirklichkeit jedoch entfallen, treten die oben noch peripheren Kriterien ins Zentrum des Interesses. Denn dann sind es diese Kriterien, die bestimmen, was die eigentliche Wirklichkeit ist oder was wahre Aussagen über die eigentliche Wirklichkeit sind.

Hegels Ausführungen zum Verhältnis von Mechanismus und Teleologie in der *Wissenschaft der Logik* entsprechen dieser Einsicht. Mechanismus und Teleologie stehen sich nicht gleichgültig gegenüber. Hegel übt an dieser Stelle ausführliche

Kantkritik. Er wirft Kant vor, mit Rückzug auf die theoretischen Widersprüche zwischen einer kausalen und einer teleologischen Interpretation der Wirklichkeit, die er selbst in der 3. *Antinomie* aufgedeckt hat, zu reagieren. Bei der Frage nach Mechanismus oder Teleologie handelt es sich vielmehr nicht um eine Frage nach frei wählbaren Maximen oder regulativen Prinzipien¹⁶. Die Annahme beide könnten gleiche Gültigkeit haben, beruht „[...] nur darauf, weil sie *sind*, nämlich weil wir beyde *haben*. Aber die nothwendige erste Frage ist [...] welche[r] von beyden [...]die] wahre sey; und die höhere eigentliche Frage ist, *ob nicht ein Drittes ihre Wahrheit, oder ob einer |die Wahrheit des anderen ist.* - Die Zweckbeziehung hat sich aber als die *Wahrheit* des *Mechanismus* erwiesen.“¹⁷ Warum nun soll nach Hegel die Teleologie dem Mechanismus überlegen sein? Drei Antworten sind möglich: i. Der Mechanismus ist gekennzeichnet von äußerlicher Fremdbestimmung, in der Teleologie dagegen geht es um Selbstbestimmung und damit auch um Freiheit, die – für Hegel – selbstredend höher steht. ii. Der Mechanismus etabliert einen unendlichen Prozeß im Sinne schlechter Unendlichkeit, in der Teleologie kehrt ein Prozeß in sich zurück, hat Kreisform, ist geschlossen. iii. Die Momente des Mechanismus fallen, weil einander gegenüber äußerlich, auseinander. Die Momente des Zwecks dagegen sind – indem der Zweck ihr Wesen, gewissermaßen ihr ‚Inneres‘ ist – zu einer Einheit verbunden.

Soviel zur Überlegenheit; fragt sich noch, was es – immer in Hegels Augen – heißen soll, daß die Teleologie die Wahrheit des Mechanismus ist? Erst im Rahmen der Teleologie wird der Mechanismus zu einem Mittel der Erkenntnis, indem das Wissen um die mechanischen Zusammenhänge der Welt eben zum Mittel, um Zwecke zu erreichen, gemacht wird. Nur vom Standpunkte der Teleologie aus kann der Mechanismus angemessen, d.h. hier als in der Teleologie aufgehoben, begriffen werden. Allerdings ist die Abhängigkeit nicht einseitig: Nur weil die Wirklichkeit auch mechanisch begreifbar ist, kann der Mechanismus instrumentalisiert werden und nur weil der Mechanismus instrumentalisiert werden kann, können Zwecke in der Welt verwirklicht werden: Wer die Welt der Gegenstände als subjektiven Zwecken unterwerfbar erfassen möchte, der ist gezwungen, sie mechanisch geordnet zu sehen. Diese Voraussetzung wird jedoch eingehalten. Die durch mechanische Eigenschaften gekennzeichneten Dinge lassen die Instrumentalisierung unbeteiligt und gleichgültig über sich ergehen: „Die mechanische oder chemische Technik bietet sich also durch ihren Charakter, äusserlich bestimmt zu seyn, von selbst der Zweckbeziehung dar, die nun näher zu betrachten ist.“¹⁸

Bei dieser näheren Betrachtung zeigt sich, daß Hegel die Teleologie als einen Vorgang kennzeichnet, der seinen Ausgang nimmt einerseits von einem Subjekt, das einen bestimmten Zweck im Sinn hat, und andererseits von der objektiven Wirklichkeit, die diesem Zweck nicht gemäß ist. Beide Seiten stehen sich damit zu

¹⁶ Siehe G.W.F. Hegel: GA 12, 158 und I. Kant: *KrV* B, 719 f.

¹⁷ G.W.F. Hegel: GA 12, 154 f.

¹⁸ Ebd., 160.

Beginn äußerlich gegenüber. Der nun durch das Subjekt resp. durch diese Nichtübereinstimmung initiierte Prozeß wird von Hegel formal als Schluß beschrieben. Am Ende dieses Schlusses steht die Verwirklichung des zunächst bloß subjektiven Zwecks in der Welt der Objekte. Dabei greift das Subjekt jedoch nicht unmittelbar auf die objektive Wirklichkeit zu. Ein Mittel muß vermittelnd zwischen Subjekt und Objekt treten. Demgemäß gestaltet sich der Schluß so oder so ähnlich: P1. Das Subjekt mit seinem noch bloß subjektiven Zweck bestimmt unmittelbar ein Objekt zum Mittel. P2. Das Mittel wirkt unmittelbar auf die objektive Wirklichkeit ein – Genau hier wird der Mechanismus instrumentalisiert. C. Der subjektive Zweck ist in der objektiven Wirklichkeit verwirklicht.

Das heißt, vermittelt über das Mittel wirkt das Subjekt mechanisch auf die Wirklichkeit ein und verwirklicht sich so *in* der Wirklichkeit¹⁹. Der ganze Prozeß ist dadurch gekennzeichnet, daß Ausgangspunkt die Trennung von Subjekt und Wirklichkeit, Endpunkt dagegen die Einheit von Subjekt und Wirklichkeit ist – freilich nur bezogen auf die Verwirklichung eines konkreten Zwecks. Ausgegangen wird also von einem äußerlichen Verhältnis von Subjekt und Wirklichkeit, das mit der Umsetzung des Zwecks unter Instrumentalisierung des Mechanismus überwunden wird. Der Mechanismus ist so eingebettet in eine komplexere Form der – auch praktischen – Erschließung oder Aneignung von Wirklichkeit.

Ungeachtet ihres Endpunktes nimmt also auch die Teleologie ihren Ausgang von der Annahme eines äußerlichen Verhältnisses von Subjekt und Wirklichkeit. Für Hegel wird die Kritik dieser Äußerlichkeit Ansatzpunkt zur Überwindung der ganzen Denkweise des Abschnitts „Objectivität“ und zum Übergang in den Abschnitt der Idee sein. Zuvor aber sei noch ein letzter Versuch thematisiert, diese Äußerlichkeit nicht als metaphysisch dogmatische Annahme aufzufassen, sondern sie ganz im Gegenteil als eine Verankerung des Denkens in einer metaphysikfreien Instanz zu sehen.

Als tatsächlich metaphysisch wurde die erste Annahme einer denk- und subjektunabhängigen Materie enttarnt. Genauso metaphysisch ist die Annahme, es könne auf einzelne Erfahrungen verwiesen werden, die vom Denken nicht überformt und damit metaphysikfrei sind. Die letzte These dieser Art ist:

These III: Die stets theoretisch überformte subjektive Wirklichkeit insgesamt steht einer objektiven Wirklichkeit gegenüber, die sie zwar nicht im Einzelnen, aber doch im Allgemeinen reguliert – alles andere ist Metaphysik.

Es ließe sich – um wieder historische Vertreter dieser Position zu nennen – darüber streiten, ob nicht Kant selbst eine Variante dieser These vertritt, sicher jedoch steht – freilich auf andere Weise als Kant – der Quine der *Two Dogmas of Empiricism* auf diesem Standpunkt: „[...] our statements about the external world face the tri-

¹⁹ Hier (G.W.F. Hegel: GA 12, 166) finden sich die bekannten Zitate von der List der Vernunft in dem sich in der mechanischen Aufreibung des Mittels erhaltenden Zweck.

bunal of sense experience not individually but only as a corporate body.“²⁰ In toto treten sich Wirklichkeitskonzept und sinnlich vermittelte Wirklichkeit gegenüber, um eine Beurteilung ihres Verhältnisses entgegenzunehmen.

Verallgemeinert besagt der Standpunkt also, daß es tatsächlich keine einzelnen neutralen, theoriefreien Daten geben kann. Dennoch wird auf eine Wirklichkeit verwiesen, die hinter oder um die theoretisch belegten Einzeldaten herum besteht und die als Ganze letztlich Referenzpunkt allen Wissens zu sein hat. Die allgemeine Kritik an der These III ist analog zu der oben bereits formulierten Kritik: Mittels welcher Theorie soll denn eine Wirklichkeit jenseits oder unabhängig von aller Theorie ausgewiesen werden? Problematisch ist es zudem, eine allgemeine These, die sich auf die Erfahrung in toto bezieht, zu belegen, ohne auf deren Konkretisierungen in der Einzelerfahrungen verweisen zu können. Neben diesen erkenntnistheoretischen Problemen ergibt sich ein weiteres, gewissermaßen praktisches Problem, das zurück zur Teleologie führt: Angenommen das Wesen der Wirklichkeit kann nur im Allgemeinen erfaßt werden, im Konkreten dagegen bleibt es stets unscharf, vernebelt durch theoretische und ‚metaphysische‘ Vorannahmen, dann kann das konkrete Subjekt, wenn es konkret handeln will, nie wissend auf die eigentliche Wirklichkeit einwirken, da es zwischen der einzelnen Handlung, die immer konkret ist, und der eigentlichen Wirklichkeit, die immer allgemein ist, keinen denkend erfaßbaren Berührungspunkt gibt. Das Verhältnis bleibt ein unüberwindbar äußerliches. Das einzelne Subjekt kann demnach nie in der eigentlichen Wirklichkeit handeln. Diese entzieht sich als stets allgemeine dem in der Handlung notwendig ganz konkreten Zugriff des Denkens. Treffen sich dennoch die konkrete Intention und die allgemeine Wirklichkeit, wäre dies unter diesen Voraussetzungen nur zufällig.

Wie aber soll unter der allgemeinen Voraussetzung eines äußerlichen Verhältnisses von handelndem Subjekt und objektiver Wirklichkeit je ein wirklicher Zugriff des Subjekts auf diese Wirklichkeit denkbar sein? Mit genau dieser Frage konfrontiert Hegel auch die Teleologie, d.i. den eben vorgestellten Schluß von dem subjektiven Zweck zu dessen Verwirklichung. Tatsächlich kann die Teleologie *nicht* wie eben dargestellt funktionieren. Das heißt nicht, daß es keine Einzelsubjekte gibt, die ihre Zwecke in der Wirklichkeit umsetzen. Es heißt aber, daß der Kontext, in dem sie dies können, komplexer sein muß, als der in der Teleologie thematisierte. Noch einmal der Ablauf der Teleologie: P1. Subjektiver Zweck und objektive Wirklichkeit stehen sich äußerlich gegenüber; P2. das Subjekt bemächtigt sich unmittelbar eines Objekts, macht es zum Mittel und C. realisiert über dieses Mittel den Zweck in der objektiven Wirklichkeit.

Über diesen Schluß, so kritisiert Hegel das kurz zuvor von ihm selbst in der *Logik* vorgestellte und stark gemachte Konzept der Teleologie, kann die vorausgesetzte Äußerlichkeit von subjektivem Zweck und objektiver Wirklichkeit nicht

²⁰ Willard van Orman Quine: „Two Dogmas of Empiricism“ (1951), in: *From a Logical Point of View*, Cambridge, MA 1999, 20–46, hier 41.

überwunden werden. In dem theoretischen Setting der Teleologie muß diese Überwindung der Äußerlichkeit in der *Conclusio* vielmehr genauso schlicht vorausgesetzt sein, wie die Äußerlichkeit selbst. Beide sind dogmatische und in diesem Sinne metaphysische Annahmen, die mit dem kategorialen Repertoire der Teleologie bzw. der ganzen „Objectivität“ nicht begriffen werden können. „Der Schluß hat daher den Mangel des formalen Schlusses überhaupt, daß die Beziehungen, aus welchen er besteht, nicht selbst Schlußsätze oder Vermittlungen sind, daß sie vielmehr den Schlußsatz, zu dessen Hervorbringung sie als Mittel dienen sollen, schon voraussetzen.“²¹ Die Prämissen der Teleologie – und nach Hegel gehört auch der Schlußsatz dazu – sind nicht selbst wieder Schlüsse, sondern einfach nur unmittelbar gesetzt. Sie ist damit selbst in diesem Kontext metaphysisch. Hier zeigt sich die Vorgehensweise der Hegelschen Metaphysikkritik: Die Voraussetzungen werden nicht schlicht abgelehnt oder schlicht durch andere Voraussetzung ersetzt. Es wird vielmehr offen gelegt, daß die Voraussetzungen eben solche sind, um anschließend einen Kontext zu erschließen, in dem diese Voraussetzungen keine Dogmen, sondern selbst die Konsequenzen von Schlüssen sind.

Im Einzelnen und wieder bezogen auf die Teleologie bedeutet dies, daß mittels des kategoriellen Repertoires der Teleologie das äußerliche Verhältnis von Subjekt und objektiver Wirklichkeit nicht überwunden werden kann. Das Subjekt kann sich zwar gedanklich auf ein Objekt als Mittel beziehen. Über diesen rein subjektiv gedanklichen Bezug kann es aber nicht hinauskommen, denn Subjekt und Objekt – und natürlich ist das Mittel ein Objekt – sind, laut Ausgangsannahme, unvermittelt getrennt. Es bedürfte also wiederum einer vermittelnden Instanz, um die Kluft zwischen Subjekt und objektivem Mittel zu überwinden. Aber diese Instanz kann weder im Subjekt liegen noch im Objekt, da beide als getrennt vorausgesetzt sind, und wieder bedürfte es eines Mittels usw.: „Als Resultat ergibt sich hiermit, daß die äussere Zweckmässigkeit, welche nur erst die Form der Teleologie hat, eigentlich nur zu Mitteln, nicht zu einem objectiven Zwecke kommt, – weil der subjective Zweck als eine äusserliche, subjective Bestimmung bleibt [...]“²². Diese äußerliche, subjektive Bestimmung kann keinen Zugriff auf die dem Subjekt eben äußerliche Wirklichkeit nehmen. Nötig wäre dazu eine Art ‚mentaler Verursachung‘. Auch stellt das konzeptionelle Arsenal der „Teleologie“ kein Mittel bereit, das zugleich in die Sphäre des Subjekts als auch in die der Objectivität hineinreicht. Tatsächlich ist genau dies freilich im Mittel der Fall, weswegen das Mittel letztlich die Instanz ist, die die Teleologie sprengt²³. Sowohl für die These III als auch für die Teleologie gilt demnach die

Antithese III: Die Annahme jeder unvermittelten Differenz von Subjekt und Objekt ist selbst metaphysisch.

²¹ G.W.F. Hegel: GA 12, 168.

²² Ebd., 169.

²³ „Insofern ist das *Mittel ein höheres* als die *endlichen Zwecke der äussern Zweckmäßigkeit* [...]“ G.W.F. Hegel: GA 12, 167.

Noch einmal: Daraus muß nicht geschlossen werden, daß es kein zweckmäßiges Handeln in der Wirklichkeit gibt. Es ergibt sich daraus lediglich, daß die Form, in der dieses Handeln innerhalb der Teleologie erläutert wird, unterkomplex ist. Die Teleologie setzt einfach voraus, daß das Subjekt zunächst einer äußerlichen Wirklichkeit gegenübersteht und am Ende diese Äußerlichkeit überwunden ist. Weder begründet die Teleologie aber diese Äußerlichkeit noch deren Überwindung. Sofern die Wirklichkeit aber unter Rückgriff auf unbegründete und nicht einholbare Voraussetzungen beschrieben wird, wird Metaphysik betrieben. Wie also müßte ein komplexeres theoretisches resp. metaphysisches Setting aussehen, in das die Teleologie so eingebettet werden kann, daß sie nicht auf uneinholbaren Dogmen fußt? Hegels Antwort ist, daß die Trennung von Subjekt und Objekt nicht nachträglich überwunden werden kann, sondern vielmehr schon immer überwunden sein muß. Tatsächlich ist diese Trennung Schein: „Die gegen den Begriff selbstständige Aeusserlichkeit des Objects, welche der Zweck sich voraussetzt, ist in dieser Voraussetzung als ein unwesentlicher Schein *gesetzt* und auch an und für sich schon aufgehoben; die Thätigkeit des Zwecks ist daher eigentlich nur Darstellung dieses Scheins und Aufheben desselben.“²⁴

Damit ändert sich aus der Retrospektive, also von einem ‚nach-teleologischen‘ Standpunkt, innerhalb dessen die Prämissen der Teleologie selbst wieder reflektiert sind (oder besser: sein werden, resp. sein sollen), die Auffassung dessen, was in der Teleologie betrieben wird, grundlegend. Aus der Blickrichtung des Mechanismus ist die Teleologie der Versuch, die für den Mechanismus kennzeichnende Äußerlichkeit aller in ihm beschriebenen Instanzen samt ihrer Verhältnisse zueinander zu vermitteln. Aus der Retrospektive zeigt die Teleologie dagegen nicht die Vermittlung als getrennt Vorausgesetzter, sondern ganz im Gegensatz: Die Teleologie zeigt den Schein der Trennung als einheitlich Vorausgesetzter. Das Denken reinterpretiert damit – und dies ist wiederum ein Kennzeichen der *Logik* insgesamt – zuvor erarbeitete Konzeptionen, indem sie diese Konzeptionen in toto in einen komplexeren Zusammenhang stellt, bzw. sie als einseitigen Ausdruck oder als Erscheinung dieses Zusammenhanges erfäßt.

Wie begegnet Hegel nun aber – zumindest im Prinzip – der Notwendigkeit, die zuletzt in der Teleologie und zuvor in der ganzen „Objectivität“ vom Standpunkt der Trennung und der Äußerlichkeit beschriebenen Verhältnisse vom Standpunkt ihrer Einheit zu erfassen? In dem komplexeren konzeptionellen Kontext, der auf die Teleologie folgt – d.i. die „Idee“ –, ist die Differenz von Subjekt und Objekt bzw. die Äußerlichkeit tatsächlich nicht vorgefundener Ausgangspunkt, sondern selbst Resultat eines vorgelagerten Prozesses. Die Äußerlichkeit wird also erst durch diesen Prozeß gesetzt. Oder besser: Die Äußerlichkeit ist Teil bzw. Moment dieses Prozesses.

Die Überwindung der gesetzten Äußerlichkeit durch den Zweck, also die Verwirklichung des subjektiven Zwecks durch das Subjekt über ein Mittel in der Reali-

²⁴ G.W.F. Hegel: GA 12, 169.

tät, wird damit erst denkbar, und zwar schlicht, weil sie schon immer vorausgesetzt war – natürlich nur abstrakt und nicht in der jeweilig konkreten Bestimmung, die sie erst innerhalb dieses Prozesses erhält. Der Begriff – als gewissermaßen das höhere, d.i. komplexere Subjektivität – setzt sich selbst seine ihm eigene Äußerlichkeit, um sie wieder zu überwinden²⁵. Dies wiederum geschieht nicht zufällig, sondern ebenfalls mit einem Zweck, allerdings mit dem Zweck der Selbstbestimmung. Damit fallen die einzelnen Momente, die nun als Teil eines Prozesses erkannt sind, nicht mehr unvermittelt auseinander. Sie sind Teil einer Einheit, die sich jetzt nicht mehr von außen oder über ein äußerliches Verhältnis etabliert oder etabliert zu werden scheint. Die Bestimmung ist vielmehr immanenter Vorgang; sie erfolgt auf Grundlage einer inneren Einheit, die sich in einzelne Momente differenziert und sich doch in jedem dieser Momente als Ganze niederschlägt. In diesem Prozeß ist jedes Moment Prämisse und Konklusion, d.h. zweckgerichtet, Mittel und verwirklichter Zweck zugleich. Indem sich so – zumindest für Hegel – der Selbstzweck und gerade nicht der Mechanismus als die konzeptionelle Ebene ergeben hat, die eine angemessene Beschreibung des Zwecks ermöglicht, ohne schlicht von unhinterfragten und in diesem Sinne metaphysischen Prämissen auszugehen, kann Hegel nun sagen: Die Wahrheit des Zwecks der Selbstzweck.

Etwas greifbarer wird dies angesichts der ersten Gestalt, über die der Selbstzweck innerhalb der Wissenschaft der Logik konkret thematisiert wird: das Leben. Der Rahmen, in dem dies geschieht, ist nicht mehr die „Objectivität“, denn die ist mit der Äußerlichkeit überwunden und aufgehoben, sondern eben die „Idee“²⁶.

Ausgegangen wurde von der These, daß ein metaphysikfreies Denken sich auf eine äußerliche Instanz – Materie, theoriefreie einzelne Erfahrungsdaten oder die Erfahrung in toto – beziehen muß. Herausgestellt hat sich dagegen, daß gerade die Annahme einer dem Denken jenseitigen, von ihm getrennten Instanz stets metaphysisch ist und damit Metaphysik begünstigt. Resultat ist also

These IV: Alle Wirklichkeit ist binnendifferenzierte und binnenvermittelte Einheit von Subjekt und Objekt. Alles andere ist Metaphysik.

²⁵ Hegel selbst räumt ein, daß dies nicht ganz einfach, sondern vielmehr ‚doppelt schwierig‘ ist, weil hier ‚[...] der Begriff in der Sphäre der Objectivität, wo seine Bestimmtheit die Form gleichgültiger Aeusserlichkeit hat, in Wechselwirkung mit sich selbst ist [...]‘ (G.W.F. Hegel: GA 12, 171). Zugleich erweist sich die Offenlegung eben dieser Wechselwirkung als die kritische Überwindung des zuvor einseitigen und im dritten Sinne ‚metaphysischen‘ Verhältnisses.

²⁶ Dementsprechend lauten die letzten Sätze der „Teleologie“: „Die Bewegung des Zweckes hat nun diß erreicht, daß das Moment der Aeusserlichkeit nicht nur im Begriff gesetzt [...], sondern als concrete Totalität identisch mit der unmittelbaren Objectivität ist. Diese Identität ist einerseits der einfache Begriff, und ebenso unmittelbare Objectivität, aber andererseits gleich wesentlich Vermittlung, und nur durch sie, als sich selbst aufhebende Vermittlung, jene einfache Unmittelbarkeit; so ist er wesentlich diß, als fürsichseyende Identität von seiner ansichseyenden Objectivität unterschieden zu seyn und dadurch Aeusserlichkeit zu haben, aber in dieser äusserlichen Totalität die selbstbestimmende Identität derselben zu seyn. So ist der Begriff nun die Idee“ (G.W.F. Hegel: GA 12, 172).

Bibliographie

- Avenarius, Richard: *Kritik der reinen Erfahrung*, Bd.1, Leipzig 1888.
- Bayertz, Kurt/Myriam Gerhard/Walter Jaeschke (Hg.): *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert*, Bd. 1: *Der Materialismusstreit*, Hamburg 1997.
- Heidegger, Martin: „Überwindung der Metaphysik“, in: GA7: *Vorträge und Aufsätze*, hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M. 2000, 67–98.
- Janke, Wolfgang: *Die dreifache Vollendung des Deutschen Idealismus*, Amsterdam, NY 2009.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *De ipsa natura sive de vi insita actionibusque Creaturarum, pro Dynamicis suis confirmandis illustrandisque* (1698), in: *Die philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Bd. 4, hg. von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin 1875–1890, 504–516.
- Mach, Ernst: „Antimetaphysische Vorbemerkungen“, in: *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, Jena ⁹1922.
- Quine, Willard van Orman: „Two Dogmas of Empiricism“ (1951), in: *From a Logical Point of View*, Cambridge, MA 1999, 20–46.
- Schlick, Moritz: „Über das Fundament der Erkenntnis“, in: *Erkenntnis*, Bd. 4, 1934, 79–99.
- Vogt, Carl: *Physiologische Briefe für Gebildete aller Stände*, Gießen ²1854.

Metaphysikkritik als Sprachkritik bei Hegel

Johannes-Georg Schülein

Ist Hegel ein Metaphysiker? – Nicht nur innerhalb der spezialisierten Forschungsdebatte wird diese Frage bis heute kontrovers diskutiert.¹ Im 20. Jahrhundert, als die analytische und sog. kontinentale Tradition des Philosophierens von Carnap über Wittgenstein bis zu Adorno und Heidegger mit dem Für und Wider einer Überwindung von Metaphysik befaßt waren, ist sie oft positiv beantwortet worden. Vielfach galt Hegel als ein metaphysischer Denker, weil er meinte, die Welt in ihren Grundstrukturen genauso vollständig wie abschließend auf den Begriff bringen zu können. Er schien der Allmacht einer totalitären Vernunft zu huldigen, wie es nach ihm wohl kaum mehr jemand getan hat. Das Bild von Hegel als totalitärem Vernunftmetaphysiker besteht bis heute fort, wenngleich es inzwischen verschiedentlich infrage gestellt worden ist.² Mit den folgenden Ausführungen möchte ich einen Beitrag zu dieser Infragestellung leisten, indem ich eine Rekonstruktion der Metaphysikkritik zur Diskussion stelle, die Hegel im *Vorbegriff* zur *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* auf geradezu entwaffnend knappe Weise darlegt. Ab der zweiten Ausgabe der *Enzyklopädie* diskutiert Hegel dort in drei „Stellungen des Gedankens zur Objektivität“³ konkurrierende philosophische Ansätze, von denen er sein Projekt abzuheben und als überlegen darzustellen versucht. Bevor dieses Bestreben in der *dritten Stellung* zum Problem der Unmittelbarkeit bei Jacobi in die Zielgerade kommt und Kant zusammen mit dem Empirismus die *zweite Stellung* einnehmen, entfällt gleich die erste auf Metaphysik.⁴ Hegels Auseinan-

¹ Vgl. zur Entwicklung der neueren Hegel-Forschung den instruktiven Aufsatz von James Kreines: „Hegel’s Metaphysics. Changing the Debate“, in: *Philosophy Compass* 1.5 (2006), 466–480, insb. 466–468.

² Vgl. hierzu Birgit Sandkaulen: „La pensée post-métaphysique de Hegel“, in: *Archives de Philosophie* 75 (2012), 253–265, und Walter Jaeschke: „Plädoyer für einen historischen Metaphysikbegriff“, in: Myriam Gerhard/Annette Sell/Lu de Vos (Hg.): *Metaphysik und Metaphysikkritik in der Klassischen Deutschen Philosophie*, Hamburg 2012, 11–21, insb. 14 f. Eines der einflussreichsten Bücher, die eine nicht-metaphysische Lesart Hegels propagieren, ist Robert Pippins 1989 erschienenes Buch: *Hegel’s Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge, MA 1989.

³ Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), in: ders., *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 20, Hamburg 1992, §§ 37–78, 69–118.

⁴ Vgl. zur bislang ausführlichsten Analyse des Vorbegriffs die Beiträge in dem Band von Alfred Denker/Annette Sell/Holger Zaborowski (Hg.): *Der ‚Vorbegriff‘ zur Wissenschaft der Logik in der Enzyklopädie von 1830*, Freiburg 2010.

dersetzung mit Metaphysik bildet daher den Auftakt zur historisch-systematischen Profilierung des philosophischen Systems, das er in der *Enzyklopädie* entfaltet. Ich möchte im folgenden darlegen, daß und inwiefern Hegel in der *ersten Stellung* einerseits Metaphysik affirmiert, andererseits und zugleich aber auch zu einer grundsätzlichen Kritik an Metaphysik ausholt. Wie es der Titel des vorliegenden Textes schon ein Stück weit vorwegnimmt, lautet die genauere These, die ich in diesem Zusammenhang vertreten möchte, daß Hegel *erstens* als ein Metaphysikkritiker zu lesen ist, dessen Metaphysikkritik *zweitens* als Sprachkritik rekonstruiert werden kann und *drittens* genau darin aktuell ist.

Die drei Teile dieser These geben die Gliederung der folgenden Ausführungen vor. Im ersten Schritt zeige ich, inwiefern Hegel trotz seiner partiellen Würdigung von Metaphysik dennoch als Metaphysikkritiker zu lesen ist. Seine Metaphysikkritik weise ich als eine sprachkritische Urteilskritik aus, die auf den prädikativen Aussagesatz zielt. Im zweiten Schritt widme ich mich den spezifischen Implikationen dieser sprachkritischen Metaphysikkritik, die sich in einer Kritik an der *Vorstellungsgebundenheit*, der *Äußerlichkeit prädikativer Bestimmungen* sowie einem damit einhergehenden *Dogmatismus* äußert. Im dritten Schritt, der nicht mehr als ein Ausblick sein kann, zeige ich exemplarisch auf, inwiefern Hegels sprachkritischer Metaphysikkritik sowohl in seiner allgemeinen als auch in seiner spezifischeren Ausrichtung Aktualität zukommt. In der allgemeinen Ausrichtung werde ich auf eine Parallele zu Nietzsche, in der spezifischeren auf Bezüge zu Derrida hinweisen. Wie es diese Namen anzeigen, liegt die Pointe der Aktualität der Hegelschen Metaphysikkritik darin, daß sie Parallelen gerade zu solchen Positionen hat, die in erster Annäherung scheinbar nicht nur nicht sehr viel mit Hegel zu tun haben, sondern die sogar die Eckpunkte einer vermeintlich dezidiert anti-hegelianischen Denkströmung im 19. und 20. Jahrhundert bilden.

I. Hegels Metaphysikkritik

Die grundsätzliche Frage, die im Hinblick auf Hegels Ausführungen in der *ersten Stellung des Gedankens zur Objektivität* beantwortet werden muß, lautet natürlich, was er dort unter Metaphysik versteht. Und es ist bemerkenswert, daß Hegel die *erste Stellung* nicht von vornherein mit Metaphysik identifiziert, sondern sehr viel grundsätzlicher mit dem „unbefangene[n] Verfahren, welches noch ohne das Bewußtseyn des Gegensatzes des Denkens in und gegen sich den Glauben enthält, daß durch das Nachdenken die Wahrheit erkannt, das, was, die Objecte wahrhaft sind, vor das Bewußtseyn gebracht werde. In diesem Glauben geht das Denken“, so Hegel, „geradezu an die Gegenstände, reproducirt den Inhalt der Empfindungen und Anschauungen aus sich zu einem Inhalte des Gedankens und ist in solchem als der Wahrheit befriedigt. Alle anfängliche Philosophie, alle Wissenschaften, ja selbst das tägliche Thun und Treiben des Bewußtseyns lebt in diesem Glauben.“⁵ Hegel geht es demnach in Gestalt der *ersten Stellung* um eine

⁵ G.W.F. Hegel: GW 20, § 26, 69.

Bezugnahme auf Welt, die das, was sie empfindet, anschaut und erkennt, für *die Wahrheit der Welt selbst* hält. Festzuhalten ist daher, daß die *erste Stellung* eine *realistische Perspektive* auf die Welt einnimmt, die für Hegel bereits in unserer intuitiven, alltäglichen Weltauffassung zu finden ist. Erst vor dem Hintergrund dieser alltäglichen Weltauffassung bringt er Metaphysik ausdrücklich ins Spiel.

Historisch wendet Hegel sich der vorkantischen Schulmetaphysik zu, deren prominentester Vertreter Christian Wolff gewesen ist.⁶ Er widmet sich also genau derjenigen historischen Form von Metaphysik, die Kant bereits in die Schranken gewiesen hatte. In systematischer Perspektive zielt Hegel aber unter dem Schlagwort ‚Metaphysik‘ zugleich auf eine Denkungsart, die „überhaupt immer vorhanden“ und von der die Schulmetaphysik bloß die „uns am nächsten liegende Ausbildung“⁷ sei. Hegel arbeitet sich also nicht nur an jener schon von Kant kritisierten Schule ab, sondern er problematisiert dabei grundsätzlich noch eine metaphysische Denkungsart, die persistiert.⁸ Seine Kritik ist daher nicht nur historisch, sondern systematisch angelegt. Und systematisch zeichnet die metaphysische Denkungsart sich für Hegel durch eben jenen Realismus aus, der sich auch in unserem alltäglichen Weltverhältnis zeigt. Es ist dieser Realismus, der für Hegel Anlaß gibt, sich mit Metaphysik zunächst einmal – und zwar gegen Kant – zu solidarisieren.

Ausdrücklich würdigt er die metaphysische Denkungsart dafür, daß sie „die Denkbestimmungen als die Grundbestimmungen der Dinge“⁹ selbst auf-fasse und nicht über Erscheinungen, sondern über die Dinge selber spreche. Metaphysik stehe in dieser Hinsicht ausdrücklich „höher als das spätere kritische [das heißt: Kantische] Philosophiren“¹⁰ und könnte sogar, so Hegel, dem „Gehalte nach ächtes speculatives Philosophiren seyn“.¹¹ Der Realismus der metaphysischen Denkungsart bedeutet demnach einen Vorzug gegenüber Kant, weil dieser sich im Zuge seiner Einschränkung der Erkenntnis auf die Sphäre der Erscheinungen von einem metaphysischen Realismus verabschiedet hat.¹²

Soweit kann der Anschein entstehen, als würde Hegel eindeutig gegen Kant die Partei der Metaphysik ergreifen. Will man Hegel als Metaphysiker verstehen, enthält der *Vorbegriff* neben den bereits angeführten affirmativen Bemerkungen

⁶ Vgl. ebd., § 27, 70. Zur näheren Kommentierung dieser Disziplinen vgl. Thomas Sören Hoffmann: „Totalität und Prädikation. Zur ersten ‚Stellung des Gedanken zur Objektivität, im enzyklopädischen ‚Vorbegriff‘ der spekulativen Logik“, in: Denker/Sell/Zaborowski (Hg.): *Der ‚Vorbegriff‘*, a.a.O., 114–143, hier: 137–143.

⁷ G.W.F. Hegel: GW 20, § 27, 70.

⁸ Vgl. hierzu Hoffmann: „Totalität und Prädikation“, 119 f.

⁹ G.W.F. Hegel: GW 20, § 28, 70.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd. § 27, 70.

¹² Vgl. zum Realismusproblem bei Kant und dessen Fassung durch Jacobi: Birgit Sandkaulen: „Das ‚leidige Ding an sich‘. Kant – Jacobi – Fichte“, in: Jürgen Stolzenberg (Hg.): *System der Vernunft. Kant und der Frühidealismus* (System der Vernunft. Kant und der deutsche Idealismus, Bd. 2), Hamburg 2007, 175–201, insb. 194–196.

außerdem eine Stelle, an der er seine spekulative *Wissenschaft der Logik* mit Metaphysik sogar in eins zu setzen scheint: „Die Logik fällt daher mit der Metaphysik zusammen, der Wissenschaft der Dinge in Gedanken gefaßt, welche dafür galten die Wesenheiten der Dinge auszudrücken.“¹³ Daß es so einfach aber nicht ist, daß es also zwischen *Logik*, Hegelschem System und Metaphysik keine Einheit gibt, beweist die nähere Betrachtung zweier Aspekte. So ist erstens der Satz, in dem Hegel sagt, die *Logik* falle mit Metaphysik zusammen, folgendermaßen zu lesen: Die *Logik* fällt für Hegel mit Metaphysik zusammen, *insofern* Metaphysik eine Wissenschaft der Dinge in Gedanken gefaßt ist, *insofern* Metaphysik also realistisch denkt. In exakt diesem Sinn kann Hegel auch schreiben, daß Metaphysik *dem Gehalte nach*, d.h. wiederum insofern sie realistisch ausgerichtet ist, eigentlich echtes spekulatives Denken *sein könnte*. Diesen Realismus teilt das spekulative Denken mit Metaphysik in der Tat. Zweitens zeigt Hegel eine Differenz zwischen Metaphysik und seinem eigenen Standpunkt aber in dem Konjunktiv an, der als Irrealis zu lesen ist: Metaphysik *könnte* echtes spekulatives Philosophieren und damit spekulative Logik sein – *sie ist es aber nicht*. Es drängt sich vor diesem Hintergrund die Frage auf: Warum ist Metaphysik nicht echtes spekulatives Philosophieren, wo sie doch eine wesentliche Voraussetzung erfüllt, nämlich über die Dinge selber und nicht nur über Erscheinungen zu sprechen?

Genau hier beginnt Hegels Metaphysikkritik zu greifen. Er eröffnet eine Alternative: Die realistische metaphysische Denkungsart habe nämlich nicht nur die Möglichkeit, spekulatives Philosophieren zu sein, sondern sie könne auch – und das ist der entscheidende Punkt – sie könne auch „in endlichen Denkbestimmungen [...] verweilen.“¹⁴ Hegels Affirmation der metaphysischen Denkungsart, insofern sie einen Realismus vertritt, ist somit von einer Kritik flankiert, die sich *auf die Weise* richtet, in der sie auf die Dinge zugreift und realistisch denkt. Indem Metaphysik mit endlichen, abstrakten Denkbestimmungen operiert, weist sie sich für Hegel als „die *bloße Verstandes-Ansicht* der Vernunft-Gegenstände“¹⁵ aus. Sie verrichtet in seinen Augen auf verständige Weise ein Geschäft, das eigentlich der Vernunft obliegt. Eben deshalb erreicht die zwar realistische, aber in endlichen, verständigen Bestimmungen befangene metaphysische Denkungsart für Hegel nicht das Niveau spekulativen Denkens. Es klingt hierbei das folgende Argument an: Was immer Metaphysik genau behaupten mag, allein schon daß sie es *in endlichen Bestimmungen* und damit *aufverständige Weise* tut, läßt sie für Hegel problematisch werden. Metaphysik ist demnach zwar für einen Realismus zu würdigen, den sie jedoch falsch einzulösen versucht.

Hegel macht die Mißlichkeit des verständigen Denkens der Metaphysik näher an der *prädikativen Urteilsform* fest. Die realistischen metaphysischen Denkbestimmungen, die er als endliche und verständige kritisiert, werden ihm zufolge

¹³ G.W.F. Hegel: GW 20, § 24, 67.

¹⁴ Ebd. § 27, 70.

¹⁵ Ebd.

„als fähig genommen, Prädicate des Wahren zu seyn. Jene Metaphysik setzte überhaupt voraus, daß die Erkenntniß des Absoluten in der Weise geschehen könne, daß ihm Prädicate beigelegt werden“¹⁶. Während die metaphysische Denkungsart unkritisch in Prädikationen und damit in Urteilen denke, hat sie es nach Hegel versäumt zu fragen, „ob solche Prädicate an und für sich etwas Wahres seyen, noch ob die Form des Urtheils Form der Wahrheit seyn könne.“¹⁷ Hegel fordert somit im Rahmen seiner Metaphysikkritik nachdrücklich eine *Problematisierung des Urteils*. Seine grundsätzliche Einschätzung des Urteils macht er sogleich unmißverständlich klar: „Ohnehin ist die Form des Satzes oder bestimmter des Urtheils ungeschickt, das Concrete, – und das Wahre ist concret, – und Speculative auszudrücken; das Urtheil ist durch seine Form einseitig und in sofern falsch.“¹⁸ Hegels überaus pointierte Ausführungen lassen zwei eindeutige Schlüsse zu.

Erstens: Während er Metaphysik gegen Kant dafür würdigt, über die Dinge selbst zu sprechen, kritisiert er zugleich, daß sie das auf eine unangemessene Weise tut. Diese unangemessene Weise kommt für Hegel im kritiklosen Vertrauen in die Form des Urteils zum Ausdruck. Das Urteil markiert daher letztlich die spezifische Differenz zwischen Metaphysik und Hegels eigenem Standpunkt einer spekulativen Philosophie. Im Unterschied zu Metaphysik geht es Hegel darum, die Welt selbst auf eine Weise zu erschließen, die nicht mehr umstandslos der Form des Urteils vertraut.

Zweitens: Daß zwischen Urteil und Sprache ein Zusammenhang besteht, macht Hegel dadurch deutlich, daß er von der *Form des Satzes* oder *bestimmter des Urteils* spricht. Demnach darf man vermuten, daß die *Form des Satzes* das allgemeinere Problem bedeutet und das Urteil das spezifischere. Wie Satz und Urteil hierbei zusammenhängen sollen, läßt sich auf den basalen Umstand zurückführen, daß Urteile sprachlich in Form von Sätzen gefällt werden. Hegel denkt hierbei insbesondere an den prädikativen Aussagesatz, dessen Elementarstruktur er in seiner begriffslogischen Urteilstheorie formaler als im „Vorbegriff“ mit ‚S ist P‘ angibt.¹⁹ In einem Aussagesatz dieser Art wird einem Gegenstand S an der Subjektstelle vermittelt über die Kopula eine Eigenschaft P zugeordnet. Ein Beispiel, das Hegel

¹⁶ Ebd. § 28, 70.

¹⁷ Ebd. Kursiv v. jgs.

¹⁸ Ebd. § 31, 72. Kursiv v. jgs.

¹⁹ Vgl. G.W.F. Hegel: *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band: Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff* (1816), in: ders.: *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 12, Hamburg 1981, 58. Damit ist auch klar, daß zwar alle Urteile Sätze, aber nicht alle Sätze auch Urteile sind. Für Hegel sind Sätze nur dann Urteile, wenn sich Subjekt und Prädikat „nach dem Verhältniß von Begriffsbestimmungen, also als ein allgemeines zu einem besondern oder einzelnen verhalte[n]“ (ebd., 55). In diesem Sinn wäre für Hegel beispielsweise der Satz „mein Freund N. ist gestorben, ein Satz; und wäre nur dann ein Urtheil, wenn die Frage wäre, ob er wirklich todt, oder nur scheidet wäre“ (ebd., 56). Vgl. hierzu auch Chong-Fuk Lau: *Hegels Urteilskritik. Systematische Untersuchungen zum Grundproblem der spekulativen Logik*, München 2004, 147 f.

hierfür gerne verwendet, ist der Satz ‚Gott ist unendlich‘. ‚Gott‘ an der Subjektstelle wird in diesem Satz das Prädikat zugeordnet, unendlich zu sein. Hegel zufolge ist nun genau diese Form der urteilenden Rede unangemessen, um eine realistische Konzeption der Welt adäquat zu artikulieren. Der Befund, daß das Urteil *wegen dieser sprachlichen Form* falsch sei, macht sogar den Kern der Hegelschen Metaphysikkritik aus.

Vor diesem Hintergrund sei nun die folgende These formuliert: Da das Urteil in der Subjekt-Prädikat-Relation seine sprachliche Form hat, kritisiert Hegel das metaphysische Denken für das Vertrauen in eben diese sprachliche Form. Und insofern im Hintergrund der urteilkritischen Dimension der Hegelschen Metaphysikkritik ein sprachliches Verhältnis steht, impliziert seine Metaphysikkritik eine Sprachkritik. Aus diesem Umstand ergibt sich eine ausführlichere Version meiner eingangs vorweggenommenen These. Sie lautet nun: Hegels Metaphysikkritik ist insofern Sprachkritik, als sie in Gestalt des Urteils auf etwas fokussiert, das in der sprachlichen Subjekt-Prädikat-Struktur sein Modell hat.

II. Hegels Metaphysikkritik als Sprachkritik

Bislang habe ich nur den Nachweis geführt, *daß* Hegels Metaphysikkritik auf den prädikativen Satz zielt. Noch nicht gezeigt worden ist, *weshalb* er das tut. In diesem Teil soll es nun um die Frage gehen, worin Hegel im Einzelnen das Problem mit prädikativen Urteilssätzen im Kontext der metaphysischen Denkungsart sieht. Es sind insbesondere drei Probleme: Erstens die Abhängigkeit von *Vorstellungen*; zweitens die *Äußerlichkeit der Prädikate* gegeneinander; und schließlich drittens eine Tendenz zum *Dogmatismus*, die nach Hegel mit der sprachlichen Urteilsform einhergeht.

Zum ersten Problem, der Vorstellungsabhängigkeit, sagt Hegel folgendes: Als Verstandesansicht der Vernunftgegenstände nehme die Metaphysik ihre Gegenstände „aus der Vorstellung“ auf und lege sie sodann „als fertige gegebene Subjecte“²⁰ ihren Bestimmungen zu Grunde. Hegel denkt hierbei insbesondere an diejenigen Gegenstände, die innerhalb der Schulmetaphysik in den Bereich der *metaphysicae speciales* fallen: die Seele, die Welt und Gott.²¹ In Bezug auf diese Gegenstände tritt Hegel jedoch nicht in eine detaillierte Diskussion schulmetaphysischer Positionen ein, sondern er exemplifiziert die sprachkritischen Implikationen seiner Metaphysikkritik. Dabei hebt er grundsätzlich hervor, daß die Gegenstände spezieller Metaphysik als vorausgesetzte Vorstellungen die Subjektstelle eines Urteilssatzes belegen und dort „dem Denken einen festen Halt zu gewähren“²² scheinen, auf den sich sodann die Bestimmungen an der Prädikatstelle desselben Satzes beziehen könnten. Anlaß zur Kritik ist für Hegel hier, daß bei Vorstellungen

²⁰ G.W.F. Hegel: GW 20, § 30, 71.

²¹ Vgl. Ebd., § 31–36, 71–74.

²² Ebd. § 31, 71.

stets „der Charakter besonderer Subjektivität beigemischt“ sei, so daß sie „eine sehr verschiedene Bedeutung haben können“²³. Durch die Vorstellungsbindung tritt für Hegel also etwas Kontingentes in das prädikative Denken ein, das sich auf das je verschiedene Vorstellen individueller Subjekte zurückführen läßt und das sich eben dadurch noch nicht in seiner Notwendigkeit bewährt hat. Im Rekurs auf eine vorausgesetzte Vorstellung werde nämlich „an einen anderen Maßstab, als die Natur des Gedankens selbst ist“²⁴, erinnert. Im Unterschied dazu soll für Hegel freilich aus dem Denken selbst heraus entwickelt werden, was die in Rede stehende Sache ist. Erst unter dieser Voraussetzung kann sich die Sache als eine notwendige bewähren. Darüber hinaus geben im Horizont der Prädikation, so Hegel, erst die Prädikate an, „was das Subject d.i. die anfängliche Vorstellung sey.“²⁵ Erst an der Stelle des Prädikats erfahren wir demnach, was die Sache an der Subjektstelle ausmachen soll. Diese selbst bleibt unterdessen aus der Vorstellung individueller Subjekte bezogen und insofern kontingent. Und das heißt für Hegel letztlich, daß im prädikativen Bestimmen der metaphysischen Denkungsart kein intrinsisches Verhältnis zwischen dem besteht, *worüber* etwas ausgesagt wird – der Sache –, und dem, *was* darüber ausgesagt wird – den prädikativen Bestimmungen als solchen. Mit dieser Konsequenz hängt bereits das zweite Problem zusammen, die Äußerlichkeit der prädikativen Bestimmungen.

Äußerlich sind die Bestimmungen zunächst im Verhältnis zu der Sache, über die sie prädiert werden – so viel wird bereits anhand des ersten Problems deutlich. Im Kontext des zweiten von Hegel benannten Problems macht er außerdem klar, daß die Bestimmungen zudem *untereinander* in keinem intrinsischen Verhältnis stehen. Erneut hängt dieses Problem für Hegel mit der Satzstruktur zusammen. Folgendermaßen führt er es ein: In ihrer beschränkten Form seien Prädikate nicht nur für das spekulative Denken ungeeignet, sondern „schon als der Fülle der Vorstellung (von Gott, Natur, Geist u.s.f.) nicht angemessen und sie keineswegs erschöpfend.“²⁶ In dieser Kritik an der Unangemessenheit der Prädikation ist bemerkenswert, daß Hegel hier nicht etwa einen Einwand vom Standpunkt der spekulativen Philosophie aus erhebt, sondern die Prädikation schon innerhalb der in endlichen Bestimmungen befangenen Metaphysik selbst als mangelhaft betrachtet. Sein zentraler Kritikpunkt ist, daß eine Vorstellung mittels einer einzelnen Bestimmung nicht abschließend beschrieben werden könne. Hegel will hier auf den elementaren Umstand hinaus, daß im Rahmen vorstellungsbezogenen und prädikativ verfahrenen Denkens mehrere Bestimmungen vorgenommen werden müssen, wenn eine Sache ganz begriffen werden soll. Um insgesamt eine wesentliche Bestimmung der Sache zu erreichen, sind sämtliche – idealiter sogar alle – Aspekte oder Eigenschaften zusammenzutragen und aufzuzählen. Jedes Prädikat expliziert stets nur eine einzelne Bestimmung, die durch weitere Prädikationen

²³ Ebd., 72.

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd. § 29, 71.

erweitert und ergänzt werden muß. Die ausschlaggebende Pointe ist, daß was die einzelnen Bestimmungen verbindet, allein die zugrunde gelegte Vorstellung an der Subjektstelle des Satzes ist; die prädikativen Bestimmungen als solche bleiben inhaltlich verschieden, „so daß sie gegeneinander von außen her aufgenommen werden.“²⁷ Natürlich impliziert Hegels Befund, daß die verstandesmäßigen Denkbestimmungen einander äußerlich seien, die Kritik, daß sie vom metaphysischen Denken nicht in ihrem Zusammenhang erkannt und nicht dialektisch auseinander entwickelt werden. In einer gewissen Zuspitzung kann man sagen, die Metaphysik denkt für Hegel in Listen, die spekulative Philosophie aber in einem organischen Ganzen. Diese Gegenüberstellung läßt sich unmittelbar heraushören, sobald man von Hegels entwickelter Position her deutet, was er im *Vorbegriff* entwickelt. Im *Vorbegriff* selber macht er aber einen zunächst noch sehr viel schlichteren Punkt, den dritten nämlich.

Auf die Äußerlichkeit der verständigen Denkbestimmungen führt Hegel drittens eine Tendenz zum Dogmatismus zurück, den er der Metaphysik unterstellt: „Diese Metaphysik wurde Dogmatismus, weil sie nach der Natur der endlichen Bestimmungen annehmen mußte, daß von zwei entgegengesetzten Behauptungen [...] die eine wahr, die andere aber falsch seyn müsse.“²⁸ Indem also das metaphysische Denken prädikative Bestimmungen vornimmt, muß es nach Hegel entscheiden, ob einem Gegenstand ein Prädikat zukommt oder ob es ihm nicht zukommt. Da das prädikative Denken nur diese zwei Alternativen kennt, treibt es für Hegel zwangsläufig auf eine der beiden zu. Das von der Metaphysik als wahr ausgewiesene Prädikat gerinnt dadurch leicht zum Dogma und droht, unbewegliche, tote Lehre zu werden. Hegels Einwand beschränkt sich hierbei nicht auf den empirischen Befund, daß sich ein solcher Dogmatismus tatsächlich beobachten lasse. Es geht ihm nicht vorrangig darum, z.B. Christian Wolff als einen Dogmatiker zu entlarven. Hegel artikuliert vielmehr ein prinzipielles systematisches Bedenken: Das prädikative Denken der Metaphysik läuft in seinen Augen *strukturell* auf Dogmatismus hinaus, weil es in seiner binären Ausrichtung entweder das eine oder das andere exklusiv für wahr halten muß. Dem binären Muster der metaphysischen Denkungsart, zu dem der prädikative Satz verführt, hält der Hegelsche Dialektiker ein entschiedenes *tertium datur!* entgegen.

Anhand der soweit rekonstruierten drei Aspekte spezifiziert Hegel seine Kritik am prädikativen Urteilssatz in der metaphysischen Denkungsart. Insofern die Form des prädikativen Satzes die Matrix der Hegelschen Metaphysikkritik bildet, kann der erste Teil meiner These folgendermaßen angegeben werden: Hegels Metaphysikkritik ist insofern Sprachkritik, als sie auf die Subjekt-Prädikat-Struktur von Aussagesätzen zielt und an ihr *Vorstellungsgebundenheit*, *Äußerlichkeit der Bestimmungen* sowie einen *strukturellen Dogmatismus* kritisiert. Angesichts dieses Ergebnisses könnte man nun fragen, inwieweit sich die sprachkritischen Impli-

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd. § 32, 72.

kationen der Hegelschen Metaphysikkritik in seinem ausgearbeiteten System wiederfinden. Ansatzpunkte hierfür wären etwa die Theorie des spekulativen Satzes aus der Vorrede zur *Phänomenologie* sowie die begriffslogische Urteilstheorie.²⁹ Da in diesem Band jedoch die Frage nach dem systematischen Ertrag im Mittelpunkt steht, der sich für das Problem ‚Metaphysik‘ ergibt, werde ich diese Linie hier nicht weiter verfolgen und stattdessen auf die Aktualität der sprachkritischen Metaphysikkritik Hegels eingehen.

III. Zur Aktualität der sprachkritischen Metaphysikkritik Hegels

Der dritte Teil meiner These besagt, daß Hegels sprachkritische Metaphysikkritik aktuell ist. Und aktuell ist sie freilich schon deshalb, weil sie belegt, daß Hegel gerade *nicht als ein Metaphysiker* verstanden werden will, während er heute vielfach immer noch als ein solcher wahrgenommen wird. Zum Beschluß meiner Ausführungen möchte ich jedoch nicht nur für den negativen Befund argumentieren, daß Hegel seinem Selbstverständnis nach *kein* Metaphysiker war, sondern ich möchte im Rekurs auf Nietzsche und insbesondere Derrida zumindest skizzieren, inwiefern gerade auch Hegels Metaphysikkritik in ihrer sprachkritischen Form Aktualität beanspruchen kann. Die Pointe dabei ist, daß Nietzsche häufig als Figur des Bruchs im 19. Jahrhundert rezipiert wird, mit der eine Epoche vernunft- und metaphysikkritischen Denkens eingeleitet worden sei, die sich sodann bis zu Autoren wie Derrida im späten 20. Jahrhundert zu einer breiten postmodernistischen, von einem antihegelschen Geist getragenen Strömung ausgewachsen habe.³⁰ Es ist bemerkenswert, daß sich Hegels Aktualität gerade bei Nietzsche und Derrida an den Polen dieser Entwicklung zeigt. Zumindest am Problem sprachkritischer Metaphysik läßt sich ein radikaler Bruch mit Hegel nicht ablesen.

Wie Hegels sprachkritische Metaphysikkritik in ihrer allgemeinen Ausrichtung auf den prädikativen Satz zielt, so spitzt auch Nietzsche seine metaphysikkritischen Überlegungen darauf zu, wenn er das Urteilen im Nachlaß als „unser[en] älteste[n] Glaube[n], unser gewohntestes für-Wahr- oder für-Unwahrhalten“³¹ einstuft, wobei

²⁹ Vgl. zu einer grundlegenden Untersuchung der prädikationskritischen Dimension v.a. in Hegels Logik neben Lau: *Hegels Urteilstheorie*, a.a.O., auch Rolf-Peter Horstmann: *Wahrheit aus dem Begriff. Eine Einführung in Hegel*, Frankfurt a. M. 1990.

³⁰ Die Idee eines mit Nietzsche zusammenhängenden Bruchs in der nachhegelianischen Philosophie wurde von Karl Löwith prominent gemacht. Vgl. Karl Löwith: *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Hamburg 1995 [1941]. Verfolgen läßt sich diese Idee bis in die Gegenwart, wenn etwa Peter Bürger Nietzsche als Ahnherr metaphysikkritischen und postmodernen Denkens präsentiert. Vgl. Peter Bürger: *Ursprung des postmodernen Denkens*, Weilerswist 2000, insb. 170 f.

³¹ Friedrich Nietzsche: *Nachlaß 1885–1887*, in: ders.: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York ²1988, im folgenden abgekürzt mit KSA und Bandangabe in arabischen Ziffern, hier: KSA 12, 103 f.

„[i]n jedem Urtheile [...] der ganze volle tiefe Glauben an Subjekt und Prädikat“³² stecke. In *Die Fröhliche Wissenschaft* spricht er darüber hinaus unmißverständlich von der „Grammatik“ als „Volks-Metaphysik“, in deren Schlingen die Erkenntnistheoretiker mit dem „Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt“³³ hängengeblieben seien. Inwiefern sich im Gegensatz von Subjekt und Objekt die Satzstruktur spiegelt, läßt sich an Nietzsches berühmtem Beispiel vom Blitz ersehen, dem ein Leuchten zugesprochen wird.³⁴ Der Satz ‚Der Blitz leuchtet‘ suggeriert, so Nietzsche, die Trennung zwischen dem Satzsubjekt und dem, was von ihm ausgesagt wird. Von seinem Leuchten scheint der Blitz als solcher unterschieden zu sein, so daß ihm vermeintlich eine eigene, von seinem Leuchten getrennte Substrathaftigkeit zukommt. Es ist diese Trennung, die mit Nietzsche als Volks-Metaphysik zurückzuweisen ist. An einer berühmten Stelle aus *Zur Genealogie der Moral* faßt er diesen Schluß, indem er die substantielle Trennung zwischen Täter und Tun zurückweist: „Aber es giebt kein solches Substrat; es giebt kein ‚Sein‘ hinter dem Thun, Wirken, Werden; ‚der Thäter‘ ist zum Thun bloss hinzugedichtet, – das Thun ist Alles.“³⁵ In genau dieser Form würde Hegel freilich Nietzsches These nicht vertreten. Gleichwohl fällt die Gemeinsamkeit auf, daß Nietzsche wie auch Hegel das, was sie an Metaphysik kritisieren, an einen sprachlichen Sachverhalt binden, den sie in der Struktur des Aussagesatzes finden. Der Aussagesatz verführt in den Augen beider dazu, eine unangemessene Trennung zwischen Subjekt und Prädikat anzunehmen.³⁶ Der Satz avanciert so zu einem ausgezeichneten Bezugspunkt von Metaphysikkritik.

Anders als bei Hegel und Nietzsche steht in Derridas sprachkritischer Metaphysikkritik nicht der Satz im Brennpunkt, sondern das sprachliche Zeichen. In Derridas Auseinandersetzung mit dem Zeichen lassen sich jedoch die spezifischen Kritikpunkte wiederfinden, die Hegel auf den Satz bezogen hat. Da die vergleichende Forschung zu Derrida und Hegel immer noch ein Schattendasein fristet, sei die Verbindung zwischen diesen Denkern hier etwas eingehender beleuchtet.

Derrida vertritt bekanntlich eine von Heidegger inspirierte metaphysikkritische Position, der er eine bestimmte sprachkritische Wendung gibt. Von Heidegger übernimmt er zunächst die kritische Perspektive auf vergegenständlichendes Denken unter der Ägide der Präsenz. Was in diesem Zusammenhang häufig unter

³² Ebd., 102.

³³ F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* („la gaya scienza“), in: KSA 3, 593.

³⁴ Vgl. zu diesem Beispiel F. Nietzsche: *Nachlaß 1885–1887*, in: KSA 12, 103 f., sowie ders.: *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, in: KSA 5, 279 f.

³⁵ Ebd.

³⁶ In diesem Zusammenhang wäre weiter zu verfolgen, inwiefern Nietzsche und Hegel letztlich beide eine nicht-fundamentistische, vollzugsgebundene Auffassung von Subjektivität vertreten, die sich auch in ihren sprachkritischen Positionen niederschlägt. Vgl. hierzu: Stephen Houlgate: *Hegel, Nietzsche and the Criticism of Metaphysics*, Cambridge et al. 1986, insb. 77–88, 123–140.

dem Schlagwort ‚Metaphysik der Präsenz‘ zusammengefaßt wird, kann als eine Denkungsart charakterisiert werden, die von der prinzipiellen Gegebenheit des Seienden ausgeht – und zwar der Gegebenheit *für* ein Subjekt, das mit dem ihm gegebenen Seienden in mannigfachen epistemischen wie praktischen Beziehungen steht. Heidegger hatte in diesen Beziehungen zwischen Subjekt und Gegenstand den Modus des „Vor-stellens“³⁷ als ein Herrschaftsverhältnis kritisiert, in dem das Subjekt das Seiende sich entgegengesetzt, buchstäblich *vor* sich hin *stellt* und dabei aus einer privilegierten Position heraus zu dominieren strebt. Daß Derrida von dieser Heideggerschen Position im engeren Sinn inspiriert ist, muß nicht unmittelbar auffallen, weil er nicht das Vorstellen als solches kritisiert. Er setzt sich aber kritisch mit einem Zeichenbegriff auseinander, für den die Vorstellung konstitutiv ist. Diesem Begriff zufolge zerfällt das Zeichen einerseits in eine bezeichnende Komponente – das Wort, der Signifikant – und in eine bezeichnete Vorstellung auf der Seite der Bedeutung, das Signifikat. Der eigentümliche Gedanke, der Derridas Überlegungen zugrunde liegt, ist, daß Metaphysik allein vermittelt über solche Zeichen Herrschaft auszuüben vermag.³⁸ Kurz gesagt bedient Metaphysik sich Worten, die zuerst Vorstellungen bedeuten, welche sodann auf Welt referieren. Insofern über den vorstellungsgebundenen Zeichenbegriff Welt repräsentiert werden kann, hängt er für Derrida notwendig mit derjenigen philosophischen Denkungsart zusammen, die er als Metaphysik der Präsenz kritisiert.

Gesteht man Derrida diese zeichenbezogene Metaphysikauffassung zu, dann liegen die Gründe nahe, weshalb sich ihm ein Bündnis mit der strukturalen Linguistik Saussures aufgedrängt haben mag. Von Saussures Sprachtheorie geht nämlich eine fundamentale Erschütterung dieser zeichenbezogenen Metaphysik aus, insofern sie das Repräsentationsverhältnis zwischen Sprache und Welt angreift. Dieser Angriff auf die Repräsentation erfolgt dadurch, daß Saussure die Frage, was ein Wort bedeutet, d.h. welche Vorstellung mit welchem Wort verbunden ist, nicht mehr repräsentationstheoretisch im Rekurs auf außersprachliche Gegenstände, sondern *sprachimmanent* beantwortet. Nach Saussure bildet sich ein bedeutungsvolles Zeichen allein aufgrund sprachimmanenter Differenzbeziehungen heraus.³⁹ Im Kern birgt dies die folgende metaphysikkritische Implikation: Wenn der Bezug auf Welt für die sprachlichen Zeichen nicht mehr konstitutiv ist, dann sieht sich auch eine Herrschaftsmetaphysik angegriffen, die sich dieser Zeichen bedient. Genau diese metaphysikkritische Implikation spielt Derrida aus und wird deshalb oft in die Tradition des französischen Strukturalismus gestellt. Der Umstand, daß sprachliche Zeichen nach Saussure nicht auf Welt, sondern vielmehr auf andere

³⁷ Martin Heidegger: „Die Zeit des Weltbildes“, in: ders.: *Holzwege*, Frankfurt a. M. 2008, 75–113, hier: 108.

³⁸ Vgl. hierzu Derridas Ausführungen zu Beginn seiner Auseinandersetzung mit Hegel in: Jacques Derrida: „Der Schacht und die Pyramide. Einführung in die Hegelsche Semiologie“, in: ders.: *Randgänge der Philosophie*, Wien 21999, 93–132, hier: 94–96.

³⁹ Vgl. Ferdinand de Saussure: *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, Berlin et.al. 2011, insb. 76–82 u. 132–146.

Zeichen bezogen sind, gibt uns, so Derrida, „bereits das sichere Mittel an die Hand, die Dekonstruktion der *größten Totalität* – den Begriff der *episteme* und die lo-zozentrische Metaphysik – in Angriff zu nehmen.“⁴⁰ Nach seinem Anschluß an Saussure ist es aufschlußreich zu sehen, inwiefern Derrida ihn zugleich auch kritisiert. Es ist dies der Punkt, an dem sich die Parallelen zu Hegel sprachkritischer Metaphysikkritik abheben lassen.⁴¹

Zu dem vorstellungsgebundenen Zeichenbegriff, den auch Saussure in seiner Theorie verwendet, stellt Derrida die folgende kritische Überlegung an: „Durch das Beibehalten der im wesentlichen und rechtlichen Sinne strengen Trennung zwischen *signans* und *signatum* [...] bleibt von Rechts wegen die Möglichkeit offen, einen *Begriff* [d.h. eine bedeutete Vorstellung, *jgs*] zu denken, die *in sich selbst Signifikat* ist, und zwar aufgrund seiner einfachen gedanklichen Präsenz und seiner Unabhängigkeit gegenüber der Sprache, das heißt einem Signifikantensystem. Indem er diese Möglichkeit offen läßt – was allein schon durch den Gegensatz Signifikant/Signifikat, das heißt durch das Zeichen bedingt ist, – widerspricht Saussure den kritischen Errungenschaften, von denen eben die Rede war.“⁴² Laut Derrida steht demnach eben jener vorstellungsgebundene Zeichenbegriff, der in Wort und Vorstellung zerfällt, den metaphysikkritischen Implikationen der Saussureschen Sprachtheorie entgegen. Dadurch, daß die Vorstellung auch bei Saussure eine Komponente des Zeichens bleibt, verführt sie Derrida zufolge dazu, sprachliche Zeichen isoliert, d.h. getrennt von den anderen Zeichen zu gebrauchen, aufgrund derer sie sich aber allererst herausbilden. Diese Verführungskraft rührt in Derridas Augen offenbar daher, daß die Vorstellung an die jeweilige Imaginatio derjenigen appelliert, die die sprachlichen Zeichen gebrauchen. Wer immer Zeichen gebraucht, kann nämlich individuell den Eindruck haben, genau zu wissen, für welche Vorstellung ein einzelnes Zeichen steht. Problematisch ist dieser individuelle Eindruck freilich deshalb, weil er mit der Theorie nicht vereinbar ist – weil er also trügt. Denn die Verbindung von Wort und Vorstellung bildet sich nach Derrida und Saussure erst aufgrund sprachimmanenter Differenzbeziehungen heraus und ist gerade nicht unabhängig davon gegeben. Genau hier lassen sich nun die spezifischen Aspekte wiederfinden, die Hegel vorgetragen hat: Da sie an die individuelle Imaginatio appelliert, bedeutet für Derrida *erstens* die *Vorstellungsbindung* des Zeichens ein Problem. Denn sie verführt *zweitens* zu einer *getrennten*, selbstgenügsamen Betrachtung des sprachlichen Zeichens, ganz so als ob es alleine schon über Bedeutung verfügen würde. Strukturell bedeutet dies *drittens* auch für

⁴⁰ J. Derrida: *Grammatologie*, Frankfurt a. M. 1983, 81.

⁴¹ Spätestens wenn man zur Kenntnis nimmt, daß Saussure das Ganze aller Zeichen als ein System beschreibt, drängen sich Parallelen zu Hegel auf, die in der Forschung auch schon diskutiert wurden. Vgl. hierzu die Studien von Alexander Schubert: *Der Strukturgedanke in Hegels ‚Wissenschaft der Logik‘*, Königstein a. Ts. 1985, sowie Dirk Quadflieg: *Differenz und Raum. Zwischen Hegel, Wittgenstein und Derrida*, Bielefeld 2007.

⁴² Jacques Derrida: *Positionen*. Gespräche mit Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta, übersetzt v. Peter Engelmann, Graz 1986, 55 f.

Derrida eine *dogmatische*, weil isolierte und vermeintlich aus sich selbst heraus bestimmte, atomistische Zeichenauffassung. Die entscheidende Pointe ist, daß das vorstellungsgebundene, getrennt und dogmatisch gebrauchte Zeichen in eben dem Maße, wie es die metaphysikkritische Innovation des Saussureschen Strukturalismus konterkariert, zugleich auch erneut zu Metaphysik im Sinne Derridas verführt. Denn das in Wort und Vorstellung unterschiedene Zeichen scheint von seinem Begriff her, der sich zudem durch den Appell an die individuelle Vorstellung beständig aufdrängt, dafür geeignet zu sein, Welt zu beherrschen – und zwar obwohl es im Anschluß an Saussure dieser Gewalt eigentlich beraubt wurde. Nicht zuletzt wegen dieser Verführungskraft zählt es zu den zentralen Herausforderungen für Derrida, das vorstellungsgebundene Zeichen im Dienste seiner Metaphysikkritik anzugreifen.⁴³ Wie bei Hegel und Nietzsche der Satz, so gerät bei Derrida also das Zeichen als Vehikel der *Vorstellung*, der *Trennung* und des *Dogmatismus* in den Brennpunkt seiner sprachkritischen Metaphysikkritik.

Freilich, das gilt es abschließend zu unterstreichen, sprechen die aufgezeigten Parallelen zwischen Hegel, Derrida und Nietzsche keineswegs für eine Deckungsgleichheit der Positionen. Deutlich unterscheidet sich, was diese Denker jeweils über die angezeigten Berührungspunkte hinaus unter Metaphysik verstehen, und auch das Anliegen, das sie im Anschluß an ihre Metaphysikkritik verfolgen, ist ein anderes. Die aufgezeigten Parallelen belegen aber, daß Hegels Metaphysikkritik in ihrer sprachkritischen Ausrichtung Anknüpfungspunkte bis heute, und zwar an durchaus unerwarteter Stelle, finden kann. Indem er auf den prädikativen Satz fokussiert und dabei die Vorstellungsbindung samt ihren abstrakten und dogma-

⁴³ Anders als bei Nietzsche, der mit seiner sprachkritischen Metaphysikkritik keine direkte Hegelkritik verbindet, liegt bei Derrida eine besondere Pointe darin, daß er eine solche Kritik vorträgt. In seinem frühen Text *Der Schacht und die Pyramide* versucht er den Nachweis zu führen, daß Hegel seiner Philosophie exakt einen solchen vorstellungsgebundenen Zeichenbegriff zugrunde lege. Mit diesem Nachweis verbindet sich sehr viel mehr als ein sprachtheoretischer Befund. Indem er bei Hegel die vermeintlich tragende Rolle eines vorstellungsgebundenen Zeichenbegriffs nachweist, meint Derrida zugleich, Hegel als einen Vertreter vorstellungsaffiner Metaphysik der Präsenz entlarvt zu haben. Nun diskutiert Hegel in der Theorie des subjektiven Geistes tatsächlich einen solchen Zeichenbegriff. Ohne dies hier ausführen zu können, sei vermerkt, daß Derrida übersieht, wie Hegel diesem Zeichenbegriff nur eine begrenzte Relevanz einräumt. Und er übersieht, daß Hegel in bezug auf den prädikativen Satz eine Metaphysikkritik vorträgt, die seiner eigenen schon sehr nahe kommt. Hegel legt seiner Philosophie also nicht nur keinen vorstellungsgebundenen Zeichenbegriff zugrunde. Bezogen auf den prädikativen Satz vertritt er darüber hinaus eine Metaphysikkritik, die mit der Derridaschen strukturell vergleichbar ist. Da Hegel die Vorstellungsfixierung in der Sprache bereits überwunden hat, die Derrida zum Kennzeichen metaphysischen Denkens stilisiert, ist er auch schon über jene Metaphysik hinausgegangen, der ihm einer der prominentesten Vertreter des metaphysikkritischen Diskurses aus dem späten 20. Jahrhundert meint zuordnen zu können. In meiner Dissertation lege ich eine ausführliche Analyse dieses Problems vor. Vgl. hierzu auch: Stephen Houlgate: „Hegel, Derrida, and Restricted Economy: The Case of Mechanical Memory“, in: *Journal of the History of Ideas* 34.1 (1996), 79–93.

tischen Konsequenzen kritisiert, nimmt er zentrale Aspekte der Metaphysikkritik aus jener Tradition vorweg, die sich einem verbreiteten Bild gemäß durch Nietzsche und Derrida einrahmen läßt. Hegels Aktualität liegt dabei nicht zuletzt in einem Aspekt, den ich vorhin angesprochen habe, auf den ich aber im Kontext Derridas und Nietzsches bislang nicht zurückgekommen bin: Hegels Metaphysikkritik wendet sich gegen die sprachliche Form des Urteilsatzes – sie affirmiert dabei aber zugleich etwas an der metaphysischen Denkungsart, das sich in dieser Form weder bei Nietzsche noch bei Derrida findet. Hegels Metaphysikkritik ist nämlich Sprachkritik im Dienste einer angemesseneren Theorie *der Welt, wie sie an sich selber ist*. Mit diesem realistischen Fluchtpunkt bedeutet Hegels Position für Nietzsche wie Derrida und sicher auch für sprachkritische Positionen darüber hinaus eine Provokation. Da sich heute zunehmend die Zeichen einer Erschöpfung des *linguistic turn* und verwandter Konstruktivismen mehren, darf Hegel aber hoffen, gerade mit seinem sprachkritischen Realismus wieder Gehör zu finden. Daß Realismus und Metaphysikkritik sich nicht nur nicht ausschließen müssen, sondern daß ein entschlossener Realismus gerade sprach- und metaphysikkritisch formuliert werden kann – vielleicht liegt darin eine wesentliche Provokation, die von Hegel heute ausgeht.

Bibliographie

- Bürger, Peter: *Ursprung des postmodernen Denkens*, Weilerswist 2000.
- Denker, Alfred/Sell, Annette/Zaborowski, Holger (Hg.): *Der ‚Vorbegriff‘ zur Wissenschaft der Logik in der Enzyklopädie von 1830*, Freiburg 2010.
- Derrida, Jacques: „Der Schacht und die Pyramide. Einführung in die Hegelsche Semiologie“, in: ders.: *Randgänge der Philosophie*, Wien 1999, 93–132.
- *Positionen. Gespräche mit Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*, übersetzt v. Peter Engelmann, Graz 1986.
- *Grammatologie*, Frankfurt a. M. 1983.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968 ff.
- Heidegger, Martin: „Die Zeit des Weltbildes“, in: ders.: *Holzwege*, Frankfurt a. M. 2008, 75–113.
- Hoffmann, Thomas Sören: „Totalität und Prädikation. Zur ersten ‚Stellung des Gedanken zur Objektivität, im enzyklopädischen ‚Vorbegriff‘ der spekulativen Logik „, in: Denker, Alfred/Sell, Annette/Zaborowski, Holger (Hg.): *Der ‚Vorbegriff‘ zur Wissenschaft der Logik in der Enzyklopädie von 1830*, Freiburg 2010, 114–143.
- Horstmann, Rolf-Peter: *Wahrheit aus dem Begriff. Eine Einführung in Hegel*, Frankfurt a. M. 1990.
- Houlgate, Stephen: *Hegel, Nietzsche and the Criticism of Metaphysics*, Cambridge 1986.
- „Hegel, Derrida, and Restricted Economy: The Case of Mechanical Memory“, in: *Journal of the History of Ideas* 34.1 (1996), 79–93.

- Jaeschke, Walter: „Plädoyer für einen historischen Metaphysikbegriff“, in: Myriam Gerhard/Annette Sell/Lu de Vos (Hg.): *Metaphysik und Metaphysikkritik in der Klassischen Deutschen Philosophie*, Hamburg 2012, 11–21.
- Kreines, James: „Hegel’s Metaphysics. Changing the Debate“, in: *Philosophy Compass* 1.5 (2006), 466–480.
- Lau, Chong-Fuk: *Hegels Urteilkritik. Systematische Untersuchungen zum Grundproblem der spekulativen Logik*, München 2004.
- Löwith, Karl: *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Hamburg 1995.
- Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York 1988.
- Pippin, Robert: *Hegel’s Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge, MA 1989.
- Quadflieg, Dirk: *Differenz und Raum. Zwischen Hegel, Wittgenstein und Derrida*, Bielefeld 2007.
- Sandkaulen, Birgit: „Das ‚leidige Ding an sich‘. Kant – Jacobi – Fichte“, in: Jürgen Stolzenberg (Hg.): *System der Vernunft. Kant und der Frühidealismus* (System der Vernunft. Kant und der deutsche Idealismus, Bd. 2), Hamburg 2007, 175–201.
- „La pensée post-métaphysique de Hegel“, in: *Archives de Philosophie* 75 (2012), 253–265.
- Saussure, Ferdinand de: *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, Berlin et al. 2011.
- Schubert, Alexander: *Der Strukturgedanke in Hegels ‚Wissenschaft der Logik‘*, Königstein a. Ts. 1985.

Philosophia crucis bei Kant und Hegel

Michael Schulz

Einen Gott am Kreuz zu verehren mag seit der Antike als „Eselei“ erscheinen¹. Ihn aber auch noch philosophisch plausibel zu machen, scheint völlig abwegig. Im geistigen Kontext der Aufklärung haben Immanuel Kant und Georg Wilhelm Friedrich Hegel diese Herausforderung angenommen. Mein Beitrag erörtert, inwieweit die Religionsphilosophie, die Kant und Hegel als innovative Antwort auf David Humes' Kritik der philosophischen Theologie und des Aufklärungsprojekts einer natürlichen Religion entwickeln², die für die Offenbarungsreligionen maßgebliche Kategorie der Geschichte in ihren Ansatz integriert. Dies geschieht im Hinblick auf das Verständnis des Kreuzes Jesu Christi. Denn das Kreuz scheint sozusagen der religionsphilosophische Lackmустest dafür zu sein, daß die Geschichtlichkeit Gottes auch tatsächlich gedacht wird. Damit sei in systematischer Hinsicht behauptet, daß ein religionsphilosophischer Ansatz, der eine Plattform für den interreligiösen und interkulturellen Dialog anbieten möchte, bei dem die Offenbarungsreligionen in ihrer geschichtlichen Basis anerkannt werden, die Denkbarkeit der Geschichtlichkeit Gottes positiv ausweisen muß.

I. Immanuel Kants Innovation: die Religionsphilosophie

Immanuel Kants (1724–1804) theoretische Vernunftkritik bestätigt die von David Hume (1711–1776) schon geäußerte Kritik an den metaphysischen Beweisverfahren der natürlichen oder philosophischen Theologie sowie am Aufklärungsmodell der natürlichen Religion, das beispielsweise von Vertretern des Englischen Deismus, wie Matthew Tindal (1657–1733)³, entwickelt wurde. Dennoch unterstreicht Kant die Unausweichlichkeit metaphysischer Fragen, die über die Empirie hinausgehen. Zu diesen Fragen gehören die Themen der Religion, die Kant

¹ Vgl. die bekannten Graffiti auf dem römischen Palatin aus dem 2./3. Jahrhundert: Unter einem ans Kreuz geschlagenen Esel ist eine Strichzeichnung seines Anhängers Alexamenos positioniert, über den eine Inschrift sagt, er bete seinen Gott an.

² Zur Genese der Religionsphilosophie vgl. Walter Jaeschke: „Religionsphilosophie“, in: Joachim Ritter und Karlfried Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. VIII, Darmstadt 1992, 748–763.

³ Vgl. seine 1730 in London veröffentlichte Schrift *Christianity as Old as the Creation: Or, The Gospel, a Republication of the Religion of Nature*, s. dort das Kap. 7 in der Reprint-Ausgabe Leipzig 2005, 60–74: Religiöse Genies wie Jesus würden lediglich an die Grundsätze der einen natürlichen Religion erinnern, die so alt sein soll wie die Schöpfung selbst.

in seiner Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793, 1794) aufgreift. Die Epistemologie seiner Religionsphilosophie stellt die praktische Vernunftkritik mit ihrer Postulatentheorie bereit. Unter Postulat versteht Kant bekanntlich einen „theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Satz“, der aber dennoch Geltung in Anspruch nehmen darf, insofern „er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt.“⁴ Das unbedingt geltende Gesetz ist das Sittengesetz, „ein Factum der Vernunft“⁵, das sich unableitbar aufdrängt. Die theoretischen, aber nicht im Sinn der Metaphysik erweislichen Sätze bzw. Postulate, die sich aus dem Sittengesetz ergeben, sind klassische Themen der Metaphysik: *Freiheit, unsterbliche Seele* (ewiges Leben) und *Gott*⁶. Auf diesen Postulaten baut die Religionsphilosophie auf.

Der praktische Ansatz impliziert, daß das Thema *Gott* nicht für sich spekulativ-metaphysisch entwickelt wird wie zuvor in der philosophischen Theologie. Kant wendet sich vielmehr seinem praktischen Ansatz gemäß dem Phänomen der Religion zu, d.h. dem praktischen, moralphilosophisch relevanten *Gottesbezug*, ohne, wie zuvor in traditioneller Metaphysik und Ethik, die Begründung der Moral vom Gottesbezug abhängig zu machen. Kant betritt daher mit seiner Religionsphilosophie postmetaphysisches Neuland.

Es stellt sich uns damit die Frage: Wie kann in dieses Konzept das geschichtliche Ereignis des Kreuzes Christi eingetragen werden?

II. Kants Theorie vom radikal Bösen

Kant entwickelt eine transzendente Christologie⁷. Sie ist bezogen sowohl auf das postulierte eschatologische Ziel der Menschheit als auch auf ihren durch das Böse entstellten aktuellen Zustand, der im Widerspruch zu diesem Ziel steht. Der Schöpfungszweck besteht nämlich Kant zufolge in einer Menschheit moralischer Vollkommenheit. Durch diese Vollkommenheit würde die Menschheit den Status der *Glückswürdigkeit*⁸ erreichen, welche die vom Schöpfer (in Form des höch-

⁴ Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften/Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin/Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Bd. V, Berlin/New York 1913. Im folgenden mit AA abgekürzt und mit Bandangabe in lateinischen Ziffern angegeben, hier AA V, 122.

⁵ I. Kant: AA V, 31.

⁶ Vgl. die „Deduktion der Postulate in Kritik der praktischen Vernunft“, I. Kant: AA V, 30–32, 122–124.

⁷ Vgl. I. Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften/Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin/Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Bd. VI, Berlin/New York 1914, 60–84. Vgl. dazu Vincent A. McCarthy: *Quest for a Philosophical Jesus. Christianity and Philosophy in Rousseau, Kant, Hegel and Schelling*, Macon (Georgia) 1986, 55–106.

⁸ Zur Glückwürdigkeit vgl. Anm. 6.

sten Gutes) garantierte „Glückseligkeit“⁴⁹ nach sich zieht. Doch das Böse steht der Glückseligkeit entgegen. Kants Rekonstruktion der christlichen Hamartologie in Gestalt einer Philosophie des *radikal Bösen*¹⁰ konfrontiert mit der „intelligibele[n] That“¹¹, mit der jeder das Böse und nicht das Sittengesetz zur Maxime seines Handelns bestimmt. In dieser Tat mag sich ein angeborener, im letzten unerklärlicher „Hang zum Bösen“¹² im Menschen manifestieren. Aber das Böse hat in seiner moralischen Qualität einen reinen „Vernunftsprung“¹³. Warum der Mensch sich zum Bösen entscheidet, bleibt nach Kant „unerforschlich“¹⁴.

Mit den Hinweisen auf die intelligible Tat und auf die „Menge schreiender Beispiele“¹⁵ für das Böse, die dessen Allgemeinheit belegen sollen, rekurriert Kant auf die Kategorien der Geschichte, des prinzipiell Zufälligen¹⁶, Nicht-Notwendigen. Dadurch schließt Kant aus, daß man das Böse als notwendiges Wesensprädikat des Menschen begreift. Andernfalls verlöre das Böse seine Boshaftigkeit. Nur wenn es als selbst „zugezogen“¹⁷ gedacht wird, ist der Mensch für das Böse verantwortlich. Hinter der Unerforschlichkeit und Unableitbarkeit des Bösen bleibt auch der Grund dafür verborgen, warum es mit faktischer Notwendigkeit überall anzutreffen ist und sich Kant deshalb vom „förmlichen Beweis“¹⁸ für die Allgemeinheit des Bösen dispensieren kann.

III. Kants Christologie und Soteriologie

Kant zeichnet die prekäre Situation des Menschen in derart dunklen Farben, daß es folgerichtig erscheinen muß, sich eine göttliche Initiative vorzustellen, durch die das Sittengesetz an einem vollkommenen und glückswürdigen Menschen bezeugt wird. Darum deutet Kant die christologischen Termini *Inkarnation* und *Erniedrigung* des Sohnes Gottes als Implementierung des Urbildes der sittlichen Gesinnung, als Herablassung des Ideals in die vom Bösen entstellte menschliche Realität¹⁹. Ohne den Namen *Jesus* zu nennen, erklärt Kant die Anfechtungen und Leiden, denen Jesus ausgesetzt ist, anhand der soteriologischen Kategorie der Stellvertretung: Jesus erleidet als derjenige, der in jeder Hinsicht Glückseligkeit verdient hat,

⁹ I. Kant: AA VI, 60.

¹⁰ Vgl. zu Folgendem Christoph Schulte: *radikal böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*, München 2. Aufl. 1991, 13–119.

¹¹ I. Kant: AA VI, 31.

¹² Vgl. ebd., 30–32.

¹³ Ebd., 41–43.

¹⁴ Ebd., 43.

¹⁵ Ebd., 32.

¹⁶ Vgl. ebd., 28.

¹⁷ Ebd., 29.

¹⁸ Ebd., 33.

¹⁹ Vgl. ebd., 61.

den Verlust jeder Glückseligkeit, um für alle „das Weltbeste zu fördern“²⁰, d.h. die vollkommene Sittlichkeit und damit das höchste Gut. Doch Kant reduziert diese Förderung des Weltbesten durch Jesus auf die Institution eines Vorbildes, dem es nachzueifern gilt. Das Weltbeste wird nicht durch Jesu Tat konstituiert. Jesu Passion fungiert ausschließlich als Ausweis seiner moralischen Vollkommenheit; er läßt sich auch von Widrigkeiten nicht abschrecken, die Sittlichkeit zu verwirklichen. Daran hat sich jeder Mensch ein Beispiel zu nehmen: Niemand darf um der reinen Sittlichkeit willen vor dem Leiden oder dem Martyrium zurückschrecken²¹. Das sei der Sinn des praktischen Glaubens an Gottes Sohn²².

IV. Grenzen der Christologie und Soteriologie Kants

Kant räumt ein, daß das Kreuz Christi über seine Vorbildfunktion hinaus noch weitere soteriologische Konnotationen für den religiösen Menschen hat. Er schließt auch nicht aus, daß Jesus „ein übernatürlich erzeugter Mensch sein könne“²³. Religionsphilosophisch läßt sich aber die Realmöglichkeit der Inkarnation nicht dartun. Ein kontingentes Ereignis, das eine Offenbarung Gottes darstellt und das gott-menschliche Verhältnis so verändert, daß dem Menschen die Fähigkeit zuteil wird, die Sittlichkeit zu verwirklichen – dies macht Kants Religionsphilosophie nicht denkbar.

Immerhin räumt Kant an einer Stelle seiner Religionsschrift das Problem der Willensschwäche ein²⁴. Er bezieht sich auf Paulus, der im Römerbrief den erlösungsbedürftigen Menschen als denjenigen beschreibt, der das Gute will, aber faktisch gegen seinen Willen das tut, was er haßt, nämlich das Böse²⁵. Dabei realisiert

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd.

²² Vgl. ebd., 62.

²³ Ebd., 63.

²⁴ Vgl. ebd., 29–30. Es bleibt auch die Möglichkeit, die Willensschwäche einfach als Schwäche des Menschen zu verstehen – ohne moralische Konnotation. In seiner Schrift *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* äußert Kant die Auffassung, daß in dem Moment, in dem die Vernunft „ihr Geschäft anfang“, sie „schwach“ war und mit der Tierheit des Menschen in Konflikt geriet, aus der später die Laster folgten (I. Kant: AA VIII, 115). Der Fortschritt, den der Gebrauch der Vernunft für die Gattung Mensch darstellt, sei für das Individuum zugleich ein herber Verlust an ursprünglicher paradiesischer Harmonie gewesen: Der erste Schritt aus dem Stand der Unschuld „war auf der sittlichen Seite ein Fall; auf der physischen waren eine Menge nie gekannter Übel des Lebens die Folge, mithin Strafe. Die Geschichte der Natur fängt [...] vom Guten an, denn sie ist Werk Gottes; die Geschichte der Freiheit vom Bösen, denn sie ist Menschenwerk.“ (Ebd.) Diese ursprüngliche Schwäche der Vernunft und des Menschen in moralischer Hinsicht ist nicht als eigentliche Sünde einzuschätzen, ebensowenig der Sündenfall, der vielmehr einen Entwicklungsschritt des Menschen zur Vernunft darstellt. Paulus interpretiert diese Schwäche hamartiologisch.

²⁵ Vgl. Röm 7,15–17: [...] ich begreife mein Handeln nicht: Ich tue nicht das, was ich will, sondern das, was ich hasse. Wenn ich aber das tue, was ich nicht will, erkenne ich an, daß das Gesetz gut ist. Dann aber bin nicht mehr ich es, der so handelt, sondern die in mir wohnende Sünde.

dieser erlösungsbedürftige Mensch genau das, was Kant fordert, nämlich eine gute Gesinnung dadurch zu haben, daß er das Sittengesetz anerkennt. Dennoch tut der Betreffende das Gegenteil, weil er nach Kant zu schwach ist, sich gegen andere Triebfedern durchzusetzen. An sich koinzidieren aber, so Kant, das Sollen bzw. Wollen und das Können des Gesollten. Ein Sollen ohne Können zersetzt das Sollen. Die von Kant sogar erwogene „übernatürliche Mitwirkung“²⁶ bei der Realisierung des Guten greift auch nicht in den Zusammenhang von Sollen und Können ein, wovon jedoch Paulus ausgeht. Trotz des Sündenfalls, argumentiert hingegen Kant, ergeht das Gebot des Sollens, ein besserer Mensch zu werden, „und folglich müssen wir es auch können“²⁷ und konzidiert zugleich: wenn auch vielleicht nicht in vollkommener Weise. Die „Triebfeder zum Guten“²⁸ gehe jedenfalls nie verloren. Davon, daß der Mensch immer auf das Gute bezogen bleibt und sich auch dazu entscheiden kann, ist Paulus nach der angegebenen Römerbriefstelle ebenso überzeugt. Aber dieser Bezug und Entschluß reichen für sich nicht hin zu einer Selbstbefreiung der Freiheit. Kant dagegen ist von der Möglichkeit dieser Selbstbefreiung überzeugt. Andernfalls stünde für ihn die Unbedingtheit der Freiheit in Frage. Paulus knüpft die Unbedingtheit der Freiheit nicht an deren Fähigkeit, sich über die Bedingung der Schwäche erfolgreich hinwegzusetzen. Die Erlösungstat Christi ist dazu erforderlich. Kant muß seinem Freiheitskonzept gemäß die geschichtliche Wirksamkeit des Kreuzes auf das Vorbild festlegen.

Die von Kant bemühten soteriologischen Kategorien der Stellvertretung, Sühne, Genugtuung und Gnade²⁹ werden nach der Grundregel interpretiert, nach der niemals das persönlich zu verantwortende Böse, das Kant mit den theologischen Begriffen *Sünde* und *Schuld* bezeichnet, „von einem andern getilgt“³⁰ wird, selbst wenn ein Erlöser dies großzügig beabsichtigen würde. Der Mensch, der Kant zufolge eine „Revolution in der Gesinnung“³¹ vollbringt, tut selbst der göttlichen Gerechtigkeit genug, indem er in seine Lebensausrichtung die Last der alten Orientierung mit hineinnimmt und zum Leiden für die neue Gesinnung bereit ist. Die Revolution der Gesinnung, die Kant mit den biblischen und pietistischen Vokabeln *Wiedergeburt* und *neue Schöpfung* bezeichnet³², gründet nicht in der Gnade des Erlösers, sondern in der „Kreuzigung des Fleisches“³³, die jeder kraft seiner Gesinnungswandlung auf sich nimmt. Die Gnade Christi deutet Kant allein forensisch als göttliche Anrechnung der neuen, Gott wohlgefälligen Gesinnung, die auch dann rechtfertigt, wenn das konkrete Leben nur approximativ dieser Gesinnung entspricht.

²⁶ I. Kant, AA VI, 44.

²⁷ Ebd., 45.

²⁸ Vgl. ebd., 46.

²⁹ Vgl. ebd., 74–76.

³⁰ Ebd., 72.

³¹ Ebd., 47.

³² Vgl. ebd.

³³ Ebd., 74.

V. Ergebnis: Unvollendeter Brückenschlag von der Vernunft zur Geschichte

Diese Bestandsaufnahme führt zu dem Schluß: Obgleich sich Kant mehr als Vertreter des Theoriekonzepts von der natürlichen Religion mit großem Respekt der Figur Jesu nähert; obgleich er Kategorien der klassischen Hamartologie, Christologie und Soteriologie moralphilosophisch rekonstruiert – Kategorien, die unmittelbar geschichtliche Gründungsereignisse des Christentums konzeptualisieren – bleibt doch der Brückenschlag der Vernunft bzw. der Religionsphilosophie zur Geschichte unvollendet³⁴. Der philosophische Begriff von einem Gott als eines geschichtlichen Akteurs wird nicht entwickelt. Das Kreuz markiert in Kants *philosophia crucis* daher keinen Knotenpunkt des gottmenschlichen Dramas. Es gibt eine Geschichte der sich moralisch optimierenden Menschheit, jedoch keine soteriologisch relevante Geschichte des Gekreuzigten, der nicht zufällig namenlos bleibt³⁵. Hegels philosophische Christologie beansprucht, den entscheidenden Schritt vom Begriff in die Geschichte zu machen.

VI. Hegels religionsphilosophischer Neuansatz

Es gibt kaum einen Philosophen, der staurologischer dachte als der sich zu seinem Luthertum bekennende³⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831). Er entwickelt eine *philosophia crucis*. Neben Kant gehört er zu den Promotoren der Religionsphilosophie³⁷. Diese konzipiert er in klarer Abgrenzung vom Englischen Deismus, der natürlichen Religion sowie von Kants Ansatz. Die mittelalterliche Verbindung von Glaube und Vernunft bewertet er sogar als vorbildlich³⁸. Dennoch grenzt er seine Religionsphilosophie deutlich von der philosophischen Theologie ab, denn ihre Tradition kläre nicht hinreichend die bei den Gottesbeweisen verwendeten Begriffe.

Die von Kant moralisch begründete Religionsphilosophie stößt am Anfang der philosophischen Biographie Hegels noch auf Zustimmung³⁹. Doch die Reduktion

³⁴ Vgl. die Kant soweit wie möglich entgegenkommenden Ausführungen von Xavier Tilliette: *Philosophische Christologie. Eine Einführung*, Freiburg 1998, 108–110.

³⁵ Zu einem angemessenen Verständnis der Soteriologie vgl. Karl-Heinz Menke: *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Freiburg 1991, 368–456.

³⁶ Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Briefe von und an Hegel*, Bd. 4, Nachträge – Dokumente – Personenregister, hg. v. Rolf Flechsig, in: ders.: *Sämtliche Werke. Neue kritische Ausgabe*, hg. v. Johannes Hoffmeister, Bd. 27–30, Hamburg 1960, Nr. 514 a, 28–29: „Ich bin ein Lutheraner und durch Philosophie ebenso ganz im Luthertum befestigt.“

³⁷ Vgl. Anm. 2.

³⁸ Vgl. G.W.F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religionen*. Teil 1: *Einleitung. Der Begriff der Religion*, hg. v. Walter Jaeschke, Hamburg 1983, 64–65.

³⁹ Zur Genese der Religionsphilosophie Hegels vgl. in Kurzform Walter Jaeschke: *Die Religionsphilosophie Hegels*, Darmstadt 1983; ders.: *Hegel-Handbuch*, Stuttgart 2003,

Jesu auf einen Lehrer der Moral und ein sittliches Vorbild überzeugt Hegel immer weniger. Die Geschichte Jesu hat ihre eigene Relevanz. Zwischen 1790 und 1800 verliert überdies Kants moralphilosophische Begründung der Religion ihre Plausibilität. Schon der ohne Widerspruch aufzustellende Begriff von einer Welt, in welcher der tugendhafte Mensch unmittelbar Glückseligkeit erlebt, entzieht Kants Gottespostulat die entscheidende Basis⁴⁰.

In der frühen Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Jacobi (1802)⁴¹ prägt Hegel das Wort vom Tode Gottes als einer zeitdiagnostischen Aussage. Ohne Scheu vor Polemik und Überzeichnungen vernimmt Hegel Totengesänge für Gott in den philosophischen Entwürfen seiner Zeit, die sich durch ihre Epistemologie daran gehindert sehen, eine theoretische Gotteserkenntnis zu sichern, selbst wenn diese metaphysische Abstinenz mit Bescheidenheit im Erkennen begründet wird – damit, daß „[...] das Absolute [...] über die Vernunft“⁴² ist.

Inspiziert von Leitmotiven der Romantik wie *Leben*, *Liebe* und *Geist* entdeckt Hegel die alle Gegensätze überwindende Kraft der Religion. Sie erhebt den Menschen über sich hinaus zum Göttlichen. Ein neues, von Kant abweichendes Verständnis der Vernunft ermöglicht es Hegel schließlich, den geschichtlich induzierten Inhalt der Religion zur Sache der Philosophie zu machen und das *depositum fidei* in die, seiner Einschätzung nach, adäquatere Form des philosophischen Begriffs zu überführen. Hegels Wort vom *Tod Gottes* kann daher in der *Phänomenologie des Geistes* (1807) und in seinen religionsphilosophischen Vorlesungen (1821–31) eine christologisch-staurologische Bedeutung gewinnen⁴³.

VII. Hegels Kategorien des Absoluten als Begründung der Religion

Hegels neues Vernunftkonzept verlangt zuerst gegenüber Kant, den Vernunftbegriff des Absoluten auch tatsächlich zu denken⁴⁴. Anselm von Canterburys (1033–1109) *unum argumentum* aufgreifend betont Hegel gegenüber Kants Ideal der Vernunft, der Gottesidee, daß man das Absolute noch gar nicht gedacht hat,

(54–55, 85–91, 65–72, 136–144), 454–477. Ausführlich ders.: Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986.

⁴⁰ Vgl. W. Jaeschke: *Vernunft in der Religion*, 39–78.

⁴¹ Vgl. G.W.F. Hegel: *Glauben und Wissen*, in: ders.: *Gesammelte Werke*, hg. v. Hartmut Buchner/Otto Pöggeler, Bd. IV, *Jenaer kritische Schriften*, Hamburg 1968, 313–414, hier 432. Im folgenden mit GW abgekürzt und mit Bandangabe in lateinischen Ziffern angegeben.

⁴² G.W.F. Hegel: GW IV, 316. *Die staurologische Deutung des Todes Gottes wird im 20. Jahrhundert zum Leitmotiv theologischer Rezeption*.

⁴³ Vgl. G.W.F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, in: ders.: *Gesammelte Werke*, hg. v. Wolfgang Bonsiepen/Reinhard Heede, Bd. IX, Hamburg 1980, 415; ders.: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Teil 3: Die vollendete Religion, hg. v. Walter Jaeschke, Hamburg 1984, 60, 67, 150.

⁴⁴ Vgl. G.W.F. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, in: ders.: *Gesammelte Werke*, unter Mitarbeit von Hans-Christian Lucas/Udo Rameil hg. v. Wolfgang Bonsiepen/Klaus Grottsch, Bd. XIII, Hamburg 2001, 42, 44–46, 48.

wenn man es wie einen bloßen Begriff konzipiert. Denn in diesem Fall versteht man das Absolute als eine endliche Größe, die durch den Unterschied zwischen Begriff und Realität bestimmt ist. Das Absolute kann aber nicht durch den Unterschied von der Realität begrenzt sein. Es ist unbegrenzt. Das Absolute ihm gemäß denken, heißt deshalb, es in seiner Einheit mit der Realität denken⁴⁵.

Für die Religionsphilosophie entscheidend ist nun Hegels Erweiterung des Realitätsbezugs des Absoluten: Das Absolute ist nicht nur seine eigene unbegrenzte Realität, sondern die Totalität der Wirklichkeit, was eine Beziehung zur endlichen Wirklichkeit einschließt, zu Kontingenz, Zufälligkeit und Geschichte. Denn andernfalls droht erneut eine Begrenzung und Verendlichung des Absoluten oder eine Verabsolutierung des Endlichen im Gegenzug.

In der *Wissenschaft der Logik* entwickelt Hegel die Kategorie der *wahren Unendlichkeit*⁴⁶, deren Wahrheit darin besteht, nicht das Endliche zum Gegensatz zu haben, sondern den Unterschied zum Endlichen zu übergreifen und sich in ihm manifestieren zu können.

Hegels Religionsphilosophie setzt die Klärung der Kategorien des Absoluten und Unendlichen in der *Wissenschaft der Logik* voraus und knüpft daran an, wenn in ihr Gott als „Geist für den Geist“⁴⁷ bestimmt wird. Danach ist es dem Absoluten eigen, sich im Denken des Menschen zu erkennen zu geben und im menschlichen Erkennen des endlichen Menschen bei sich zu sein. Religion definiert Hegel als „die Idee des Geistes, der sich [im Menschen] zu sich selbst verhält, [als] das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes“⁴⁸ im menschlichen Bewußtsein. Das endliche Bewußtsein des Menschen, der sich in der Religion zu Gott erhebt⁴⁹, sei „Moment des absoluten Geistes“⁵⁰. Hegels postmetaphysische Innovation der Religionsphilosophie besteht in der Begründung der Religion in der Selbstbestimmung des Absoluten zur Selbstvergegenwärtigung im menschlichen Bewußtsein, zur Geschichte, zur Religionsgeschichte⁵¹.

⁴⁵ Vgl. G.F.W. Hegel: Einleitung. Der Begriff der Religion, 193–208, 323–329; ders.: *Vorlesungen über die Philosophie der Religionen*. Teil 3: Die vollendete Religion, hg. v. Walter Jaeschke, Hamburg 1984, 112–119.

⁴⁶ Vgl. G.W.F. Hegel: *Wissenschaft der Logik*. Erster Band. Die objektive Logik (1812/13), in: ders.: *Gesammelte Werke*, hg. v. Friedrich Hogemann/Walter Jaeschke, Bd. XI, Hamburg 1978, 124–137; ders.: *Die vollendete Religion*, 189–190: „Wenn Gott das Endliche sich nur gegenüber hat, so ist er selbst endlich und beschränkt. Es muß in Gott selbst gesetzt werden, aber nicht als dies Unüberwindliche, Absolute, Selbständige, sondern zunächst als dies Unterscheiden überhaupt [...]“.

⁴⁷ G.W.F. Hegel: Einleitung. Der Begriff der Religion, 74.

⁴⁸ Ebd., 222.

⁴⁹ Vgl. ebd., 61: Religion ist „die Beziehung des menschlichen Bewußtseins zu Gott“.

⁵⁰ Ebd., 222.

⁵¹ Vgl. ebd., 61.

VIII. Kreuz und Trinität

Unter den Religionen bietet Hegel zufolge das Christentum die vollendete Vermittlungsgestalt dieser Präsenz des Absoluten im Bewußtsein an. In der *Phänomenologie des Geistes* stellt Hegel das Christentum an die Spitze der Religionsgeschichte, weil es das Absolute als menschengewordenes Selbstbewußtsein und Subjekt begreift⁵². Die Inkarnation hat ihren Fluchtpunkt im Kreuz; das Kreuz ist die Präsenz und Selbstidentität des Absoluten mit der radikalen, nicht mehr zu überbietenden Andersheit: mit Endlichkeit und Tod – mit einem Tod, den das Christentum als Manifest der Gottesferne und Sünde qualifiziert, als Gegenteil Gottes⁵³. Am Kreuz ereignet sich, daß das „Endliche, Gebrechliche, die Schwäche, das Negative göttliches Moment selbst sind, daß es in Gott selbst ist.“⁵⁴ „Gott ist gestorben“, doziert Hegel in Berlin, „– dies ist die Negation, und so ist diese Moment der göttlichen Natur, Gottes selbst.“⁵⁵ Dadurch wird umfassende Versöhnung wirklich.

Diese staurozentrische Versöhnung ereignet sich Hegel zufolge nur, weil Jesus weder ein *Socrates redivivus* noch ein bloßer Morallehrer ist⁵⁶. Während Kant die übernatürliche Herkunft der personalen Identität des Erlösers zwar nicht prinzipiell negiert, aber philosophisch ausblendet, bildet sie bei Hegel den Konstruktionspunkt seiner Religionsphilosophie. Die Versöhnung umfaßt selbst noch eine Gott entfallende Zeit, in der Gott tot ist. In der Gottverlassenheit des Gekreuzigten ist der Atheismus ermöglicht und umfaßt.

Hegel konzipiert die Trinität als Möglichkeitsbedingung der staurozentrischen Identität Gottes mit dem Nichtgöttlichen, zu dem das Böse gehört⁵⁷. Während Kant die Trinitätstheologie als fürs Praktische irrelevant deklariert⁵⁸, beinhaltet sie He-

⁵² Vgl. G.W.F. Hegel: GW IX, 405: „Diese Menschwerdung des göttlichen Wesens, oder daß es wesentlich und unmittelbar die Gestalt des Selbstbewußtseins hat, ist der einfache Inhalt der absoluten Religion.“

⁵³ Vgl. G.W.F. Hegel: Die vollendete Religion, 248–250.

⁵⁴ Ebd., 249.

⁵⁵ Vgl. ebd., 150: Die Genugtuung leiste Gott selbst.

⁵⁶ Vgl. Hegels Kritik an der Theologie seiner Zeit, die Jesus auf einen Sokrates reduziert: Einleitung. Der Begriff der Religion, 67, 76.

⁵⁷ Vgl. G.W.F. Hegel: Die vollendete Religion, 251: „Die Versöhnung in Christus, an die geglaubt wird, hat keinen Sinn ohne daß Gott als der Dreieinige gewußt wird: daß er ist, aber auch als das Andere ist, als das sich Unterscheidende, so daß dies Andere Gott selbst ist, an sich die göttliche Natur an ihm hat, und daß das Aufheben dieses Unterschiedes, Anderseins, daß diese Rückkehr der Liebe der Geist ist.“

⁵⁸ Vgl. I. Kant: *Der Streit der Fakultäten*, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften/Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin/Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Bd. VII, Berlin/New York 1917, 38–39: „Aus der Dreieinigkeitslehre, nach dem Buchstaben genommen, läßt sich schlechterdings nichts fürs Praktische machen, wenn man sie gleich zu verstehen glaubte, noch weniger aber, wenn man innewird, daß sie gar alle unsere Begriffe übersteigt. Ob wir in der Gottheit drei oder zehn Personen zu verehren haben, wird der Lehrling mit gleicher Leichtigkeit auf

gel zufolge die Voraussetzung dafür, daß Gott in der Kontingenz des Kreuzesereignisses bei sich sein kann, nämlich die innertrinitarische Selbstunterscheidung der göttlichen Personen.

Das Kreuz offenbart die Trinität. In der immanenten Trinität markiert der Sohn in seinem gottinternen Unterschied zum Vater die Urform aller Negativität und Unterschiede, des Nichtidentischen, selbst der Sünde, ohne daß die Sünde dadurch notwendig würde⁵⁹. Aber das Böse hat im Sohn seinen ontologischen Ort: seine logische Möglichkeit. Ein radikal Böses im Sinne Kants gibt es Hegel zufolge nicht⁶⁰. Das Böse ist unterfangen durch seinen ontologischen Ort im Sohn. Das Böse ist deshalb in seiner Möglichkeit auch nicht unerforschlich. Die biblische Geschichte vom Paradies und Sündenfall macht Hegel zufolge vielmehr ersichtlich, daß die menschliche Erkenntnis der Ursprungsort von Gut und Böse ist, da das Erkennen notwendigerweise unterscheiden und differenzieren muß. Das Böse als Weise von Differenz hat demnach seinen Ort in der Vernunft, im Logos, im göttlichen Logos⁶¹.

In den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* definiert Hegel das Böse als das Fürsichsein des Selbstbewußtseins, das sich verabsolutiert; die „eigene Besonderheit“ wird zum beherrschenden Prinzip und „über das Allgemeine“⁶² gestellt. Die Sittlichkeit ist durch den kategorischen Imperativ auf das Allgemeine ausgerichtet, das der Wille verwirklichen soll. Hegel entdramatisiert in diesem Zusammenhang den Übergang vom bösen Fürsichsein zum Allgemeinen des Sittlichen; die Revolution der Gesinnung ist im Ansatz intellektualistisch; sie ist vorgezeichnet durch das Weitergehen in der Reflexion⁶³. Denn reflektierend erfaßt sich das Fürsichsein in seiner Selbstfixierung und Übersteigerung als Widerspruch; dessen Auflösung fällt mit der Affirmation des Sittlich-Allgemeinen zusammen. Daß dieser Weg aus

Wort annehmen, weil er von einem Gott in mehreren Personen (Hypostasen) gar keinen Begriff hat, noch mehr aber, weil er aus dieser Verschiedenheit für seinen Lebenswandel gar keine verschiedene Regeln ziehen kann.“

⁵⁹ Vgl. G.W.F. Hegel: *Die vollendete Religion*, 203, 207, 213, 217, 218: „Es ist am Sohn, an der Bestimmung des Unterschieds, daß die Fortbestimmung zu weiterem Unterschied fortgeht, daß der Unterschied sein Recht erhält, sein Recht der Verschiedenheit.“ Hegel bezieht sich in diesem Zusammenhang auf Jakob Böhmes Spekulation über Luzifer, den Lichtsohn, der sich so in sich „hineinimaginiert“, daß er nur noch Differenz und damit diabolischer Abfall von der göttlichen Einheit ist. An die Stelle von Luzifer sei der „ewig Eingeborene“ getreten; er ist der Sohn, der die Differenz nicht fixiert, sondern zur Einheit hin öffnet (218). Auf der Linie der fixierten Differenz liegt das Böse, die Sünde des Menschen.

⁶⁰ Vgl. C. Schulte, *radikal böse*, 251–253.

⁶¹ Vgl. G.W.F. Hegel: *Die vollendete Religion*, 225: „[...] das Erkennen ist die Quelle des Bösen. Denn Erkennen, Bewußtsein überhaupt heißt dies Urteilen, dies sich in sich selbst Unterscheiden.“

⁶² G.W.F. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: ders.: *Gesammelte Werke*, hg. v. Klaus Grotzsch/Elisabeth Weisser-Lohmann, Bd. XIV,1, Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg 2009, 121–122.

⁶³ Vgl. diese Einschätzung bei C. Schulte, *radikal böse*, 254.

der fixierten Differenz des Bösen gegen das Allgemeine offensteht, zeigt im religiösen Kontext der Sohn⁶⁴, der niemals in seinem Sohnesunterschied verharret, sondern seine Differenz mit der Einheit des Vaters verbindet. Aus diesem Grund bezeichnet Hegel den Sohn als den Ursprung des Geistes, der ihn mit dem Vater eint⁶⁵. Heilsökonomisch bedeutet dies: Die Auferstehung ist Pfingstereignis, ist die Rückkehr des gekreuzigten Gottessohnes aus der Todesdifferenz, aus dem Nicht- und Gegengöttlichen des Bösen in Geisteinheit mit dem Vater – und zwar zugunsten der Gemeinde, in der jedes Glied die gottmenschliche Einheit Christi leben soll und damit die Sittlichkeit verwirklicht. Das Ziel des Kreuzes ist „Gott als Gemeinde existierend“⁶⁶, ist die Realität des absoluten Geistes.

Zur Realität des absoluten Geistes gehört freilich auch der Übergang von der religiösen Vorstellung zum philosophischen Begriff. Durch diesen Übergang wird mehr noch als in der religiösen Andacht, eben in der Form des Begriffs, die Wahrheit des Gekreuzigten, die sich in der Vergangenheit ereignet, zur Bestimmung des Subjekts in der Gegenwart, nämlich die reziproke Einheit des Absoluten und des menschlichen Subjekts.

IX. Ergebnis: Plädoyer für eine Religionsphilosophie der Agape

Im Unterschied zum Deismus und zu Kant gelingt Hegel eine durch die Vernunft begründete Vermittlung ihrer selbst mit der Geschichte. So bewertet er es auch nicht als Fehler der Philosophie, wenn diese sich vom Glaubensbekenntnis der Gemeinde vorgeben läßt, wer am historischen Karfreitag am Kreuz hing: daß es „wirklich an dem“⁶⁷ war. Anders als Kant nennt Hegel Jesus mit Namen. Zugleich muß das Geschehen, das Religion begründet, begriffen werden; nur so zeigt sich, wie Hegel formuliert, „daß Vernunft darin ist“⁶⁸. Insofern muß der historische, zufällige Karfreitag zum spekulativen und notwendigen werden: gesichert durch den philosophischen Begriff vom Absoluten.

⁶⁴ Vgl. G.W.F. Hegel: Die vollendete Religion, 235: Das Böse hat man nur „abstrakt bestimmt“, wenn man es als bloßen Gegensatz zu Gott auffaßt, der das Gute ist. Vielmehr enthält „jenes Negative, Andere [...] in sich selbst auch die Affirmation“, die zur Einheit zurückführt. Im Sohn ist diese Dynamik zur Affirmation auch ursprünglich wirklich, was sich am Kreuz offenbart.

⁶⁵ Den Hervorgang des Geistes nur aus dem Sohn bezeichnet Hegel fälschlicherweise als lateinisch-westliche Variante der Trinitätstheologie. Die tatsächliche lateinische Auffassung, nach der der Geist aus dem Vater und dem Sohn (filioque) hervorgeht, betrachtet er als die orthodoxe Variante; die tatsächliche orthodoxe Trinitätslehre, nach der der Geist vom Vater (durch den Sohn) ausgeht, erwähnt er gar nicht. Vgl. G.W.F. Hegel: Die vollendete Religion, 23. Für Hegel ist jedoch allein die Transparenz der Vorstellung von der Trinität für das philosophische Denken ausschlaggebend.

⁶⁶ G.W.F. Hegel: Die vollendete Religion, 254; s. auch ebd., 76.

⁶⁷ G.W.F. Hegel: GW IX, 405.

⁶⁸ G.W.F. Hegel: Die vollendete Religion, 269.

Dennoch stellt sich die Frage nach der Dramatik im Verhältnis von Gott und Mensch. Das Böse, das durch das Kreuz überwunden wird, reißt im System Hegels keinen radikalen Abgrund auf, dessen Tiefe unerforschlich bleibt, wie jedoch nach Kant. Das Böse erhält vielmehr einen ontologischen Sinn, der durch das Kreuz nochmals bestätigt wird. Das Böse signalisiert den Tiefgang des Geistes, dessen Selbstunterscheidung in Abbildung der Selbstunterscheidung des Absoluten – in sich bis hin zum Kreuz. Dadurch, daß man in das Böse eine Logik einträgt und ihm einen Ort zuweist, nimmt man ihm zwar nicht seine Kontingenz, aber seine radikale Abgründigkeit und Absurdität; es wird relativiert. Relativiert wird dadurch auch das Kreuz, wengleich es in Hegels Konzept ein Ereignis darstellt und nicht auf eine moralische Vorbildfunktion reduziert wird.

Das Kreuz würde man nicht relativieren, wenn man in ihm ebenso eine Unerforschlichkeit erkennen könnte, allerdings eine positive im Unterschied zum Bösen. Die negative Unerforschlichkeit des Bösen gründet nach Kant in der Freiheit des Menschen, die es aus freien Stücken und auf unableitbare Weise zu setzen vermag. Man kann aber auch hinzufügen: Unerforschlich ist das Böse, weil es trotz seines Vernunftsprungs absurd und widervernünftig ist und sich darum einer Erklärung entzieht. Als verkehrte Vernunft hat es keine Logik und keinen ontologischen Ort⁶⁹. Die positive Unerforschlichkeit des Kreuzes entspringt ebenso der Freiheit – einer Freiheit, die zur Liebe entschieden ist. Als Ereignis unendlicher Liebe versteht zwar auch Hegel sowohl das Kreuz als auch die sich dort offenbarende Trinität⁷⁰. Es bleibt aber die Frage, inwieweit diese Rekonstruktion des religiösen Inhalts ebenso für die Ebene des Begriffs maßgeblich ist.

Bekanntlich dominiert auf dieser Ebene die subjektphilosophische und wissenschaftstheoretische Einsicht in die Einheit von Form und Inhalt, die Einheit des sich als Objekt denkenden Denkens. Dadurch entsteht schnell der Eindruck, daß Hegels Ansatz in seiner Spitze die Liebe preisgibt und der Logik und Notwendigkeit des Selbstbezugs folgt⁷¹, in den er auch das Kreuz integriert. Das Kreuz scheint nur die notwendige und ableitbare Extremität des Selbstbezugs zu markieren. Aber markiert es auch eine Liebe um des anderen willen, eine Exteriorität des Selbstbezugs, um mit Emmanuel Levinas (1906–1995) zu sprechen? Die Qualität der Geschichtlichkeit des Kreuzes scheint durch Hegels Subjektphilosophie relativiert

⁶⁹ Da das Böse das Endliche verkümmern läßt und den Menschen entmenschlicht und unfrei macht, fällt es schwer, im Bösen ein Potential zu erkennen, kraft dessen der Unterschied des Endlichen von Gott gesteigert werden könnte; es kommt vielmehr zu einer Minderung dieses Unterschieds.

⁷⁰ Vgl. G.W.F. Hegel: *Die vollendete Religion*, 17, 126, 201, 216.

⁷¹ Auffällig ist, daß die Deutung der immanenten Trinität als personale Liebes-Einheit mit Qualifizierungen versehen wird wie „nach der Weise der Empfindung“ (G.W.F. Hegel: *Die vollendete Religion*, 201) oder ebd., 17: „[...] in der Form des Gefühls ausgedrückt [...]“ Diese für Religion typische Ausdrucksweise überschreitet die Philosophie. Der Geist ist nämlich „die Liebe wissen“ (ebd.). Das Wissen ist aber die Einheit von Subjekt und Objekt – ist es auch die Einheit von Subjekt und Subjekt?

zu werden. Andererseits ist Liebe oder Exteriorität ohne Selbstbezug, ohne Wissen undenkbar⁷².

In der Liebe könnte aber eine Vernunft gefunden werden, ohne daß das Ereignis der Liebe durch seine Vernünftigkeit selber gefährdet wäre. Die Liebe will sich zwar notwendigerweise ebenso selbst, wie es dem Selbstbezug des Denkens eigen ist. Aber sie kann dabei nicht anders, als für den anderen um seiner selbst willen dazusein. Auf diese Weise ereignet sie sich notwendig-vernünftig und frei zugleich.

Sie unterfaßt in dieser Eigenschaft am Kreuz das radikal Böse in seiner erklärungsresistenten Abgründigkeit und kann das in sich verbohrt fürsichsein durch ihre Zuvorkommenheit (Gnade) von sich zu sich befreien. Das geschieht dadurch, daß das Interesse der Liebe am Anderen das fixierte Interesse des Anderen an sich selbst überbietet. Die Liebe kommt dem Anderem näher als dieser sich in seinem Interesse an sich selbst nahe ist. Dadurch wird der Andere von seiner Sorge um sich und von seiner Selbstüberschätzung befreit. Der Andere kann jetzt einen Anderen für sich da sein lassen, nämlich denjenigen, der Ursprung dieser Liebe ist: der Ge-
kreuzigte⁷³.

Eine Religionsphilosophie, die diese Inspiration des Christentums aufgreift, wird eine Vernunft entwickeln, nach der sich Liebe als selbstreferentielle Einheit von Notwendigkeit, Rationalität und Freiheit ereignet. Diese Religionsphilosophie, die zugleich Inspirationen von Kant und Hegel aufgreift, findet Vernunft im Ereignis des Kreuzes. Diese Religionsphilosophie bedarf freilich noch der interreligiösen Erprobung.

Bibliographie

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Briefe von und an Hegel, Bd. 4, Nachträge – Dokumente – Personenregister*, hg. v. Rolf Flechsig, in: ders.: *Sämtliche Werke. Neue kritische Ausgabe*, hg. v. Johannes Hoffmeister, Bd. 27–30, Hamburg 1960.
- *Glauben und Wissen*, in: ders.: *Gesammelte Werke*, hg. v. Hartmut Buchner/Otto Pöggeler, Bd. IV, Jenaer kritische Schriften, Hamburg 1968, 313–414.
 - *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812/13)*, in: ders.: *Gesammelte Werke*, hg. v. Friedrich Hogemann/Walter Jaeschke, Bd. XI, Hamburg 1978.
 - *Phänomenologie des Geistes*, in: ders.: *Gesammelte Werke*, hg. v. Wolfgang Bonsiepen/Reinhard Heede, Bd. IX, Hamburg 1980.

⁷² Die mittelalterliche Philosophie konnte Liebe als reinen Selbstbezug begreifen, wenn dabei nur das höchste Gut angestrebt oder verwirklicht wird. Deshalb weist Thomas von Aquin (1225–1274) eine strikt philosophische Ableitung der Trinität aus dem Liebesein Gottes zurück. Vgl. die Debatte über den amour pur zwischen François de Salignac de La Mothe-Fénelon (1651–1715) und Jacques Bénigne Bossuet (1627–1704).

⁷³ Vgl. Eberhard Jüngel: *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 7. Aufl. 2001, 467, 490–494.

- *Vorlesungen über die Philosophie der Religionen. Teil 1: Einleitung. Der Begriff der Religion*, hg. v. Walter Jaeschke, Hamburg 1983.
 - *Vorlesungen über die Philosophie der Religionen. Teil 3: Die vollendete Religion*, hg. v. Walter Jaeschke, Hamburg 1984.
 - *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, in: ders.: *Gesammelte Werke*, unter Mitarbeit von Hans-Christian Lucas/Udo Rameil hg. v. Wolfgang Bonsiepen/Klaus Grotzsch, Bd. XIII, Hamburg 2001.
 - *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: ders.: *Gesammelte Werke*, hg. v. Klaus Grotzsch/Elisabeth Weisser-Lohmann, Bd. XIV,1, Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Grundlinien der Philosophie des Rechts, Hamburg 2009.
- Jaeschke, Walter: *Die Religionsphilosophie Hegels*, Darmstadt 1983.
- *Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986.
 - „Religionsphilosophie“, in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. VIII, Darmstadt 1992, 748–763.
 - *Hegel-Handbuch*, Stuttgart 2003.
- Jüngel, Eberhard: *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 7. Aufl. 2001.
- Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft*, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften/Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin/Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Bd. V, *Kritik der praktischen Vernunft, Kritik der Urteilskraft*, Berlin/New York 1913, 1–163.
- *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften/Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin/Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Bd. VI, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Die Metaphysik der Sitten*, Berlin/New York 1914, 1–202.
 - *Der Streit der Fakultäten*, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften/Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin/Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Bd. VII, *Der Streit der Fakultäten, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Berlin/New York 1917, 1–115.
 - *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften/Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin/Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Bd. VIII, *Abhandlungen nach 1781*, Berlin/New York 1917, 107–123.
- McCarthy, Vincent A.: *Quest for a Philosophical Jesus. Christianity and Philosophy in Rousseau, Kant, Hegel and Schelling*, Macon (Georgia) 1986.
- Menke, Karl-Heinz: *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Freiburg 1991.
- Schulte, Christoph: *radikal böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*, München 2. Aufl. 1991.
- Tilliette, Xavier: *Philosophische Christologie. Eine Einführung*, Freiburg 1998.
- Tindal, Matthew: *Christianity as Old as the Creation: Or, The Gospel, a Republication of the Religion of Nature*, Leipzig 2005.

Autonome Subjektivität

Begriffsexplikation in Fichtes, Schellings und Hegels genetischer Subjektivitätstheorie

Lars-Thade Ulrichs

I. Einleitung

In der nachkantischen Philosophie ist „Geschichte“ nicht nur als eigenständiger Gegenstand philosophischer Betrachtung von Interesse, der Begriff der Geschichte spielt auch in der Subjektivitätsphilosophie eine zentrale Rolle. Aus der Anwendung der Kategorie der Geschichtlichkeit auf subjektivitätstheoretische Probleme entwickelt sich um 1800 das Konzept der *genetischen* Subjektivitätstheorie, das unter dem Titel einer „Geschichte des Selbstbewußtseyns“ programmatisch geworden ist. Dieses Programm verfolgen sowohl Fichte und Schelling als auch der frühe Hegel.¹ Daß die drei Hauptvertreter des Deutschen Idealismus das Projekt einer „Geschichte des Selbstbewußtseyns“ in jeweils unterschiedlicher Ausprägung verfolgen, macht deutlich, daß es eines der zentralen Theorieprogramme der klassischen deutschen Philosophie darstellt. Nun ist aber dieses Programm bislang weder unter systematischer Perspektive noch ideengeschichtlich zum Leitfaden der Analyse der nachkantischen Philosophie gemacht worden. Namentlich ist in der Idealismus-Forschung weder nach dem *Erklärungsziel*, dem *Status*, der *systematischen Funktion*, dem *methodischen Prinzip* noch nach dem *Geltungsanspruch* der genetischen Subjektivitätstheorie hinreichend gefragt worden. Die Forschungssituation kann insgesamt als deplorable bezeichnet werden.²

¹ Vgl. Johann Gottlieb Fichte: *J. G. Fichte Gesamtausgabe* GA I, 2, 365; Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Historisch-kritische Ausgabe* I, 9,1, 91 sowie Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Werke in 20 Bänden* W 3, 73.

² Zum Programm einer „Geschichte des Selbstbewusstseyns“ vgl. Ulrich Claesges: *Geschichte des Selbstbewußtseins. Der Ursprung des spekulativen Problems in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794–95*, Den Haag 1974; Jürgen Stolzenberg: „Geschichten des Selbstbewußtseins“. Reinhold–Fichte–Schelling“, in: *Internationales Jahrbuch des deutschen Idealismus* 1, 2001, 93–113; ders., „Geschichten des Selbstbewusstseins. Fichte, Schelling, Hegel“, in: Sandkaulen, Birgit u.a. (Hg.), *Gestalten des Bewusstseins. Genealogisches Denken im Kontext Hegels*. Hamburg, 2009, 27–49; ders., „Von der Naturgeschichte zur Geschichte des Bewusstseins“, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* 44, 2012, 99–116; Stefan Lang: „Fichtes Programm einer Geschichte performativen Selbstbewusstseins“, in: Christian Danz/Jürgen Stolzenberg (Hg.): *System der Vernunft. Kant und der deutsche Idealismus*,

Ich habe an anderer Stelle gezeigt, daß die genetische Subjektivitätstheorie rechtmäßig nicht als eine *Geschichte* des Selbstbewußtseins bezeichnet werden kann.³ Im Folgenden soll deshalb die Deutung der genetischen Subjektivitätstheorie als eine „Geschichte des Selbstbewußtseyns“ durch ihre Interpretation als ein *Entfaltungs- oder Explikationsmodell* ersetzt werden. Es fragt sich dann aber:

1. Was wird in der genetischen Subjektivitätstheorie expliziert?
2. Aus welcher Perspektive erfolgt diese Explikation?
3. Was ist das Ergebnis des Explikationsprozesses?

Am Leitfadens dieser drei zentralen Fragen sollen im folgenden Beitrag die Modelle zunächst Fichtes und Schellings und dann vor allem Hegels einer kurzen und sicher ungenügenden synoptischen Untersuchung unterzogen werden.

II. Prinzip und Ausgangspunkt der genetischen Subjektivitätstheorie Fichtes und Schellings

Wenn man sich den Modellen der genetischen Subjektivitätstheorie genauer zuwendet, so stellt man fest, daß der entscheidende Unterschied zwischen den Ansätzen Fichtes und Schellings auf der einen und Hegels auf der anderen Seite darin besteht, daß bei jenen am Anfang ein synthetischer Akt des Selbstbewußtseins qua intellektuelle Anschauung steht, bei diesem hingegen zu Beginn ein zwischen Ich und Gegenstand differenzierendes und zugleich intentionales Bewußtsein in Ansatz gebracht wird, das jedoch innerhalb einer Struktur des *Geistes* defizitär ist. Gemeinsam ist beiden Modellen aber zum einen ihr Ausgang vom Prinzip der Subjektivität, zum andern, daß sie versuchen, das, was am Ausgangspunkt der Subjektgenese nur implizit und aus der erstpersionalen Perspektive des Subjekts epistemisch unzureichend erfaßt ist, diskursiv, reflexiv und begrifflich zu explizieren.

Die Frage, was im subjektivitätstheoretischen Kontext *Genese* heißen soll, ist somit nur beantwortbar, wenn man zugleich die Frage beantwortet, in welchem Sinn hier von *Subjektivität* die Rede ist. Fichtes Idee war es, das Selbstbewußtsein zum obersten Prinzip der Philosophie zu erheben und dieser dadurch die Form einer strengen Wissenschaft zu geben. Fichte und Schelling identifizieren als dieses Prin-

Hamburg 2011 sowie Lars-Thade Ulrichs: „Die Odyssee des Geistes durch die Natur. Die Geschichte des Selbstbewusstseins und der Roman um 1800“, in: *Fichte-Studien* 35, 2010, 371–397; ders.: *Die andere Vernunft. Philosophie und Literatur zwischen Aufklärung und Romantik*, Berlin 2011; ders.: „Bildung des Bewusstseins. Zum Verhältnis von Bildungstheorie und Subjektivitätsphilosophie im ausgehenden 18. Jahrhundert am Beispiel Salzmanns“, in: Rainer Lachmann u. a. (Hg.): *Christian Gotthilf Salzmann interdisziplinär. Seine Werke und Wirkungen in Theologie, Pädagogik, Religionspädagogik und Kulturgeschichte*, Jena 2013, 129–159; ders.: „Vollständige Entfaltung des Bewusstseins. Zum Geschichtsbegriff in Schellings genetischer Subjektivitätstheorie“, in: *Internationales Jahrbuch des deutschen Idealismus* 10, 2014, 102–122.

³ Vgl. L.-T. Ulrichs: „Vollständige Entfaltung des Bewusstseins. Zum Geschichtsbegriff in Schellings genetischer Subjektivitätstheorie“.

zip das Ich als „Tathandlung“ bzw. als „intellektuelle Anschauung“. Damit wird ein *performatives* Prinzip in Ansatz gebracht, insofern das „Ich“ dasjenige ist, das sich selbst konstituiert und dies in demselben Akt auch konstatiert: der ursprünglich selbstbezügliche Akt des Selbstbewußtseins realisiert das, was er bedeutet, auch und produziert in Einem ein Bewußtsein davon.⁴ Allerdings fragt sich, ob man dieses Modell mit einem vernünftigen Sinn verbinden kann, wenn Schelling zugleich behauptet, daß das natürliche Bewußtsein von diesem „synthetischen“ Akt seinerseits kein Bewußtsein besitzt. Zu einem solchen muß es nämlich erst mit Hilfe der Transzendentalphilosophie gebracht werden, indem diese sämtliche Implikationen des Selbstbewußtseins explizit macht.⁵ Explizit wird dies gemacht, indem schrittweise auseinandergelegt wird, was im ursprünglichen Akt bereits enthalten ist.⁶

Will man verstehen, wie behauptet werden kann, daß das Ich aus erstpersonaler Perspektive kein Bewußtsein darüber besitzt, daß es sich im performativen Akt der intellektuellen Anschauung zugleich konstituiert und konstatiert, obwohl doch andererseits gerade in diesem Akt Selbstbewußtsein entstehen soll, so könnte man sich, in Rückgriff auf einen Begriff Sartres, mit der Behauptung behelfen, daß in der intellektuellen Anschauung zwar ein *präreflexives*, nicht aber ein *reflexives* Selbstbewußtsein entstehe. Letzteres müßte erst in einem Prozeß generiert werden. Das ist jedoch nur unter der Annahme plausibel, daß das präreflexive Selbstbewußtsein eine interne Struktur besitzt, da nur so verständlich zu machen ist, wie ein reflexives aus einem präreflexiven Selbstbewußtsein entstehen kann. Diese Struktur muß derjenigen des reflexiven Selbstbewußtseins zumindest soweit ähnlich sein, daß das präreflexive Selbstbewußtsein für eine Explikation anschlussfähig ist.⁷ Nun fragt sich aber: *wie* wird aus dem präreflexiven das reflexive Selbstbewußtsein?

⁴ Für Schelling ist das Selbstbewußtsein deshalb „der lichte Punkt im ganzen System des Wissens, der aber nur vorwärts, nicht rückwärts leuchtet“ (F.W.J. Schelling, I, 9,1, 47). Es markiere den Punkt, „wo Subject und Object unvermittelt Eines sind“ (ebd., 55). Das Selbstbewußtsein sei, so Schelling weiter, „eine absolut-freie Handlung“ und trage den Charakter einer intellektuellen Anschauung, in der sich das aktive Moment der Selbstproduktion (die Anschauung ist intellektuell) und das passive Moment der Selbstrezeption verbinden. Eine solche intellektuelle Anschauung ist das Ich, „weil durch das Wissen des Ichs von sich selbst das Ich selbst (das Object) erst entsteht“ (ebd., 59).

⁵ Man muss allerdings beachten, dass es in der „Geschichte des Selbstbewußtseyns“ nicht nur um Subjektconstitution geht, sondern auch um die Prüfung von Wissens- und Geltungsansprüchen, wobei das unmittelbare Selbstbewusstsein in seiner absoluten Gewissheit des „Ich bin“ als Muster von Wissen aufgefasst wird. Es ist also die Suche nach einem „absoluten Princip des Wissens“, was Schelling aufs Selbstbewusstsein führt (F.W.J. Schelling, I, 9,1, 45 ff.).

⁶ Das Selbstbewußtsein ist für Schelling zwar „Ein absoluter Act“, „[u]m aber den ganzen Inhalt dieses Acts zu finden, sind wir genöthigt ihn auseinanderzulegen, und in mehrere einzelne Acte gleichsam zu zersplittern. [...] Diese durchgängige Identität des ideellen und reellen Gesetztseyns im Act des Selbstbewußtseyns kann in der Philosophie nur als succesiv entstehend vorgestellt werden.“ (F.W.J. Schelling, I, 9,1, 79 f.)

⁷ Es ist nämlich klar, daß einerseits das präreflexive Selbstbewußtsein die Basis des reflexiven ist, indem es die Erste-Person-Perspektive begründet, so daß mir, als „Erlebender“,

Behauptet man, daß dieser Prozeß und damit die Subjektgenese eine Entfaltung dessen ist, was im ursprünglichen performativen Selbstbewußtseinsakt bereits enthalten ist, und daß diese Entfaltung nur als eine begriffliche Explikation zu verstehen ist, dann wird der Charakter der Performativität allerdings aufgehoben und durch denjenigen der Autoreflexivität ersetzt. Nichts nämlich kann zugleich performativ und autoreflexiv sein. Nur der ursprüngliche Akt ist performativ, der Explikationsprozeß dagegen, in dem das Subjekt sich nur auf sich bezieht, selbstreflexiv. Die reflexive Explikation der Performativität besteht also ihrerseits nicht aus performativen Akten; aber sie soll den performativen Akt explizieren. Das ist aber, wie gesagt, nur möglich, wenn der performative eine dem reflexiven Akt analoge Struktur besitzt, an der die Reflexion ansetzen kann. Insofern ist das performative Selbstbewußtsein *buchstäblich* prä-reflexiv, d.h. für Reflexion anschlussfähig. Es wird in ein reflexives Selbstbewußtsein transformiert, indem seine implizite Struktur explizit gemacht wird.

Man könnte nun die geforderte Struktur des präreflexiven Selbstbewußtseins in der Performativität der intellektuellen Anschauung in ihrer Doppelstruktur von Konstatierung und Konstituierung sehen. Wenn man das Performativitätskonzept jedoch fruchtbar machen will, muß man zuvor die Frage beantworten, *was* hier eigentlich, indem es *konstatiert* wird, zugleich *konstituiert* wird. Es kann nicht das konkrete Ich sein. Sobald man „Performativität“ auf diese Weise *ontologisiert*, entsteht das Konzept der *causa sui*, und das Ganze bekommt den Charakter einer Münchhauseniade. Stattdessen soll hier die These vertreten werden: Was im performativen Akt der intellektuellen Anschauung konstituiert wird, ist allein der *Begriff* vom Ich und dessen richtiger Gebrauch, d.h. die Verwendung des Ausdrucks „Ich“. Worin die ontischen Voraussetzungen des Ich bestehen, darüber kann eine performative Theorie keine Auskunft erteilen.

Wenn man jedoch behauptet, daß im performativen Akt des Selbstbewußtseins zugleich mit dem Akt der Selbstzuwendung und der darin beschlossenen Gewißheit, daß ich *selbst* es bin, dem ich mich da zuwende, der Begriff des Ich konstituiert wird, dann ist zu erwarten, daß es sich auch um einen *vollständigen* Ich-Begriff handelt. Denn im Konzept der intellektuellen Anschauung wird doch ein vollkommenes Sich-selbst-durchsichtig-Sein aus erstopersonaler Perspektive gedacht. Das ist aber offenkundig in Fichtes und Schellings Modell *nicht* der Fall. Anders jedenfalls ist nicht zu verstehen, wozu ein genetischer Prozeß oder eine

immer irgendwie „zumute“ ist, daß ich aber andererseits die Fähigkeit zu einem reflexiven Selbstverhältnis besitze, indem ich fortwährend meine mentalen und physischen Zustände thematisiere und bewerte, worin das präreflexive Selbstbewußtsein stets vorausgesetzt, aber nicht eigens thematisch wird. Entsprechend hat die „Heidelberger Schule“ nicht nur behauptet, daß dem reflexiven Selbstbewußtsein ein präreflexives vorausliege und daß dieses nicht nach den Modellen der Subjekt-Objekt-Relation oder der intentionalen Beziehung zu verstehen sei, sondern zugleich, daß dennoch dem präreflexiven Selbstbewußtsein eine Binnenstruktur eigne. Sie hat aber diese Struktur nicht zu explizieren gewußt. Ebenso wenig hat sie die Frage zu beantworten vermocht, ob diese interne Struktur dem Phänomen selbst angehört oder auf die Rechnung der begrifflichen Bestimmung dieses Phänomens geht.

Geschichte überhaupt dienen soll. In diesem Prozeß soll ja offenbar eine vollständige Explikation des Ich-Begriffs geleistet werden. Es ergibt sich damit die Diagnose, daß das Konzept der intellektuellen Anschauung nicht mit dem Konzept einer explikativen Subjektgenese vereinbar ist. Es mag gute Gründe geben anzunehmen, daß am Anfang der Subjektgenese ein Ich-Begriff performativ erzeugt wird. Soll aber dieser Prozeß notwendig sein, so muß man annehmen, daß dieser Begriff in der erstpersionalen Perspektive nicht vollständig ist und dem Ich selbst nicht alle seine Implikationen bewußt sind. Aufgabe der genetischen Subjektivitätstheorie wäre es dann, dieses Bewußtsein im Zuge eines reflexiven Explikationsprozesses herzustellen.⁸

Wenn Fichte und Schelling der Überzeugung sind, daß in dem ersten „synthetischen“ Akt des Selbstbewußtseins bereits alle weiteren Selbstverhältnisse „enthalten“ sind, und zugleich die These vertreten: *Alles Bewußtsein von Anderem ist zugleich Selbstbewußtsein*, dann ist klar, daß sich im Rahmen einer genetischen Theorie auf den verschiedenen Ableitungsstufen jeweils zugleich verschiedene Selbst- und Weltverhältnisse finden.⁹ Im synthetischen, performativen und spontanen Akt des präreflexiven, nicht-intentionalen, nicht-propositionalen und infalliblen Selbstbewußtseins, der sich in intellektueller Anschauung realisiert, sind also bereits alle diese Selbst- und Weltverhältnisse *enthalten*. *Explizit gemacht* werden sie aber unter Rückgriff auf eine drittpersonale Perspektive. Aus der erstpersionalen Perspektive bedeutet das: sie werden dem in der Geschichte befangenen Ich *bewußt gemacht*.¹⁰ In Schellings „Geschichte des Selbstbewußtseins“ findet also keine *sachhaltige* Veränderung statt; was sich verändert, ist einzig der *epistemische Modus*. Bei Schelling bedeutet das: aus Unbewußtem wird Bewußtes; in Hegels Sprache: das *An-sich* verwandelt sich in ein *Für-sich*. Hegel hat in der *Phänomenologie des Geistes* klar gemacht, daß solch ein vollständiges (Selbst-)Bewußtsein nur als ein *reflexives* und *begrifflich artikuliertes* verstanden werden kann.

⁸ Die Bedeutung der Begriffe „Genese“, „Ableitung“ bzw. „Deduktion“ bei J.G. Fichte und F.W.J. Schelling wäre somit „vollständige Explikation des Ich-Begriffs“.

⁹ So ist es nicht erstaunlich, daß Schelling auf den acht von ihm unterschiedenen „Epochen“ nicht von Selbst-, sondern von „Weltverhältnissen“ ausgeht (vgl. dazu L.-T. Ulrichs: „Vollständige Entfaltung des Bewusstseins. Zum Geschichtsbegriff in Schellings genetischer Subjektivitätstheorie“, 105f.).

¹⁰ Zur „Verzeitlichung“ des Subjektivitätskonzepts ist die Philosophie demnach einerseits aufgrund der begrifflichen Unverfügbarkeit des performativen Selbstbewußtseins für das Ich selbst, andererseits wegen seiner Undarstellbarkeit für die Philosophie genötigt. Deshalb erscheint bei Schelling „die gesammte Philosophie [...] als fortgehende Geschichte des Selbstbewußtseins“ i.S. einer „Stufenfolge von Anschauungen [...], durch welche das Ich bis zum Bewußtsein in der höchsten Potenz sich erhebt“ (F.W.J. Schelling: I, 9, 1, 25). Die Frage nach dem Status der genetischen Subjektivitätstheorie betrifft also auch das Problem, aus welcher Perspektive dieses Modell Geltung beanspruchen kann.

III. Hegels genetische Subjektivitätstheorie

Hegel hat erkannt, daß eine Subjektgenese, verstanden als vollständige Explikation des Ich-Begriffs, nicht mit dem Konzept der intellektuellen Anschauung vereinbar ist. Er hat es deshalb verworfen. Seine Funktion übernimmt der *Satz des Bewußtseins*, der am Anfang der „Geschichte der Bildung des Bewußtseins“ steht. Die Subjektgenese besteht sodann in dessen Umwandlung in den *Satz des Geistes*. Im Zuge dieser Transformation, in der ein vollständig explizierter Ich-Begriff hergestellt wird, wird das reine Selbstbewußtsein des Geistes generiert.

Die Struktur des *Bewußtseins* wird von Hegel folgendermaßen analysiert: Das Bewußtsein unterscheidet etwas von sich (1), auf das es sich zugleich bezieht (2). (2) drückt die *intentionale* Struktur des Bewußtseins aus. (1) macht darüber hinaus nicht nur eine *epistemologische*, sondern auch eine *ontologische* Aussage, insofern darin von einer *Tätigkeit* die Rede ist, die vom Bewußtsein ausgeübt wird, nämlich von einem *Unterscheiden* – nicht etwa von einem bloß rezeptiven Prozeß, der von der realistischen Unterscheidung von Ich und Gegenstand bereits ausgeht. In (1) ist folglich die *idealistische Position* bereits enthalten – u.zw. in einem ontologischen Sinn: Es *ist* zunächst nur das Bewußtsein; dieses unterscheidet etwas von sich und gibt ihm Realität: der Wirklichkeitsgehalt überträgt sich vom Bewußtsein auf seinen Gegenstand. Allerdings ist dem Bewußtsein diese Tätigkeit verborgen. Erst der seiner selbst bewußte Geist durchschaut den Prozeß.

Erst jene Aussage nämlich, mit der die Struktur des *Geistes* artikuliert wird, expliziert die idealistische Präsupposition des Satzes des Bewußtseins. Der *Satz des Geistes* lautet: Der Geist unterscheidet etwas von sich, auf das es sich zugleich bezieht; und indem es sich darauf bezieht, erkennt es, daß es sich darin nur auf sich selbst bezieht; das Bewußtsein des Geistes impliziert also notwendig Selbstbewußtsein. Der Geist unterscheidet also etwas von sich (1), auf das er sich zugleich so bezieht (2), daß er sich darin auf sich selbst bezieht (3). (3) expliziert nur die idealistische Präsupposition, die bereits in (1) enthalten ist. Der Geist bezieht sich im Anderen immer nur auf sich selbst; die Natur oder die Gegenständlichkeit überhaupt ist nur „das Andere seiner selbst“; der Geist ist immer selbstbezüglich. Das „natürliche Bewußtsein“ ist sich dieser Selbstbezüglichkeit nicht bewußt: es ist an den Gegenstand, auf das es sich bezieht, verloren; es hält ihn deswegen für real, d.h. unabhängig von sich existierend.¹¹ Es bedarf der *Reflexion* auf die Doppelstruktur der Differenzierung und Intentionalität in unserem Weltverhältnis; mit dieser Reflexion leistet der Geist eine *Explikation* seines Weltverhältnisses, d.h. er bildet einen *Begriff* von seinem Verhältnis zur Welt, indem er einen vollständigen Begriff von sich selbst entwickelt. Es geht also bei der Aufdeckung der Geiststruk-

¹¹ *Das natürliche Bewußtsein* ist laut Hegel der „Standpunkt des Bewußtseins, von gegenständlichen Dingen im Gegensatz gegen sich selbst und von sich selbst im Gegensatz gegen sie zu wissen“ (G.W.F. Hegel: Werke 3, 30). Der Standpunkt des Geistes ist dagegen das Wissen um die Identität von Ich und Gegenstand oder das „reine Selbsterkennen im absoluten Anderssein“ (ebd., 29).

tur um die Aufhebung des Dualismus sowohl aller theoretischen Erkenntnis als auch aller praktischen Tätigkeit, in dem sich das Ich auf einen unabhängig von ihm bestehenden Inhalt bezieht. Erst im „reinen Selbstbewußtsein“ des Geistes ist dieses „Vorurteil“ aufgehoben: Was das Bewußtsein in seiner Selbstexplikation als Geist anstrebt, ist nichts Anderes als ein Wissen von sich selbst.¹²

Hegels Modell geht damit zwar, anders als Fichtes und Schellings Subjektivitätstheorie, in der etwas dem Ich anfänglich Unbewußtes bewußt gemacht wird, immer schon von Gestalten des Bewußtseins aus; es ist dies aber auf allen Stufen ein *defizitäres* Bewußtsein – defizitär im Hinblick auf das absolute Wissen, das sich im Satz des Geistes ausdrückt, oder auf das reine Selbstbewußtsein des Geistes. Die „Geschichte der *Bildung* des Bewußtseins selbst zur Wissenschaft“ besteht demnach darin, daß sich das natürliche Bewußtsein dadurch seiner selbst bewußt wird, daß es sich als Geist erfaßt. Als was aber erfaßt sich der Geist maßgeblich? Antwort: als objektiver Geist.

IV. Zielpunkt der genetischen Subjektivitätstheorie: das Autonomiebewußtsein

Die genetische Subjektivitätstheorie geht nicht nur vom Prinzip der Subjektivität aus, sie setzt auch eine spezifische Form von Selbstverhältnis als komplexeste Form des Selbstbewußtseins an und versteht diese als Zielpunkt der Subjektgenese. Diese Stellung nimmt das *praktische* Selbstverhältnis ein. Wenn man einmal von der systematisch schwer zu fassenden Funktion der ästhetischen Anschauung im *System des transcendentalen Idealismus* und von der ebenso unklaren Unterscheidung zwischen objektivem und absolutem Geist in der *Phänomenologie* absieht, war diese Überzeugung Fichte, Schelling und Hegel gemeinsam. Wird aber die praktische Subjektivität zum Zielpunkt gemacht, dann wird die Subjektgenese zu einem *teleologischen* Konzept, das sich zwischen dem performativen Ich und dem praktischen Selbstverhältnis aufspannt und dadurch auf ein *vollständiges* Selbstbewußtsein zielt. Es muß nun bestimmt werden, was solch ein Selbstbewußtsein im Kontext des „praktischen Selbstverhältnisses“ bedeutet. Es wird sich zeigen: das Bewußtsein von der Autonomie des Ich.

Wir haben gesehen: Am Anfang der „Geschichte des Selbstbewußtseyns“ steht bei Fichte und Schelling der performative Akt der intellektuellen Anschauung, der einen Ich-Begriff hervorbringt. Dieser Begriff ist jedoch unterbestimmt, und sein

¹² G.W.F. Hegel meint, der Gehalt oder die Wirklichkeit des Ich-Begriffs sei „allein dadurch begriffen, daß Ich in seinem Anderssein bei sich selbst ist“; er ist „der Geist, der sich selbst und zwar für sich als Geist durchläuft, dadurch, daß er die Gestalt des Begriffes in seiner Gegenständlichkeit hat“ (ebd., 583). Folglich dient die Reflexion der Bewußtmachung einer vorgegebenen Struktur. Diese Struktur ist monistisch gefaßt, wenn auch in sich differenziert: sie ist durch und durch Geist. Als Geist enthält das Absolute zugleich seine eigene kognitive Erfassung. Die Frage, wie die Differenz in die Einheit kommt, ist jedoch nicht beantwortbar.

Verwender ist sich seiner Implikationen nicht bewußt. Erst in der „Geschichte“ werden sämtliche Bestimmungsmerkmale des Ich-Begriffs schrittweise expliziert.

Wir haben desweiteren gesehen: Am Anfang der „Geschichte der Bildung des Bewußtseins zur Wissenschaft“ Hegels steht der Satz des Bewußtseins. Dieser drückt gleichfalls ein defizitäres Selbstverständnis des Ich aus, das den Gegenständen der Welt Eigenständigkeit zuschreibt und an sie verloren ist. In Hegels „Bildungsgeschichte“ geht es um die Konstituierung eines Selbstbewußtseins, das darum weiß, daß alles, worauf sich das Ich bezieht, „Geist von seinem Geiste“ ist. Dadurch wird das Ich mit der Welt versöhnt.

In beiden Varianten der genetischen Subjektivitätstheorie geht es also um die *Explikation eines vollständigen Ich-Begriffs* aus *erstpersonaler* Perspektive. Das *Ergebnis* dieser Explikation besteht, nach der *inhaltlichen* oder objektiven Seite, in der Erkenntnis, daß der Grundcharakter des Ich seine *Autonomie* ist, nach der *formalen* oder subjektiven Seite im *Bewußtsein* des Ich über seine eigene Grundverfassung.¹³ Nimmt man beide Aspekte zusammen, so besteht das Resultat der Subjektgenese in der vollständigen Vermittlung von Subjekt- und Weltgehalten. In der Explikation des Ich-Begriffs geht es demnach um die Herstellung des Bewußtseins sowohl von der epistemischen Spontaneität als auch der praktischen Autonomie des Ich. Vollständig ist der Begriff vom Ich also dann, wenn sein zentrales Bestimmungsmerkmal die Autonomie ist. Mit Hegel: erst der Begriff eines autonomen Ich besitzt den Charakter „konkreter Allgemeinheit“.¹⁴ Die genetische Subjektivitätstheorie ist eine Selbstexplikation des autonomen Subjekts.¹⁵

Was „Autonomie“ hier im Einzelnen bedeutet, kann an dieser Stelle nicht dargelegt werden. Mit Blick auf Hegel sei hier nur so viel gesagt, daß Autonomie zunächst in der Erkenntnis des subjektiven Geistes besteht, daß alles, was dem Ich an Weltgehalten begegnet – seien es nun natürliche Gegenstände, seien es kulturelle, geschichtliche, institutionelle oder intersubjektive Phänomene – nur „das Andere seiner selbst“ ist, also den Charakter von Selbstgehalten trägt: sie stehen, als kognitive oder voluntative Leistungen des Ich, in Abhängigkeit von diesem – jedoch nicht vom individuellen, sondern vom reinen Ich. Gerade dadurch aber, daß das Ich das, was ihm an Weltgehalten im Denken und Handeln gegenübersteht, als ihm essentiell zugehörig, nämlich als Manifestation des Geistes durchschaut, wird eine

¹³ Was die Unbewußtheit des Ich genau bedeutet, versuche ich in L.-T. Ulrichs: „Vollständige Entfaltung des Bewußtseins. Zum Geschichtsbegriff in Schellings genetischer Subjektivitätstheorie“, 111f. darzulegen.

¹⁴ Der Begriff als das „konkrete Allgemeine“ ist laut Siep „ein Ganzes von Bestimmungen, das sich aus der eigenen gedanklichen Notwendigkeit heraus differenziert, sich selber transparent und als ein vollständiges System begreifbar wird“ (vgl. Ludwig Siep: „Moralischer und sittlicher Geist in Hegels *Phänomenologie*“, in: Vieweg, Klaus/Welsch, Wolfgang (Hg.): *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt/M., 2010, 415–438, hier: 430).

¹⁵ Dabei wird im Grunde die Autonomie als Voraussetzung der Subjektkonstitution explizit gemacht und nicht genetisch „abgeleitet“.

Versöhnung des Ich mit der Welt möglich. Der objektive, insbesondere der „sittliche Geist“ begegnet demjenigen Bewußtsein, das noch über keinen vollständigen Ich-Begriff verfügt, dagegen im Modus der Entfremdung, d.h. nicht nur, wie die natürlichen Entitäten, in der Form der Eigenständigkeit, sondern v.a. in Gestalt des allgemeinen Geltungsanspruchs „objektiver“ Normen und Institutionen. Erhebt sich nun das Bewußtsein zum Geist, dann macht es sich diese universellen Normen zueigen: es erkennt, daß es sich eigentlich selbst das Gesetz gibt. Diese Einsicht des Geistes in die Selbstgesetzgebung ist das, was man unter „Autonomie“ versteht, die, ebenso wie der Geist selbst, eine selbstreflexive Struktur hat, insofern das Ich darin 1. Adressat, 2. Produzent und 3. Bewußthaber dieser selbstreflexiven Einheit und zugleich des universellen Geltungsanspruchs des Gesetzes ist. Im autonomen Selbstverhältnis – dem „sittlichen Geist“ – ist also das subjektive moralische Bewußtsein mit den objektiven Normen vermittelt. Deshalb bezieht Hegel in so außerordentlichem Maß die realgeschichtlichen, kulturellen und institutionellen Gehalte in die Darstellung der Subjektgenese ein.

V. Der Status und das methodische Verfahren der genetischen Subjektivitätstheorie

Die Notwendigkeit einer Berücksichtigung objektiver Weltgehalte ergibt sich folglich aus dem Anspruch, eine vollständige Explikation des Ich-Begriffs zu leisten. Hegel folgt damit den Vorgaben Schellings, den die Entwicklung der Grundsätze der praktischen Philosophie, wie schon zuvor Fichte im *Naturrecht*, zu der Auffassung führte, daß erst die anderen Intelligenzen es dem Ich im Prozeß seiner Selbstbewußtwerdung ermöglichen, sich als frei und selbstbestimmt zu verstehen (Schelling, I, 9, 1, 242 ff.). Dabei gehe aus dem Akt „der freyen Selbstbestimmung eine zweyte Natur“ hervor (ebd., 235). In dieser zweiten Natur herrsche das „Rechtsgesetz“ (ebd., 281 f). Dessen Realisierung ist laut Schelling der Zweck der Weltgeschichte. In dem damit eröffneten historischen und kulturellen Kontext ist jede „bestimmte Individualität“ situiert. Das jedoch provoziert die Frage nach dem Verhältnis von Geschichtel (des Selbstbewußtseins), Geschichte² (des Individuums) und Geschichte³ (der Menschheit). Nach näheren Bestimmungen dieses Verhältnisses hat man sich aber eher bei Hegel umzuschauen, der die Realgeschichte in weit stärkerem Maße in den Explikationsprozeß einbezieht, indem er die Ich-Genese mit der Idee des sich in der Geschichte realisierenden Geistes zusammenführt. Die Phänomenologie hat die Aufgabe, „das allgemeine Individuum, der selbstbewußte Geist, in seiner Bildung zu betrachten“: Der Einzelne hat mittels der „Anstrengung des Begriffs“ „die Bildungsstufen des allgemeinen Geistes [zu] durchlaufen“ (Hegel, Werke 3, 32) und „die ungeheure Arbeit der Weltgeschichte [...] zu übernehmen“ (ebd., 33 f).¹⁶ Seine Vollendung erreicht das natürliche Bewußtsein

¹⁶ Dieser „Weg des natürlichen Bewußtseins, das zum wahren Wissen dringt“, sei – wenn verbunden mit der „Einsicht in die Unwahrheit des erscheinenden Wissens“ – ein „Weg der Verzweiflung“ (G.W.F. Hegel: Werke 3, 72). Dennoch sei er unvermeidlich.

in der totalen Selbstvermittlung des objektiven und schließlich des absoluten Geistes, d.h. unter Einbeziehung aller intersubjektiven, geschichtlichen und kulturellen Weltgehalte. Insofern damit die „Geschichte des Bewußtseins“ zur Geschichte der Selbsterfassung des Geistes wird, sind auch bei Hegel Status und Geltungsanspruch des Modells unklar: Einerseits wird die objektive Kultur im Rahmen einer transzendentalen Theorie als Bedingung der Möglichkeit der *Konstitution* eines autonomen Ich abgeleitet, andererseits wird der Anspruch erhoben, im Medium der Kultur die *individuelle Identitätsbildung* konkreter Personen verständlich zu machen. Mit Letzterem wird jedoch das transzendente Theorieprogramm verlassen und auf ein Konzept abgezielt, in dem es nicht mehr um die Konstituierung des Subjekts qua transzendentalen *Ich*, sondern um die Konstituierung der Person qua individuellen *Selbst* geht.

Wenn Hegel zeigt, daß sich Selbstverhältnisse stets in eins mit den Weltverhältnissen dieser Selbste konstituieren, dann heißt das, daß sich die Person stets in Sinnbezügen bewegt: sie findet ihre Identität in einer gedeuteten und bedeutungsvollen, also symbolisch und sprachlich vermittelten Welt. Es ist zwar möglich – und auch der vorherrschende Fall –, daß es in der sittlichen, rechtlichen und ökonomischen Kultur zur *Entfremdung* des Individuums von der allgemeinen normativen Ordnung kommt. Aber durch die Identifizierung des subjektiven Bewußtseins mit der Ordnung des objektiven Geistes befriedigt sich das Sinnbedürfnis des Einzelnen. Es geht also in der Versöhnung, als Synthese von Moralität und Sittlichkeit, um den Ausgleich der Ansprüche der Person mit den Anforderungen der Gemeinschaft.¹⁷ Die Fortbildung des Bewußtseins zum Geist erfolgt maßgeblich über die Arbeit – u.zw. in zwei Richtungen: sowohl in der Veränderung der bearbeiteten Weltgehalte als auch in der Kooperation mit Anderen erfährt das Ich seine Zugehörigkeit zu einer allgemeinen Ordnung. Arbeit ist immer „Versöhnungsarbeit“.¹⁸

Zur Faktizität des Daseins gehört demnach laut Schelling und Hegel nicht nur die natürliche Ausstattung und Umwelt des Menschen, sondern auch die objektive Kultur in ihrer normativen Struktur. Zu dieser Faktizität haben wir uns *allererst* zu

¹⁷ Die wechselseitige Anerkennung in interpersonalen Beziehungen hat daher bereits die Struktur des Geistes (vgl. L. Siep: „Moralischer und sittlicher Geist in Hegels *Phänomenologie*“, 417). Die Normen, Sitten und Institutionen sind zwar einerseits objektiv, da sie unabhängig von den Überzeugungen und Willensakten des Individuums sind, andererseits tragen sie insofern einen subjektiven Charakter, als sie sich 1. historisch und damit unter dem permanenten Einfluß von Personen entwickeln und 2. in diesen Personen sich reflektieren und zudem 3. von ihnen geprüft und kritisiert werden (vgl. ebd., 418 f).

¹⁸ Praktisches Selbstbewußtsein stellt demnach eine aktive Selbstbestimmung im Raum der Gründe und in Auseinandersetzung mit den Weltgehalten dar, die nicht mehr als etwas Gegebenes einfach hingenommen werden, sondern deren Veränderbarkeit das Ich erkennt, wodurch das Anderssein des Gegenstandes gegenüber dem Ich aufgehoben wird. Das Ich eignet sich also durch Arbeit und Handeln den Gegenstand gewissermaßen als etwas ihm Wesensgleiches zu.

verhalten. Das macht uns, wie u.a. Brandom zeigt, als selbstbewußte Wesen aus.¹⁹ Selbstkonstitution erfordert also zum einen bereits die Fähigkeit zur Selbstbeschreibung von Weltgehalten und setzt zum andern ein praktisches Selbstverhältnis und sogar ein autonomes Ich, das das Vermögen zu einem freien Selbstentwurf besitzt, schon voraus. Beides aber unterstützt die These, wonach es sich bei der von Schelling und Hegel beschriebenen Subjektgenese um eine Selbstexplikation des autonomen Subjekts handelt.

Sieht man näher zu, wodurch dieser Explikationsprozeß vorangetrieben wird, worin also das „progressive Prinzip“ der genetischen Subjektivitätstheorie besteht, zeigt sich, daß dieser Prozeß *dialektisch* organisiert ist, d.h. sich im Medium eines *sich selbst unterhaltenden Widerspruchs im Ich* vollzieht: Die genetische Subjektivitätstheorie ist in dem Sinn eine *agonale*, daß 1. ihr Ausgangspunkt „der *ursprüngliche*[] Widerstreit im menschlichen Geiste“ ist (Schelling, I, 3, 59) und 2. der Widerspruch im Ich den Prozeß der Subjektgenese fortwährend erhält und den „Motor der Geschichte des Selbstbewußtseins“²⁰ darstellt. Diese Auffassung vom progressiven Prinzip und der mit ihm verbundenen dialektischen Methode ist Fichte, Schelling und Hegel gemeinsam.

Für Fichte nimmt diese Geschichte noch aus einer externen Kausalität bzw. aus einem *Anstoß* auf „die ins Unendliche hinausgehende Tätigkeit des Ich“ heraus ihren Anfang (Fichte, GA I, 2, 369 f.).²¹ Schelling wandte gegen Fichtes Anstoßtheorem ein, daß hier der *Grund* der Begrenzung der Tätigkeit gar nicht *im* Subjekt selber, sondern *außer* ihm liegt und ihm somit nicht verfügbar ist. Schelling versucht stattdessen den „Widerstreit im Ich“ „durch einen Gegensatz, der im Selbstbewußtseyn selbst statthat“, aufzulösen: durch den Gegensatz von ideeller und reeller Tätigkeit, der nur durch eine dritte synthetische Tätigkeit „*in einer unendlichen Reihe von Handlungen vereinigt*“ werden könne, mit der Folge, daß das Ich „sich anschaut als ein *unendliches Werden*“ (Schelling, I, 9,1, 74).

Man kann zwar bestreiten, daß solch eine *interne* Widersprüchlichkeit zu einer konsistenten Subjekttheorie führt. Festzuhalten ist aber, daß die Subjektgenese damit zu einem *immanenten* und *autoreflexiven* Prozeß wird, in dem sich das Ich gerade dadurch, daß es sich auf sich selbst bezieht, seiner selbst bewußt wird. Dies erfolgt in Form einer begrifflich vermittelten Explikation, die die auftretenden Widersprüche beseitigt, wodurch neue Widersprüche entstehen, die ihrerseits beseitigt werden müssen. Diese schrittweise sich vollziehende Subjektgenese führt zu einer Potenzierung der Selbstanschauung, bis sich das Ich im praktischen Selbst-

¹⁹ Vgl. Robert Brandom: „Selbstbewusstsein und Selbst-Konstitution. Die Struktur von Wünschen und Anerkennung“, in: Christoph Halbig u.a. (Hg.): *Hegels Erbe*, Frankfurt a.M., 2004, 46–77, hier: 46 f.

²⁰ Jürgen Stolzenberg: „Geschichte des Selbstbewußtseins“. Reinhold–Fichte–Schelling“, 111.

²¹ Ihr Zielpunkt ist, wie bei Schelling, der Zustand, in dem sich das philosophierende Ich bereits von Anfang an befinde und nach dessen Erreichen „der aufgegebenen Kreisgang geschlossen“ sei (J.G. Fichte: GA I, 2, 420).

verhältnis vollständig objektiv wird. An Stelle des Gefühls der Abhängigkeit von den das Ich affizierenden, unabhängig existierenden Gegenständen entwickelt sich das Bewußtsein von der absoluten Spontaneität des Ich bei der Konstituierung der empirischen Wirklichkeit und schließlich von seiner praktischen Autonomie.

Mit der stufenweise sich erweiternden Objektivierung des Ich mittels begrifflicher Reflexion auf die in seiner „Geschichte“ entstehenden Widersprüche wird ein dialektischer Mechanismus identifiziert, der, in Form der „bestimmten Negation“, auch bei Hegel wiederkehrt. Anders als Fichte und stärker noch als Schelling führt Hegel aber sein Verfahren anhand der immer neue Widersprüche generierenden *Weltverhältnisse des Bewußtseins* durch und analysiert von dort aus die verschiedenen *Selbstverhältnisse*, um schließlich im absoluten Geist zum total vermittelten Selbstbewußtsein und zum vollständigen Ich-Begriff zu gelangen. Nur aber wenn man bereit ist, schon die dialektische Methode der schrittweisen Erzeugung und Beseitigung von Widersprüchen als „genetisch“ zu bezeichnen, kann man sagen, daß Schellings und Hegels Modelle genetische Subjektivitätstheorien darstellen.²²

VI. Schlußbemerkungen

Der Umstand, daß ein Subjektivitätsmodell, das zugleich performativ und autoreflexiv, geschichtlich und explikativ, empirisch und transzendental sein will, in Widersprüche führt, hat uns dazu veranlaßt, die „genetische Subjektivitätstheorie“ der klassischen deutschen Philosophie nicht als „Geschichte“, sondern als Explikation des Ich-Begriffs zu deuten. Dies bringt uns zweifellos in größere Nähe zu Hegel. Auch bei diesem stellt sich jedoch die Frage, wie ein Modell, das die Widersprüche im Ich mit Hilfe eines *dialektischen* Verfahrens erfassen will, mit einem teleologischen Ansatz vereinbar sein soll, der auf „Selbstübereinstimmung“ nicht nur des transzendentalen Subjekts, sondern auch der empirischen Person abzielt. Die normative Kraft dieses Kohärenzideals, die die genetische Subjektivitätstheorie zu einem Versöhnungsunternehmen macht, darf nicht deren agonale Basis vergessen lassen.²³ Angesichts solcher – und anderer – Probleme scheint ein Explikationsmodell der Subjektconstitution mehr Aussicht auf Erfolg zu bieten, das sich auf eine Analyse der Bestimmungsmerkmale des praktischen Selbstverhältnisses als eines autonomen beschränkt und dabei die Gestalt eines *nicht-genetischen Stufenmodells* annimmt.²⁴

²² Eigentlich aber ist Explikation keine „Deduktion“ und auch „Genese“ nur im übertragenen Sinn, sie ist eher einer organischen Entwicklung oder Entfaltung zu vergleichen.

²³ Man kann auch bei Hegels Konzept in den Verdacht geraten, daß die Dialektik der „bestimmten Negation“, die die Subjektconstitution als einen über Widersprüche sich generierenden und bis zur Versöhnung immer höher entwickelnden Prozeß beschreibt, nur eine Übertragung des empirischen Sachverhalts, daß sich konkrete Personen an dem Widerstand der Wirklichkeit abarbeiten und zugleich weiterentwickeln auf den Bereich des Transzendentalen darstellt.

²⁴ Dabei hätte eine so verstandene Subjektivitätstheorie natürlich auf die genaue Unterscheidung der einzelnen Selbstbewußtseinsformen besondere Sorgfalt zu wenden, ehe sie begründete Aussagen über ihr Verhältnis zueinander formulieren könnte.

Ein solches nimmt jedoch, anders als Schellings und Hegels Modell, seinen Ausgang vom praktischen Selbstverhältnis und versucht dessen Implikationen aufzudecken. Damit wird die Theorie der Subjektivität zu einer Explikation des Begriffs der Autonomie, die die erstepersonale Perspektive des natürlichen Bewußtseins zwar berücksichtigt, aber nicht zu ihrem Ausgangspunkt macht. Ein solches Modell kann von der genetischen Subjektivitätstheorie der klassischen deutschen Philosophie zweifellos profitieren, die Verwendung der Kategorie der Geschichtlichkeit gibt es jedoch auf.²⁵ Dabei sollte man sich darüber bewußt sein, daß, wenn man mit Hegel annimmt, daß es außerhalb der „Selbstbewegung der Begriffe“ nichts gibt, die Explikation zu einem rein immanenten Prozeß wird. Das hat zur Folge: soll der semantische Gehalt gerade eines Grundbegriffs vollständig expliziert werden, dann muß dieser Begriff gegen alle anderen Begriffe abgegrenzt werden, die ihn voraussetzen, enthalten oder ausschließen, d.h. es müssen alle Inferenzen des Begriffs aufgedeckt werden. Im Falle des Grundbegriffs der Subjektivität bedeutet dies, daß er nur in eins mit allen anderen Begriffen expliziert werden kann. Ob das ein durchführbares Programm ist, kann man bezweifeln.

Eine ebenso grundlegende Frage ist es, wie man das *Ideal der Bewußtheit*, dem die genetischen Subjektivitätsmodelle folgen, zu bewerten hat: Warum sollte es überhaupt 1. möglich, 2. notwendig und 3. sinnvoll sein, daß das Subjekt sich selbst vollständig durchsichtig wird? Fichte, Schelling und Hegel sind sich darin einig, daß die Unbewußtheit vollständig aufgelöst werden kann und soll. Wenn aber der „irrationale Rest“, von dem der spätere Schelling sprach, restlos beseitigt wird, dann, ließe sich sagen, bleibt dem Subjekt nichts mehr „im Rücken“; es hängt in der Luft, ist bestenfalls „in der Schwebel“. So könnte sich herausstellen, daß das Subjekt am Ende doch nur am eigenen Schopf hängt – mit dem Leib zwischen den Beinen des Geistes. Eine rechte Münchhauseniade, der man dann aber besser mit Spopenhauer als mit den Deutschen Idealisten begegnet.

Bibliographie

- Brandom, Robert: „Selbstbewusstsein und Selbst-Konstitution. Die Struktur von Wünschen und Anerkennung“, in: Christoph Halbig u.a. (Hg.): *Hegels Erbe*, Frankfurt a.M., 2004, 46–77.
- Claesges, Ulrich: *Geschichte des Selbstbewußtseins. Der Ursprung des spekulativen Problems in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794–95*, Den Haag 1974.
- Cramer, Konrad: „Bemerkungen zu Hegels Begriff vom Bewußtsein in der Einleitung zur *Phänomenologie des Geistes*“, in: Rolf-Peter Horstmann (Hg.): *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, 2. Aufl., Frankfurt/M., 1989, 360–393.

²⁵ Bei der Durchführung eines solchen Programms hat man aber auch die phänomenologisch orientierte (Edmund Husserl, Konrad Cramer, Klaus Düsing, Dan Zahavi etc.) sowie die analytische Subjektivitäts- und Intentionalitätstheorie (Harry G. Frankfurt, Gary Watson, Susan Wolf, Robert Bratman, Thomas Nagel, Brian O’Shaughnessy etc.) zu berücksichtigen.

- Düsing, Klaus: *Selbstbewußtseinsmodelle. Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität*, München 1997.
- Fichte, Johann Gottlieb: *J. G. Fichte Gesamtausgabe* der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hg. v. der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Stuttgart-Bad Cannstatt. Zitiert als: Fichte, GA, Abt., Bd., Seitenzahl, 1961 ff.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970): *Werke in 20 Bänden*, Frankfurt a.M. 1970 ff.
- Henrich, Dieter: „Formen der Negation in Hegels Logik“, in: Rolf-Peter Horstmann (Hg.): *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, 2. Aufl., Frankfurt/M., 1989, 213–229.
- Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften*, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 ff.
- Lang, Stefan: „Fichtes Programm einer Geschichte performativen Selbstbewusstseins“, in: Christian Danz/Jürgen Stolzenberg (Hg.): *System der Vernunft. Kant und der deutsche Idealismus*, Hamburg 2011.
- Sandkaulen, Birgit: „Wissenschaft und Bildung. Zur konzeptionellen Problematik von Hegels Phänomenologie des Geistes“, in: Birgit Sandkaulen u.a. (Hg.): *Gestalten des Bewusstseins. Genealogisches Denken im Kontext Hegels*, Hamburg 2009, 186–207.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Historisch-kritische Ausgabe*, im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften hg. von Wilhelm G. Jacobs u. a., München 1976 ff.
- Siep, Ludwig: „Moralischer und sittlicher Geist in Hegels *Phänomenologie*“, in: Vieweg, Klaus/Welsch, Wolfgang (Hg.): *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt/M., 2010, 415–438.
- Stolzenberg, Jürgen: „Geschichte des Selbstbewußtseins⁴. Reinhold–Fichte–Schelling“, in: *Internationales Jahrbuch des deutschen Idealismus* 1, 2001, 93–113.
- „Geschichten des Selbstbewusstseins. Fichte, Schelling, Hegel“, in: Sandkaulen, Birgit u.a. (Hg.): *Gestalten des Bewusstseins. Genealogisches Denken im Kontext Hegels*. Hamburg 2009, 27–49.
 - „Von der Naturgeschichte zur Geschichte des Bewusstseins“, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* 44, 2012, 99–116.
- Ulrichs, Lars-Thade: „Die Odyssee des Geistes durch die Natur. Die Geschichte des Selbstbewusstseins und der Roman um 1800“, in: *Fichte-Studien* 35/2010, 371–397.
- *Die andere Vernunft. Philosophie und Literatur zwischen Aufklärung und Romantik*, Berlin 2011.
 - „Bildung des Bewusstseins. Zum Verhältnis von Bildungstheorie und Subjektivitätsphilosophie im ausgehenden 18. Jahrhundert am Beispiel Salzmanns“, in: Rainer Lachmann u.a. (Hg.): *Christian Gotthilf Salzmann interdisziplinär. Seine Werke und Wirkungen in Theologie, Pädagogik, Religionspädagogik und Kulturgeschichte*, Jena 2013, 129–159.
 - „Vollständige Entfaltung des Bewusstseins. Zum Geschichtsbegriff in Schellings genealogischer Subjektivitätstheorie“, in: *Internationales Jahrbuch des deutschen Idealismus* 10/2014, 102–122.

Was ist eine gerechte Ordnung?

Zur Aktualität des Hegelschen Freiheitskonzepts

Benno Zabel

I. Vorbemerkungen

Die Frage nach den Bedingungen richtigen Handelns, einer gerechten Ordnung oder der Gerechtigkeit überhaupt, ist eine der schwierigsten, die die Philosophie zu bieten hat. Sie zielt, was wir bereits bei Platon und Aristoteles sehen können, auf das normative Selbstverständnis – das Ethos – eines jeden Gemeinwesens und wird so zur unabweisbaren theoretischen Herausforderung. Es ist vorliegend nicht möglich, dieser Frage auch nur annähernd auf den Grund zu gehen. Was wir aber versuchen können, ist, die Rede von der gerechten Ordnung oder der Gerechtigkeit aus dem gewöhnlichen Deutungskontext herauszulösen, um auf diese Weise den originären Problemhorizont besser verstehen zu können. Eine intensive und – wie wir sehen werden – durchaus innovative Beschäftigung mit diesem Problemhorizont finden wir immer noch in der Philosophie Hegels. Spätestens seit der Jenaer Zeit und mit der Ausarbeitung der *Phänomenologie* wird deutlich, daß Hegel eine Logik des Denkens entwickelt, die im Ausgang von Kants transzendentaler Methode auf einer normativen (spekulativen) Rekonstruktion einer immer schon vorgefundenen gemeinsamen Praxis besteht; eine Praxis, die er Sittlichkeit oder Geist nennt. Hegel will damit nicht nur auf ein erreichtes Gerechtigkeits- und Freiheitsniveau philosophisch *reagieren*, sondern dieses verwirklichte Niveau gerade auch als von uns selbst *hervorgebrachtes und gestaltetes* in den Blick nehmen.

Allerdings ist Hegels Wirklichkeitsanalyse – insbesondere sein Modell der Sittlichkeit – in der gegenwärtigen Rechts- und Moralphilosophie alles andere als unumstritten¹. Zwar gibt es Debatten, die versuchen, Hegels Projekt als eine dialektische Strukturgeschichte der Vernunft, von Autonomie und Befreiung, zu begreifen

¹ Zur gegenwärtigen Debatte siehe Thomas S. Hoffmann: „„Naturrecht“ bei Hegel. Überlegungen im Blick auf die bleibende Aktualität einer dialektischen Behandlung des Rechtsbegriffs“, in: Myriam Gerhard (Hg.), *Oldenburger Jahrbuch für Philosophie* 2007, Oldenburg 2007, 191ff.; Axel Honneth: *Das Recht der Freiheit*, Frankfurt a.M. 2011, 14 ff.; Herbert Schnädelbach: „Warum Hegel?“, in: *Information für Philosophie* 27 (1999), S. 76–78; Slavoj Žižek: *Weniger als nichts. Hegel und der Schatten des dialektischen Materialismus*, Frankfurt a.M. 2014, passim sowie Verf., „The Institutional Turn in Hegel’s Philosophy of Right“, in: *Hegel-Bulletin* 36 (2015), 80–104.

und für die „nachmetaphysische“ Moderne fruchtbar zu machen². Unüberhörbar ist aber auch die Skepsis, die sich mit diesem Modell und der Semantik verbindet. Die Beschäftigung mit seiner praktischen Philosophie, namentlich den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* scheint immer wieder zu der Einsicht zu führen, daß Hegel – entgegen dem individualistischen Credo der Moderne – einen strikten und konservativen Kollektivismus favorisiert hat. Namentlich der Streit um Hegels so genannte „Staatsmetaphysik“ und der in diesem Zusammenhang geäußerte Verdacht autonomiebeschränkender, totalitärer, d.h. gerechtigkeitswidriger Tendenzen³, zeigt, wie sehr die Vorstellungen über das, was wir die *Ordnung der Freiheit* nennen können, auch heute auseinander driften.

Wir wollen diese hochideologisierte Kontroverse nicht fortschreiben und stattdessen Hegels Idee von einer anderen Warte aus diskutieren. Konkret geht es darum, die Frage der Freiheits- und Rechtsverwirklichung mit der Frage nach der institutionellen Kultur moderner Gemeinwesen zu verknüpfen. Institutionen gelten nicht nur als gesellschaftliche Stabilitätsfaktoren, als „Rückgrad des Sozialen“, sondern werden auch als individuelle Handlungsorientierungen aufgefaßt.⁴ Der Blick auf die institutionellen Arrangements eines Gemeinwesens unterläuft, so unsere These, die genannten Konfliktlinien, indem er die kontroversen Deutungsmuster miteinander verknüpft. Möglich wird damit zweierlei: Zum einen können wir erkennen, daß Hegels Philosophie des Rechts die Idee eines *integrativen Institutionalismus*, d.h. die Idee einer Vermittlung individueller Autonomie und kollektiver Freiheitsinteressen zugrunde liegt. Nimmt man diesen „institutional turn“ als methodisches Programm ernst, so läßt sich zum anderen zeigen, daß Hegels Rechtsphilosophie – bei allen zuzugestehenden Differenzen – die Legitimationsbedingungen und Gerechtigkeitsfragen moderner Gesellschaftskonzepte präzise zur Geltung bringt. Wir werden uns zunächst der Idee des integrativen Institutionalismus widmen, um im Anschluß Hegels Verhältnis zur „demokratischen Moderne“ näher zu beleuchten. Von dort aus können wir diskutieren, inwiefern Hegels Theorie der Sittlichkeit als gerechte Ordnung verstanden werden kann.

² Vgl. Christoph Menke: „Hegels Theorie der Befreiung“, in: Axel Honneth/Gunnar Hindrichs (Hg.), *Freiheit. Internationaler Hegelkongress 2011*, Frankfurt 2013, 301 ff. und Pirmir Stekeler-Weithofer: *Eine Kritik juridischer Vernunft. Hegels dialektische Stufung von Ideen und Begriff des Recht*, Baden-Baden 2014.

³ Vgl. nur Karl R. Popper: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. 2: Falsche Propheten. Hegel, Marx und die Folgen, 6. Aufl., Tübingen 1980. Dort meint Popper die „Identität des Hegelschen Historismus mit der Philosophie der modernen totalitären Lehren“ konstatieren zu müssen (ebenda, 100) und Ernst Tugendhat: *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt a.M. 1979, 349.

⁴ So etwa Rahel Jaeggi: „Was ist eine (gute) Institution?“, in: R. Forst et al. (Hg.): *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt a.M. 2009, 529 ff. und John Searle: „What ist an Institution?“ in: *Journal of Institutional Economics* 1 (2005), 1–22.

II. Die Idee eines integrativen Institutionalismus

1. Hegels Rechtsphilosophie ist eine Verteidigung der *conditio humana* gegen die utopischen Ideale einer falsch verstandenen Aufklärung. Insofern bringt sie Hegels (optimistischen) Glaube an die *relative* Vernünftigkeit der bestehenden menschlichen Verhältnisse zum Ausdruck. Wir werden nachfolgend an der spekulativen Argumentations- und Begründungslogik dieser Idee ansetzen. Dieser methodische Zugriff soll uns nicht nur das Legitimationskalkül etwas vertrauter machen, das Hegel seiner Ordnung des Geistes implantiert hat, sondern auch den normativen Rahmen skizzieren, der die Idee des integrativen Institutionalismus abstützt.

Festzuhalten ist zunächst, daß Hegels Projekt einer humanen Welt – und damit des Rechts – auf einer holistischen Theorie der Freiheit beruht. Bereits diese holistische Ausrichtung stößt allerdings in einer Moderne auf Ablehnung, die sich von den „großen Erzählungen“ (Lyotard) verabschiedet hat und einen analytischen und in dieser Lesart „antimetaphysischen“ Standpunkt bevorzugt.⁵ Richtig verstanden geht es einer holistischen Freiheitstheorie aber in erster Linie darum, die soziale Wirklichkeit, unsere Formen der wechselseitigen Interaktion, durch eine Infrastruktur hoch ausdifferenzierter Sinnbezüge zu erfassen. Diese Sinnbezüge sollen nicht nur unser aktuelles Handeln und Urteilen bestimmen, sondern auch das Gewordensein des gemeinschaftlichen Selbstbewußtseins – des Geistes – reflektieren.⁶ Was genau ist damit gemeint?

Nun, wir können Hegel so verstehen, daß er darauf aufmerksam machen möchte, daß wir unsere selbst erlebte Welt, unser „praktisches Universum“, nur durch den Rückgriff auf *wechselseitige Abhängigkeitsbeziehungen* zwischen Rechten und Pflichten, Normen und Interessen, Individuen und Kollektiven erklären können. Das Verstehen von Handlungen, die Bewertung von Motiven und die Aneignung von Wissen erfolgt also immer schon im Gesamtrahmen einer gemeinsamen Humanitas. Das klingt zunächst nicht sonderlich spektakulär. Aber § 29 Grundlinien präzisiert die Stoßrichtung: „Dies, daß ein Dasein überhaupt Dasein des freien Willens ist, ist das Recht. – Es ist somit überhaupt „die Freiheit als Idee“.⁷ Betont wird hier, wenn auch in einer heute ungewohnten Semantik, die ontologische und

⁵ Jean François Lyotard: *Postmodernes Wissen*, Wien 1986; vgl. auch Guillaume Lejeune: „Holismus und Atomismus“, in: *Hegel-Jahrbuch* 2013, 279 ff.; zur aktuellen Debatte G. Bertram (Hg.): *Holismus in der Philosophie*, Weilerswist 2002.

⁶ Dazu etwa Andreas Arndt: *Geschichte und Freiheitsbewusstsein*, Berlin 2015; Frederick Neuhouser: *Foundations of Hegel's Social Theory – Actualizing Freedom*, Cambridge 2000; John McDowell: *Die Welt im Blick*, Frankfurt a.M. 2015; Robert Pippin: *Hegel's Idealism. The Satisfaction of Self-Consciousness*, Cambridge 1989; ders.: *Die Verwirklichung der Freiheit*, Frankfurt a. M. 2005; Michael Quante: *Die Wirklichkeit des Geistes*, Frankfurt a.M. 2011, 253 ff. und Ludwig Siep: *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels*, Paderborn 2010, siehe auch den Sammelband von Thomas Sören Hoffmann (Hg.): *Hegel als Schlüssel Denker der Moderne*, Hamburg 2009.

⁷ Die Grundlinien der Philosophie des Recht oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse von 1820/21 werden im Folgenden zitiert nach *Gesammelte Werke* (GW),

normative Dimension einer komplexen, auf den gesamten Bereich des Sozialen bezogenen Einheitsvorstellung. Entgegen modernen Mißverständnissen wird damit aber kein *opakes* Systemkonstrukt behauptet (eine Vorstellung von „System“, die sich erst mit dem modernen Wissenschaftsverständnis im 19. Jahrhundert durchgesetzt hat). Vielmehr wendet sich Hegels Sozialontologie gleichermaßen gegen die Positionen eines theoretischen Atomismus, wie er etwa in der Tradition von Hobbes vertreten wurde, wie gegen einen Gemeinwohlmonismus á la Rousseau. Stattdessen wählt er ein am Aristotelischen *Ethos*-Begriff orientiertes Konzept, eingeführt als Sitte und Lebensform, zum primären Bezugspunkt seiner holistischen Freiheitsphilosophie.⁸ Wir werden darauf zurückkommen.

Die normative Dimension soll wiederum zum Ausdruck bringen, daß sich die herkömmliche Rede von Prinzipien und Gewährleistungen des gewalthabenden Staates immer schon auf die Reflexionsgeschichte der etablierten rechtlichen Formen und damit auch auf die grundsätzliche Belastbarkeit und Legitimität der bestehenden Konstitutionsbedingungen eines gemeinsamen Gesellschaftsprojekts bezieht.⁹ Hegel diskutiert das bekanntermaßen anhand der Signaturen konkreter Sittlichkeit und den darin aufgehobenen Freiheitssphären des Abstrakten Rechts und der Moralität. In der Entwicklung des Staates, so heißt es in § 256 Grundlinien, gewinnt die sittliche Substanz ihre *unendliche* Form, „welche die beiden Momente in sich enthält: 1. der unendlichen *Unterscheidung* bis zum fürsichseienden *Insichsein* des Selbstbewußtseins, und 2. der Form der *Allgemeinheit*, welche in der Bildung ist, der Form des *Gedankens*, wodurch der Geist sich in *Gesetzen* und *Institutionen*, seinem gedachten Willen, als *organische* Totalität objektiv und wirklich ist“.¹⁰ Wir sehen hier bereits, um was es Hegel zuallererst geht: Nämlich einerseits

Bd. 14.1., herausgegeben von Klaus Grotzsch und Elisabeth Weisser-Lohmann, Hamburg 2009. Zitate aus anderen Schriften werden ausdrücklich gekennzeichnet.

⁸ Zu Hegels Rezeption des Aristotelischen Praxis- und Naturbegriffs vgl. jetzt auch Robert Pippin: *Hegel's Practical Philosophy*, Cambridge 2008, 58 et seqq. Auf die Bedeutungsgehalte von $\epsilon\theta\omicron\varsigma$ und $\eta\theta\omicron\varsigma$ und deren Transformation kann vorliegend nicht vertieft eingegangen werden, instruktiv aber Wolfgang Kluxen: „Ethik und Ethos“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 73 (1966), 339 ff.

⁹ Hier zeigt sich, wenigstens unterschwellig, die enge Verbindung zwischen dem ontologischen und normativen Argument und damit erneut das Aristotelische Erbe: Denn die mit dem Ethos – als $\epsilon\theta\omicron\varsigma$ und $\eta\theta\omicron\varsigma$ – angesprochene Lebensform umfaßt eine weit ausgefächerte „polis-Kultur“, der dann aber immer schon bestimmte *nomoi*, also verbindliche Praxisorientierungen, eingeschrieben sind. „Nomizein tous theous“ meint insofern die Verehrung der Götter, die in der Polis *nomos* (anerkannt) ist. *Nomos* signalisiert damit das Rechte, das Richtige und kann so schließlich zum Begriff des gesetzten – positiven – Rechts werden.

¹⁰ Zur Debatte um Hegels Staats- und Gesellschaftsbegründung vgl. hier nur Axel Honneth: *Leiden an Unbestimmtheit*, Stuttgart 2001, passim; Michael Quante: *Die Wirklichkeit des Geistes*, 159 ff.; Robert Pippin: *Hegel's Idealism. The Satisfaction of Self-Consciousness*; Herbert Schnädelbach: *Hegels praktische Philosophie*, Frankfurt a.M. 2000; Ludwig Siep: *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt a.M. 1992, 182 ff. und 217 ff.; Klaus Vieweg: *Das Denken der Freiheit*, Paderborn 2012, 93 ff. Wir werden auf dieses Problemfeld zurückkommen.

um die Logik der Artikulation und Entwicklung von Institutionen; andererseits um die Sprache und Begriffe, mittels derer wir die Voraussetzungen und Regeln gemeinschaftlichen Handelns und Urteilens zum Vorschein bringen.¹¹

2. Hegels Begriff der institutionellen Form, des Objektiven Geistes als verfaßte Freiheitsordnung, liegen originär *methodologische* Voraussetzungen zugrunde, die man sich vergegenwärtigen muß, um die Dynamik der Konzeption erkennen und fruchtbar machen zu können. Es gilt also Übersetzungsarbeit zu leisten; denn nur so läßt sich das Anliegen Hegels in den Wissens- und Handlungsrahmen der Gegenwart verorten. Ausgangspunkt ist das „Grundprinzip des Willens“ wie es am Beginn der Rechtsphilosophie eingeführt wird. Dieses Strukturprinzip des Willens beruht aber seinerseits auf komplexen systemspezifischen Annahmen.

So widerspricht Hegel einem *konstruktiven* Begründungsverfahren, das zwischen einem analytischen und einem synthetischen, einem apriorischen und empirischen Argument unterscheiden will. Ausgeschlossen ist insoweit eine Philosophie, die sich nur auf elementare, analytisch wahre Sätze oder synthetisch-apriori gültige Prinzipien stützt. Denn für Hegel *unterschlägt* ein solches Vorgehen (das er auch noch bei Kant am Werk sieht und das wir im 20. Jahrhundert etwa in den methodischen Ansätzen des logischen Positivismus und später des philosophischen Konstruktivismus wieder finden), daß den theoretischen Analysen und Konstruktionen die implizit durchaus bekannte, aber nicht hinreichend reflektierte Vorstellung eines begriffenen Ganzen zugrunde liegt. Für Hegel steht dagegen eine umfassende Begriffsanalyse anerkannter Rede-, Urteils- und Schlußformen, im Kontext einer spekulativen Logik im Zentrum. Angesprochen ist damit eine Logik, die den Kontrast von Natur und Welt ebenso kennt wie den Bezug von Sein und Seiendem, von Kultur und Kausalität.

Folgerichtig lehnt Hegel, wie später Davidson,¹² auch ein Splitting zwischen Begriffsschema und Inhalt ab, mit dem Ziel, den Dualismus zwischen Begriff und Anschauung zu überwinden.¹³ Schließlich ist Hegel der Überzeugung, daß sich Begriffe und deren Differenzierungsprozesse als ein teleologisches Programm der

¹¹ Die methodologischen Voraussetzungen diskutieren etwa Friedrich Fulda: „Methode und System bei Hegel“, in: Hans Friedrich Fulda und Christin Krijnen (Hg.): *Systemphilosophie als Selbsterkenntnis*, Würzburg 2006, 25 ff.; Michael Quante: *Die Wirklichkeit des Geistes*, 264 ff. und Pirmin Stekeler-Weithofer: „Das Vernünftige ist wirklich“, in: Thomas Rentzsch (Hg.): *Zur Gegenwart der Philosophie*, Dresden 2008, 385 ff.

¹² Vgl. Donald Davidson: *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford 1984, 183 et seqq.

¹³ Klar analysiert bei Ludwig Siep: „Hegel und der Holismus in der politischen Philosophie“, in: R. Geiger (Hg.): *Modelle politischer Philosophie*, Paderborn 2003, 63–77. Zur Debatte respektive Wiederaneignung Kantischer, insbesondere Hegelscher Positionen durch die analytische Philosophie vgl. etwa V. O. Quine: „Two Dogma of Empiricism“ in: *The Philosophical Review* 60 (1951), 20 et seqq.; Wilfrid Sellars: *Empiricism and the philosophy of mind*, Minnesota 1956, 253 et seqq.; zuletzt Robert Brandom: *Tales of the Mighty Dead*, Cambridge 2002, 210 et seqq. und John McDowell: *Mind and World*, Cambridge 1994, passim.

Perfektionierung darstellen lassen. Entwicklungen der Natur und des Geistes erweisen sich als Ausdifferenzierungen von Ordnungen, an deren Ende das Wissen, d.h. das Bewußtsein freiheitsgestaltender Macht steht. Darin artikuliert sich nicht der blinde Fortschrittsglaube eines preußischen Staatsphilosophen, sondern die Methode seiner spekulativen Logik, wonach die Philosophie nicht von utopischen Idealen oder ähnlichem als vielmehr von faktisch gegebenen und grundsätzlich als „richtungsrichtig“ erkannten (Staats-)Verhältnissen auszugehen hat.

„Weil im Gange des wissenschaftlichen Begriffs der Staat als Resultat erscheint, indem er sich als *wahrhafter* Grund ergibt“, heißt es beim Übergang von der bürgerlichen Gesellschaft zum Staat in § 256 Grundlinien, „so hebt jene *Vermittlung* und jener Schein sich ebenso sehr zur *Unmittelbarkeit auf*.“

Nun ist dieses Grundprinzip des Willens aber keineswegs mit einem naturalistisch-eindimensionalen Willensverständnis zu verwechseln, wie es gerade auch in den zeitgenössischen Sozial- und Humanwissenschaften – insbesondere den *Life Sciences* – immer wieder proklamiert wird. Freilich geht es hier nicht darum, das eine gegen das andere auszuspielen, sondern das unterschiedliche Erkenntnisinteresse zu markieren. Hegels Willensverständnis ist immer schon mehrdimensional, topisch und begriffslogisch orientiert. Nichts anderes bedeutet hier spekulativ. Die Mehrdimensionalität soll vor allem die *Perspektivenvielfalt* (zwischen-) menschlichen Handelns und Urteilens erfassen. Insofern geht es im Willensbegriff – in der Selbstexplikation des Geistes – um eine Vermittlung von drei systemkonstitutiven und kulturimmanenten Bestimmungen: um die abstrakte Allgemeinheit, die Besonderheit und die Einzelheit als konkrete Sittlichkeit.¹⁴ Was uns zunächst als mystifizierende hegelsche Rede erscheinen mag, führt uns letztlich vor Augen, daß von Individuen, Subjektiven und Personen sinnvoll nur in relationalen Erfahrungs- und Deutungszusammenhängen gesprochen werden kann. Mit der abstrakten Allgemeinheit zielt Hegel auf das Phänomen des *individuellen Bewußtseins*, das sich in der erspersönlichen Referenz, in der „Freiheit der Leere“, manifestiert; und im religiösen oder politischen Fanatismus der Zertrümmerung aller bestehenden gesellschaftlichen Ordnung realisiert. Der sich selbst reflektierende Wille müsse deshalb notwendig als das Überschreiten des Pyrrhonistischen Denkens begriffen werden, § 5 Grundlinien. Hegel hebt hier das Freiheitsmoment individueller Reflexion hervor, um gleichzeitig dessen fatale Einseitigkeit zu kritisieren. Mit der Besonderheit kommt sodann zur Geltung, daß das individuelle Bewußtsein

¹⁴ Auf die äußerst komplexe und vor allem in der *Wissenschaft der Logik* (WdL) entwickelte Explikationstechnik, angefangen bei der Seinslogik, über die Wesenslogik bis hin zur Begriffslogik; darüber hinaus der Weg von der Logik des Begriffs über die Logik von Urteil und Schluß, von den Bestimmungen der Objektivität und des Lebens, bis hin zur Idee kann hier nicht in gebührender Weise eingegangen werden. Vgl. aber die Überlegungen bei Robert Brandom: „Selbstbewusstsein und Selbst-Konstitution“, in: Christoph Halbig et al. (Hg.): *Hegels Erbe*, Frankfurt a.M. 2004, 46–77; Klaus Düsing: *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, 2. Aufl., Bonn 1984; Klaus Vieweg: *Das Denken der Freiheit*, 57 ff.; zusammenfassend jetzt der Sammelband von Anton Friedrich Koch et al. (Hg.): *Hegel – 200 Jahre Wissenschaft der Logik*, Hamburg 2014.

als *Subjekt* seine Wahlfreiheit reflektiert. In der Entscheidungsfindung, den Willensakten, werden die Willensgehalte zu den je eigenen. Weshalb hier auch vom wirklichen Urheber, vom handelnden Akteur, gesprochen werden kann, auf welchen die Formen der rechtlichen und moralischen Zurechnung und Verantwortung Anwendung finden, § 6 Grundlinien. Die Rede vom gewissenhaften, ja exzentrischen Subjekt hat hier ihren Ort. Seine vollständige Bestimmung erhält der Wille jedoch erst durch den Zusammenschluß der beiden Dimensionen in der konkreten Sittlichkeit, wir würden heute sagen, in der sozial integrierten und *anerkannten Person*. In dieser Anerkennungsbeziehung geht es schließlich um die zur konkreten Allgemeinheit zurückgeführte Besonderheit, wie § 7 Grundlinien betont. Es ist nur diese eine selbstbestimmte Existenz, so Hegel, die von ihrer auch subjektiven und exzentrischen Besonderheit absieht und als Vernunftwesen – als Staats- und Gesellschaftsbürger – auftritt. Allgemeinheit, Besonderheit und reflektierte Vernünftigkeit stehen demnach in einem internen und funktionsadäquaten, d.h. in einem holistischen Verweisungszusammenhang.¹⁵

Auf die soziale Interaktionsstruktur gewendet: Insofern, als die Individuen im Wissen um ihren personalen Status, und mit Blick auf das „praktische Universum“, sich dafür entscheiden (können), solche Zwecke zu verfolgen, die als angemessene Gehalte gemeinschaftlichen Handelns und Urteilens darstellbar sind, insofern ist die Autonomie des Willens verwirklicht. An diesem Punkt verstehen wir nun auch die Aussage des bereits erwähnten § 29 Grundlinien besser. *Das Recht als das Dasein des freien Willens* konstituiert immer schon normative Ansprüche als subjektive Rechte des Individuums, gleichzeitig begründet es aber auch die Legitimität der objektiven Ordnung mit ihren expliziten und impliziten Regeln, Normen und Anerkennungsbeziehungen. Abstraktes Recht, Moralität und Sittlichkeit repräsentieren dieses System der (Selbst-)Differenzierung des Willens als Projekt wechselseitiger Freiheit. Aus der Perspektive der Gemeinschaft und der Civil Society geht es um die Etablierung von Konstitutionsbedingungen des Rechts mittels handlungsleitender Routinen. Für das einzelne Individuum ist entscheidend, daß die sozialen Strukturen und Orientierungen allgemein bekannt und auch anerkannt sind. Für die Individuen untereinander kommt es schließlich darauf an, daß sie sich gegenseitig als Personen und Subjekte und folglich als Träger von Rechten und Pflichten, behandeln. Dementsprechend formuliert § 36 der Grundlinien: „Die Persönlichkeit enthält überhaupt die Rechtsfähigkeit und macht den Begriff und die selbst abstrakte Grundlage des abstrakten und daher formellen Rechts aus. Das Rechtsgebot ist daher: sei eine Person und respektiere die anderen als Personen.“

¹⁵ Erläuternd hierzu § 7 Anm.: „Es kann hier noch bemerklich gemacht werden, daß wenn man so spricht: der Wille ist allgemein, der Wille bestimmt sich, man den Willen schon als vorausgesetztes Subject oder Substrat ausdrückt, aber er ist nicht ein Fertiges und Allgemeines vor seinem Bestimmen und vor dem Aufheben und der Idealität dieses Bestimmens, sondern er ist erst Wille als diese sich in sich vermittelnde Tätigkeit und Rückkehr in sich.“

Es ist nun gerade diese ebenso komplexe wie gestufte Kultur der wechselseitigen Inklusion epistemischer, ontologischer und normativer Standards, die sich im System der Institutionen repräsentiert: Sind letztere doch „die Grundsäulen der öffentlichen Freiheit, da in ihnen die besondere Freiheit realisiert und vernünftig, damit in ihnen selbst *an sich* die Vereinigung der Freiheit und Notwendigkeit vorhanden ist“.¹⁶ Freilich geht es hier um eine Deutung, die sich für Hegel allein auf die damals alternativlose Ordnungsmacht des frühmodernen Nationalstaates richten konnte. Wir kennen heute andere Entwicklungen, man denke etwa an die Europäisierung, die Pluralisierung oder Regionalisierung von Gemeinschaften. Aber bereits Hegels Staatsverständnis ist weniger statisch und substantialistisch als gemeinhin angenommen. Denn der Staat als Freiheitsgarant ist unmittelbar auf die Institutionen bezogen: „Diese Institutionen“, so Hegel mit Blick auf die Struktur moderner Gemeinwesen, „machen die *Verfassung*, d.h. die entwickelte und verwirklichte Vernünftigkeit, *im Besonderen* aus und sind darum die feste Basis des Staates...“.¹⁷ Institutionen sind also das zentrale Gestaltungselement jeder freiheitlichen Verfassung, der Nationalstaat eine epochenbedingte Ausprägung, was aber nicht heißen muß, daß sich Sittlichkeit nur in dieser Form verwirklichen kann.

3. Insofern sind Institutionen zum einen *Praxisformen*, zum anderen *Rechtsformen*, und zwar in dem für Hegel üblichen, umfassenden Bedeutungsgehalt von Recht.

a) Praxisformen sind sie deshalb, weil sie die Idee des Rechts, den reflektierten Willen, in der „äußerlichen Welt“ der Subjekte als verwirklicht behaupten. Institutionen als Praxisformen begründen auf diese Weise ein *internes Sollen*, eine interne normative Basis, die, aus Sicht einer verobjektivierten Verfassung, die in sozialen Interaktionskontexten geronnenen Gründe und stabilisierten, d.h. auf Dauer gestellten Verhaltenserwartungen artikuliert.¹⁸ Hinsichtlich der Subjekte kristallisiert sich in diesen Praxisformen die Autonomie des Willens zu einer politischen Gesinnung, dem heute viel beschworenen Bürgerstatus. Darauf werden wir noch zurückkommen. – Im Mittelpunkt steht dementsprechend „das zur Gewohnheit gewordene Wollen“, § 268 Grundlinien. Aber auch hier ist, ganz im Sinne hegelschen Willens- und Freiheitskonzepts, kein starres Ensemble sich gegenüberstehender Positionen angesprochen. Die Verhaltensanforderungen und -erwartungen, werden nur verständlich, wenn sie auf das individuelle Freiheitsstreben bezogen sind. Es ist deshalb für Hegel eine notwendige Einsicht der Moderne, daß „die Vernunft

¹⁶ G.W.F. Hegel: § 265 *Grundlinien*.

¹⁷ Ebenda. – Axel Honneth hat in einer seiner jüngsten Publikation (*Leiden an Unbestimmtheit*) gleichfalls versucht, Hegels Rechtsphilosophie in Form einer Institutionentheorie zu reformulieren. Wir können uns vorliegend nicht vertieft mit diesem Ansatz auseinandersetzen, haben das aber an anderer Stelle unternommen, vgl. Verf. („The Institutional Turn in Hegel’s Philosophy of Right“, 80 et seqq.).

¹⁸ Dazu Sebastian Rödl: „Interne Normen“ in: G. Schönrich (Hg.): *Institutionen und Regelfolgen*, Dresden 2002, 177 ff.; darüber hinaus Christoph Menke: „Autonomie und Befreiung“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58 (2008), 675 ff.

dem Menschen im Recht entgegenkommen muss“;¹⁹ er also in den Praktiken und Rechtsbeziehungen die Erfahrung machen kann, „in der Objektivität zugleich bei sich“ selbst zu bleiben, § 28 Grundlinien.²⁰ Ebenso klar ist für Hegel aber auch, daß die handelnden Akteure nicht (nur) als desengagierte oder desinteressierte Subjekte vorgestellt werden können. Von einem Staat, einer sinnstiftenden Gemeinschaft oder einer wie auch immer vorgestellten Zivilgesellschaft könnte dann keine Rede sein. Vielmehr geht mit dem bereits erwähnten Gesinnungs- und Praxismodell ein Verständnis reflektierten Bewußtseins einher. Hegels Begriff dafür ist der der Rechtschaffenheit.

„Das Sittliche“, so heißt es in § 150 Grundlinien, „insofern es sich an dem individuellen durch die Natur bestimmten Charakter als solchen reflektiert, ist die *Tugend*, die insofern sie nichts zeigt als die einfache Angemessenheit des Individuums an die Pflichten der Verhältnisse, denen es angehört, *Rechtschaffenheit* ist.“

Das ist der Punkt, an dem sich beide Perspektiven zusammenschließen lassen. Der Einzelne kennt nicht nur die individuelle Zustimmung, sondern identifiziert sich – nicht selten performativ – mit der sozialen Welt. Und indem er sich mit ihr identifiziert, bestätigt er die Legitimation der „sittlichen Mächte“. Damit jedoch, so Hegel, sind sie „dem Subjekte nichts *Fremdes*, sondern es gibt das *Zeugnis des Geistes* von ihnen als von seinem eigenen Wesen, in welchem es sein *Selbstgefühl* hat [...], – ein Verhältnis, das unmittelbar noch identischer als selbst *Glaube* und *Zutrauen* ist“. Hier wird deutlich: Institutionen als Praxisformen verstanden sind Kulturen der Sinnstiftung, der Kommunikation über Sinn, die die je zeitvarianten und epochebestimmenden Standards gemeinschaftlicher Vernünftigkeit und Gerechtigkeit sichtbar und lebbar machen.²¹

b) Als Rechtsformen stellen Institutionen – in der auch heute üblichen Semantik – Einrichtungen des Sozialen dar, die, je nach Ziel und Zweck, unterschiedliche Ausgestaltungs- und Organisationsgrade aufweisen können. Hegel argumentiert hier eher „großflächig“ und typisierend, indem er auf die Gesetze, die Familie, die bürgerliche Gesellschaft – einschließlich der Rechtspflege – oder die Verfassung des „inneren“, verwaltenden Staates verweist. Er reagiert damit auf den umfassenden Ordnungs- und Gestaltungsanspruch frühmoderner Gemeinwesen, innerhalb dessen sich gestufte, d.h. horizontal oder vertikal ausgerichtete Freiheitsspielräume entfalten können. Hieraus leitet sich das ab, was wir heute als positive und negative

¹⁹ Karl Heinz Ilting: *Vorlesung zur Rechtsphilosophie 1818–1831*, Kommentar in 4 Bänden, Bd. 3, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974, S. 96.

²⁰ Vollständig heißt es dort: „Die Tätigkeit des Willens, den Widerspruch der Subjektivität und Objektivität aufzuheben und seine Zwecke aus jener Bestimmung in diese zu übersetzen und in der Objektivität zugleich bei sich zu bleiben, ist außer der formalen Weise des Bewusstseins (§ 8), worin die Objektivität nur als unmittelbare Wirklichkeit ist, die wesentliche Entwicklung des substantiellen Inhalts der Idee (§21)...“

²¹ Terry Pinkard: „Innen, Außen und Lebensformen“, in: Christoph Halbig et al. (Hg.): *Hegels Erbe*, Frankfurt a.M. 2004, 254 ff.

Freiheit, als Teilhabe- und Abwehrrechte des Einzelnen bezeichnen.²² Im Hegelschen Rechtsbegriff bleibt auf diese Weise der Praxisformgedanke zentral. Gleichzeitig läßt sich aber nicht übersehen, daß Hegel mit der Rechtsform der Institutionen auch die *Status- und Freiheitsgewährleistungsfunktion* des positiv formellen Rechts hervorheben will. Ein Gedanke, der auch in den soziologischen Theorien Maurice Hauriou, Arnold Gehlens oder Niklas Luhmanns große Bedeutung erlangen wird.²³ Die Rollen, die die Akteure als Bourgeois und Citoyen, als Familienmitglieder, Kooperationspartner, als staatliche Amtsträger usw. einnehmen, behaupten jetzt nicht nur wechselseitige, moralische, sondern auch *juridisch verallgemeinerbare* Ansprüche. Insofern wird hier die Möglichkeit geschaffen, Rechte und Pflichten der Personen öffentlich prozeduralisieren und auch zwangsweise, das heißt notfalls gegen den (subjektiven) Willen der Betroffenen, durchsetzen zu können.

Die staatliche Gerichtsbarkeit und insbesondere die damit einhergehende Strafsanktion, etwa wegen eines Diebstahls oder Mordes, ist dafür das beste Beispiel. Hegel sieht das hier zum Vorschein kommende Problem der unmittelbaren und latenten Verknüpfung von Recht und Gewalt durchaus. Er spricht in diesem Zusammenhang explizit von Zwang bzw. Gegenzwang. Eine Entdramatisierung dieser Verknüpfung ist für ihn aber insofern möglich, als man die Strafpraxis von Staat und Gesellschaft selbst als ein *Verfahren* und institutionelles Arrangement begreift. Auch dann bleibt zumindest der Straftat unbestritten eine Zumutung für den Rechtsunterworfenen. Allerdings kann Hegel den Straftäter an sein Wissen und seine Mitverantwortung innerhalb und für das Gemeinwesen erinnern – ihn als Vernünftigen ehren (§ 99 Grundlinien) –; weshalb diese Mitverantwortung auch den *Respekt* gegenüber den rechtsgewährleistenden Institutionen ermöglicht, ja ihn sogar verlangt. Auf einem anderen Blatt steht hingegen, ob und in welcher Form ein zeit- und gesellschaftsbedingter Strafkodex diese normativen Forderungen realisiert.²⁴

²² Dazu bereits Isaiah Berlin: „Zwei Freiheitsbegriffe“, in: ders., *Freiheit. Vier Versuche*, Frankfurt a.M. 1995, 197 ff.

²³ Vgl. Maurice Hauriou: *Die Theorie der Institutionen*, Berlin 1965; Arnold Gehlen: *Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung*, in: ders., *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, GA Bd. 4, Frankfurt a.M. 1983, 366–382 und Niklas Luhmann: *Grundrechte als Institution*, 4. Aufl. Berlin 1999. – Wir können hier nicht vertiefend auf die Prämissen der soziologischen, anthropologischen und ökonomischen Institutionentheorien eingehen; zur Begriffs- und Ideengeschichte vgl. aber Helmut Dubiel: „Institution“, in: J. Ritter/K. Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, Basel 1976, 418–424. Hier muß der Hinweis genügen, daß sich die genannten Positionen – mehr oder weniger – auf die Funktion einer äußerlich-formellen Stabilisierung individueller Aushandlungsprozesse beschränken; ein Verständnis, das bis heute vorherrschend geblieben ist. Eine differenzierende Analyse findet sich bei Gerhard Göhler et al. (Hg.): *Politische Institutionen*, Opladen 1990 und zuletzt bei John Searle: „What ist an Institution?“, 1–22.

²⁴ Verwiesen sei hier nur auf die §§ 90 ff., 209 ff., 218 *Grundlinien*; dazu Kurt Seelmann: *Anerkennungsverlust und Selbstsubsumtion*, Freiburg i.Br. 1996, 11 ff.; Klaus Vieweg: *Das Denken der Freiheit*, 136 ff. und Verf., „Fichtes Recht und Hegels Staat“, in: *Hegel-Studien* 45 (2010), 51 ff.; zur aktuellen Debatte Günther Jakobs: *Norm, Person, Gesellschaft*,

Erkennbar wird nun auch die *integrative* Funktion institutionellen Denkens: Denn Praxis- und Rechtsformen mobilisieren zuallererst die autonomiekonstitutive und zugleich ordnungserhaltende Aufgabe jedes Gemeinwesens. Als Gestaltungselemente oder Gestaltungsagenturen freiheitlicher Verfassungen bestimmen und begrenzen sie nicht nur das individuelle Rollenrepertoire, sondern verwirklichen auch den gemeinschaftlichen Handlungsrahmen. Der Einzelne wird damit immer schon – und notwendig – als Teil einer Werte-Kultur vorgestellt, ohne daß die subjektive, ja sogar exzentrische Selbstverwirklichung grundsätzlich in Frage gestellt würde.

III. Hegel und die „demokratische Moderne“

1. Reformuliert man Hegels Freiheitsphilosophie in der Semantik moderner Staats- und Gerechtigkeitstheorien, so kann man auch von einer Anerkennungs- und einer Stabilisierungsfunktion institutioneller Arrangements sprechen. In der Anerkennungsfunktion kristallisiert das, was wir als individuelles oder kollektives Selbstbewußtsein, als *Identitätsgarantien* und personale Rechtsstatus bezeichnen können. Die Stabilisierungsfunktion umfaßt dagegen die *gewaltenbalancierende Infrastruktur* und juristisch-politische Absicherung normativer Orientierungen. Zeitgenössische Gemeinwesen knüpfen daran an, soweit sie in ihren Verfassungen zwischen einem subjekt- und einem staatsrechtlichen Teil differenzieren. Die Rede ist dann von Grund- und Menschenrechten auf der einen, und von Organisationsrechten auf der anderen Seite.²⁵ In der Regel verbinden moderne Verfassungen diese Gewährleistungskultur mit dem Legitimationserfordernis *demokratischer Willensbildung*.

Wir wissen, daß Hegel den Ideen demokratischer Willensbildung skeptisch bis ablehnend gegenüber stand. Das Prinzip der Demokratie sei, so Hegels Diktum, eine politische Erscheinung „ohne alle vernünftige Form“, ein Zeugnis von „Zufälligkeit und Willkür“, das durch Zählen und Summieren ein „unbestimmtes Abstraktum“ hervorbringt.²⁶ Das klingt in heutigen Ohren sehr scharf, kompromißlos und wenig realistisch. Und dementsprechend ist Hegel immer wieder als Paradebeispiel eines konservativen Antidemokraten angeführt worden, für den eine „demokratische Moderne“ keine Verwendung habe. Indes, Hegel hatte nicht das Repräsentationsmodell zeitgenössischer Gemeinwesen, sondern die Polisde-

3. Aufl., Berlin 2008; Michael Pawlik: *Das Unrecht des Bürgers*, Tübingen 2012, 61 ff.; Wolfgang Schild: „Strafbegriff und Grundgesetz“, in: Albin Eser et al. (Hg.): *Festschrift für Theodor Lenckner*, München 1998, 287 ff.; Stephan Stübinger: *Das „idealisierte“ Strafrecht*, Frankfurt a.M. 2007 sowie Verf.: *Die Ordnung des Strafrechts* (erscheint in Kürze).

²⁵ Für die bundesdeutsche Verfassung siehe die Artikel 1 – 19 und die Artikel 20 ff. GG; zum Ganzen vgl. auch Helmut Goerlich, Grundrechte als Verfahrensgarantien, Baden-Baden 1981.

²⁶ In der Reihenfolge der Zitation: § 308 *Grundlinien, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Bd. 12, Theorie Werkausgabe (TWA), herausgegeben von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a.M. 1970/1986, 532 sowie § 279 *Grundlinien*.

mokratie Athens, die Rousseausche Idee einer *volonté générale*, vor allem aber die *Grande Terreur* der Jakobiner vor Augen, d.h. verschiedene Formen nicht oder schwach repräsentativer Ordnungen.²⁷ In der Sache, das wird bei der Kritik häufig übersehen, ging es ihm um die noch heute schwierige Frage, in welcher Form sich der Allgemeinwille rechtlich artikulieren und politisch wirksam werden soll. Hegel greift mit seinem Modell des inneren Staates – der politischen Gewaltengliederung – bekanntermaßen auf eine ständische Rationalisierungs- und „Filterfunktion“ zurück. Neben der monarchischen und Regierungsgewalt (§§ 275, 287 Grundlinien), einschließlich der hier verorteten judikativen und polizeilichen Kompetenzen, kommt der gesetzgebenden Gewalt (§ 298 Grundlinien) zentrale Bedeutung bei der Verwirklichung einer freiheitlichen und individuell sinnstiftenden Verfassung zu.

„In der gesetzgebenden Gewalt als Totalität“, so Hegel in § 300 der Grundlinien, „sind zunächst die zwei andern Momente wirksam, das monarchische als dem die höchste Entscheidung zukommt, – die Regierungsgewalt als das, mit der konkreten Kenntnis und Übersicht des Ganzen in seinen vielfachen Seiten und den darin festgewordenen wirklichen Grundsätzen, so wie mit der Kenntnis der Bedürfnisse der Staatsgewalt insbesondere, beratende Moment, – endlich das ständische Element.“

Das ständische Element setzt sich aus den Ständen selbst und den Abgeordneten zusammen. Die Stände nehmen für Hegel die eigentliche repräsentative Aufgabe wahr (§§ 302, 303 Grundlinien). Stände sind für Hegel zumindest auch Formen öffentlicher, *zivilgesellschaftlicher* Zusammenschlüsse, d.h. hoheitlich gehegte Korporationen, wie Schulen, Universitäten oder Glaubensgemeinschaften, aber auch sonstige bürgerliche Vereine und (Berufs-)Genossenschaften –, die einerseits durch die Willensbildung und Willensbündelung, andererseits durch die Partizipationsmöglichkeiten innerhalb des Staates eine *politische* Bedeutung erhalten. Mit ihr einher geht die Ernennung und Abordnung einzelner Vertreter (308 Grundlinien); wir würden sie heute als Parlamentarier bezeichnen. Politische Vertreter sind sie für Hegel insoweit, als sie die in den zivilgesellschaftlichen Zusammenschlüssen „gefilterten“ Interessen als allgemeine oder verallgemeinerte zur Geltung bringen. Ständische Repräsentation in diesem Sinne ermöglicht daher schon vom Ausgangspunkt her eine gewisse Offenheit und Dynamik politischer Teilhabe. In § 554 der Enzyklopädie heißt es dazu:

„Die *ständische* Behörde betrifft eine Teilnahme aller solcher, welche der bürgerlichen Gesellschaft überhaupt angehören und insofern Privatpersonen sind, an der Regierungsgewalt, und zwar an der Gesetzgebung, nämlich an dem *Allgemeinen* der Interessen, welche nicht das Auftreten und Handeln des Staats als Individuums betreffen (wie Krieg und Frieden) und daher nicht ausschließlich der Natur der fürstlichen Gewalt angehören. Vermöge dieser Teilnahme kann die subjektive Freiheit und Einbildung und deren allgemeine Meinung sich in einer existierenden Wirksamkeit zeigen und die Befriedigung, etwas zu gelten, genießen.“

²⁷ Zu Hegels Auseinandersetzung mit dem vormodernen Verständnis demokratischer Willensbildung vgl. etwa § 273 *Grundlinien*. Eine hellsichtige Analyse der zum Scheitern verurteilten Politik des Jakobinismus findet sich in seiner Schrift: *Über die englische Reformbill*, GW Bd. 16, herausgegeben von Friedrich Hogemann, Hamburg 2001, 392 f.

Hegel verfolgt mit diesem Modell eine Doppelstrategie: Zum einen werden die Praktiken institutionalisierter Anerkennung und die Kultur der verfassungsrechtlichen Staatsorganisation ineinander verschränkt und so ein Gleichklang von Vertrauensbildungs- und Autorisierungsprozessen erreicht. Dieser Gleichklang von Vertrauens- und Autorisierungsprozessen ist allerdings kein staatlicher Selbstzweck oder nur eine Form der Machtsicherung monarchischer Strukturen, wie gelegentlich behauptet wird. Denn für Hegel geht es zum anderen darum, die Verwirklichung der Freiheit – des Daseins des freien Willens – vor dem Zugriff allein partikularer (Gruppen-)Interessen zu schützen. Die *Macht* partikularer Interessen stellt ohne Zweifel eine zentrale Gefahr für jedes, auch das moderne Gemeinwesen dar. Indem Hegel den Einzelnen auf die institutionelle Architektur von bürgerlicher Gesellschaft und Staat verweist und politische Teilhabe mit einem exklusiven Wahlrecht verknüpft, glaubt er gleichzeitig die notwendige Stabilität der sozialen und ökonomischen Organisation garantieren zu können. Moderne Demokratietheorien halten ein solches Verständnis je nach Sichtweise für elitär oder für illegitim.²⁸

Exkurs zum Wandel des Demokratieverständnisses

Die Kritik an Hegels Demokratieverständnis trägt nicht selten anachronistische Züge und ist in erster Linie einem Abgrenzungs- und expressives Legitimationsbedürfnis gegenwärtiger Ordnungs- und Gesellschaftskonzepte geschuldet.²⁹ Hegel sieht das Problem, das klassische „unmittelbare“ Demokratiekonzepte für die politische und soziale Organisation des sich in allen Lebensbereichen immer weiter ausdifferenzierenden Gemeinwesens mit sich bringen. Die Frage, wie repräsentiert, wie politische Teilhabe und individuelles Auskommen organisiert werden soll, stellt sich immer dringlicher. Ausschlaggebend für die Kontroverse um einen angemessenen Demokratiebegriff ist aber vor allem die Wandlung des Begriffs von einem analytisch-deskriptiven zu einem *normativen*, die bereits zu Hegels Zeiten einsetzt.³⁰ Demokratie soll jetzt auch den richtigen und politisch angemessenen Umgang mit den sozialen Ressourcen des Gemeinwesens ermöglichen.

Was das genau heißen soll, läßt sich aber in den gesellschaftlichen Transformationsprozessen am Beginn den 19. Jahrhunderts nur schwer bestimmen. Einerseits muß man der Neuformierung des Politischen, aber auch dem Teilhabegedanken gerecht werden. Andererseits muß der „Einbruch“ des bürgerlichen und ökonomischen Elements in die Sphäre des Politischen, d.h. die Entstehung eines entpolitisierten Raums im Rahmen des Legitimationsmodells, Berücksichtigung finden.

²⁸ Statt vieler Karl R. Popper: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, 100 ff.

²⁹ Vgl. zu diesem Problemfeld Jean Francois Kervégan: „Jenseits der Demokratie“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 56 (2008), 223 ff. Zur Auseinandersetzung mit Hegels Demokratie- und Verfassungsverständnis vgl. nur Otto Pöggeler/Hans Ch. Lucas (Hg.): *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986; darüber hinaus Klaus Vieweg: *Das Denken der Freiheit*, 434 ff.

³⁰ Nochmals Jean Francois Kervégan: „Jenseits der Demokratie“, 223, 228 ff.

Die Frage nach der „effektiven Organisation“ des Allgemeinwillens, die diese Entwicklung abbildet, hat genau hier ihren Grund. Hegel hat in seiner Zeit, bis auf die Vereinigten Staaten und die Schweiz, wenig „Anschauungsmaterial“.³¹ Beide Legitimitätsmodelle hält er wegen des damit verbundenen Wahl- und Staatsorganisationsrechts für wenig überzeugend; was allerdings nicht nur einige seiner Schüler anders sehen, man denke nur an Gans, Michelet oder Tocqueville.

Wir könnten also Hegels Plädoyer für die konstitutionelle Monarchie³² und die Ablehnung des allgemeinen Wahlrechts als Konservatismus in Reinform abtun und damit auch seine Idee einer gerechten Ordnung für erledigt erklären. Allerdings weist uns Hegels Gespür für die unabdingbare Ausmittlung sozialer, politischer und ökonomischer Interessen auf ein Problem hin, daß auch gegenwärtige Legitimations- und Souveränitätskonzepte haben: Jeder Einzelne soll, so Hegel, durch die Ausübung seines Wahlrechts am politischen Leben teilnehmen, doch zugleich wird das Volk – die Gesamtheit der Bürger – durch Repräsentanten vertreten, wie in einem fremden Land. Ebenso fragwürdig ist für Hegel, wie aus einer Ansammlung partikularer Willen, aus einer heterogenen Gruppe, allein durch ein individuelles Wahlrecht ein vernünftiger Wille hervorgehen soll; außer man setze die Idee des *populus* und die Vorstellung einer *multitudo*, Identität und Differenz, unzulässigerweise gleich.³³

Es ist nicht zu übersehen, wie Hegel an einem starken, staatlichen Souveränitätsbegriff festhalten will, der sich aber durch die liberalen und individualistischen Tendenzen des frühen 19. Jahrhunderts in einen dynamisch gesellschaftlichen zu wandeln beginnt.³⁴ Benjamin Constant erkennt diesen Wandel frühzeitig, wenn er schreibt, daß die Souveränität „nur in einem begrenzten und relativen Sinne [beste-

³¹ Zu (Nord-)Amerika heißt es in den Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte: „Was nun das Politische in Nordamerika betrifft, so ist der allgemeine Zweck noch nicht als etwas Festes für sich gesetzt, und das Bedürfnis eines festen Zusammenhaltens ist noch nicht vorhanden, denn ein wirklicher Staat und eine wirkliche Staatsregierung entstehen nur, wenn bereits ein Unterschied der Stände da ist, wenn Reichtum und Armut sehr groß werden und ein solches Verhältnis eintritt, daß eine große Menge ihre Bedürfnisse nicht mehr auf eine Weise, wie sie es gewohnt ist, befriedigen kann.“ Gleichwohl, so Hegel, ist Amerika „das Land der Zukunft, in welchem sich in vor uns liegenden Zeiten, etwa im Streite von Nord- und Südamerika die weltgeschichtliche Wichtigkeit offenbaren soll; es ist ein Land der Sehnsucht für alle die, welche die historische Rüstkammer des alten Europa langweilt“. G.W.F. Hegel: TWA Bd. 12, S. 113 f. – Allerdings kommen detaillierte Kenntnisse über die politische Struktur dieses Landes erst mit Alexis de Tocquevilles „Über die Demokratie in Amerika“ von 1835/1840, also nach Hegels Tod, nach Europa.

³² „Die konstitutionelle Monarchie ist“, so Hegels Bekenntnis, „die wahrhafte Monarchie“, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften von 1830*, GW Bd. 20, herausgegeben von Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas, Hamburg 1992, § 544.

³³ G.W.F. Hegel, *Über die englische Reformbill*, 383; darüber hinaus §§ 278, 279, 301 *Grundlinien*, außerdem Jean Francois Kervégan: „Jenseits der Demokratie“, 240.

³⁴ Zur Bedeutung des Individualitätsparadigmas für das Gesellschaftsprojekt der Moderne und dessen theoretische Verarbeitung vgl. nur Vincent Descombes: *Das Rätsel der*

he]. Da, wo private Unabhängigkeit und Eigenexistenz beginnt, hört die Zuständigkeit dieser Souveränität auf“.³⁵ Nun hatte Hegel noch keinen Begriff von modernen politischen Parteien als demokratische Repräsentations- und Legitimationsorgane. Ihre eigentliche Zeit beginnt erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, also nach Hegels Tod. Hegel selbst hat noch die Kämpfe miterlebt, die F(r)aktionen in der jungen französischen Nationalversammlung ausgefochten haben, mit den allseits bekannten blutigen Folgen. Aber auch wenn zeitgenössische Gemeinwesen auf diese und andere „Willensgestalter“ oder „Willensverstärker“ zurückgreifen können, so ist es doch alles andere als trivial, die Vermittlung des souveränen Volkswillens in den verschiedenen Staats- oder politischen Gewalten, den entsprechenden Handlungs- und Verwaltungsakten zu denken und „ordnungsgemäß“ zu verorten. Der Streit darum, ob wir es heute eher mit Parlaments-, Parteien- oder Fraktionsdemokratien zu tun haben und wie sich diese verfassungspolitischen Entwicklungen aus der Sicht des (Wahl-)Bürgers legitimieren lassen, zeigt uns die Aktualität des Problems.

2. Rekapitulieren wir das bisher Gesagte. Hegels Idee eines rechtlichen Gemeinwesens – des Staates – beruht auf der Annahme, *daß wir Freiheit als institutionell verwirklichte* verstehen müssen. Institutionen sind für Hegel keine subjektgelösten und ideologisch hochgerüstete Organisationsformen. Institutionen bezeichnen vielmehr ein dynamisches Netzwerk von autonomiebegründenden Praxisformen (z.B. die Familie), allgemein anerkannten Werthaltungen (der Moral, der Religion) und juristisch abgesicherten Verfahren. Hegel will so offensichtlich die Spannung zwischen dem einzelnen Subjekt und der die partikulare Sicht übersteigenden Freiheitsordnung zum Ausgleich bringen. Rekonstruiert wird dieses Ordnungsmodell mittels der eingangs skizzierten Willens- und Wirklichkeitsanalyse. Sie bildet – wie gesehen – auch die Grundlage für Hegels Konzeption der politischen Verfassung und des Systems der (ständisch ausgemittelten) Gewaltengliederung.

Wir müssen Hegels konkrete und zeitgebundene Konzeption der Verfassungsorganisation nicht in allen Einzelheiten verteidigen, um dennoch den normativen Kern seines Anliegens unterstützen zu können: Ähnlich wie moderne Ordnungsvorstellungen zielt es auf einen verlässlichen Rahmen rechtsstaatlicher Gewährleistungen, der – soweit möglich – von diversen Pathologien, reinen Machtkalkülen und politischen Repressionen freigehalten werden (soll) und folglich als Ausdruck einer verlässlichen und transparenten Willkürbeschränkung zu nehmen.³⁶

Identität, Frankfurt a. M. 2013, 81 ff. und Luis Dumont: *Individualismus. Zur Ideologie der Moderne*, Frankfurt a.M. 1991, 33 ff.

³⁵ Benjamin Constant: *Grundprinzipien der Politik*, die auf alle repräsentativen Regierungssysteme und insbesondere auf die gegenwärtige Verfassung Frankreichs angewandt werden könne, in: ders. *Werke*, Bd. 4, *Politische Schriften*, Berlin 1972, S. 20.

³⁶ Zur Problematik der Pathologien vgl. Axel Honneth: *Das Recht der Freiheit*, 49 ff. und Rahel Jaeggi: „Was ist eine (gute) Institution?“, 529 ff.; darüber hinaus Hartmut Rosa/Robin Celigates: *Beschleunigung und Entfremdung*, 2013.

Der häufig stereotype Verweis auf die Alternativlosigkeit *demokratisch* organisierter Gemeinwesen darf deshalb nicht die Tatsache überspielen, daß es sich hierbei zunächst „nur“ um bestimmte, staatsorganisatorische Formen der Herrschaftsbegründung, des Herrschaftswechsels und der Machtbegrenzung handelt.³⁷ Die Idee eines integrativen Institutionalismus, wie wir sie Hegels Rechtsphilosophie entnommen haben, macht aber darauf aufmerksam, daß sich die Verfassung moderner Gemeinwesen nicht in diesem demokratischen Element erschöpft. Vielmehr löst erst die institutionelle Perspektive das Freiheitsversprechen der Moderne tatsächlich ein; ein Effekt, den man dann auch als Hegels *Republikanismus* bezeichnen kann. Das republikanische Element, dessen Bedeutung für die Moderne bereits Kant gesehen hat,³⁸ lenkt insofern den Blick vom Ob und Wie der Herrschaftslegitimation auf die *konkrete* Ausgestaltung – die Kontextualisierung – personaler Status- und Freiheitsgarantien, das heißt auf den Herrschaftszweck. Sichtbar wird das unter anderem an der Umsetzung von Gleichheit und (anerkenntbarer) Ungleichheit im Rechtsstaat.

„Daß aber diese Gleichheit vorhanden, daß es der *Mensch* ist – und nicht wie in Griechenland, Rom usf. nur *einige* Menschen –, welcher als Person anerkannt ist und gesetzlich gilt, dies ist so wenig von *Natur*, daß es vielmehr nur Produkt und Resultat von dem Bewußtsein des tiefsten Prinzips des Geistes und von der Allgemeinheit und Ausbildung dieses Bewußtseins ist.“³⁹

Davon ausgehend haben wir die Anerkennungs- und Stabilisierungsfunktion institutionellen Handelns unter den gegenwärtigen Bedingungen individueller Subsistenzsicherung, marktwirtschaftlich-kapitalistischer Interessen und sozialer Kooperation Formen reziproker Selbstbestimmung zu denken, eine Funktion, die überhaupt erst die Grundlage für die (real-) politische Sensibilität der gesellschaftlichen Akteure und die Rationalität demokratischer Herrschaftsorganisation abgibt. Die Freiheit des Einzelnen hängt also von komplexen Strukturen der Arbeits- und Güterverteilung, der Sicherung von Eigentums- und Produktionsvoraussetzungen, aber auch von der politisch gewollten Abschöpfung des Warenumschlags in Form des Mehrwerts ab, wie Marx in seiner Analyse des Frühkapitalismus sehr deutlich gezeigt hat. Diese Abhängigkeit individueller Autonomie steht aber (auch) heute in einer unaufhebbaren Spannung zu den „Angeboten“ politischer Mitbestimmung, daran geknüpfter Mehrheitsentscheidungen und den Wirkungen des dominierenden Repräsentationsmodells – nämlich einer prozedural nur vermittelten Entscheidung, die Parlamentarier unter Bezug auf den Ge-

³⁷ Sie dazu etwa Beiträge in: Giorgio Agamben (Hg.): *Demokratie?*, Frankfurt a. M. 2012 und die Analysen bei Miguel Abensour: *Demokratie gegen Staat*, Frankfurt a. M. 2012; Roberto Esposito: *Communitas*, 2004 sowie Jacques Rancière: *Das Unvernehmen*, Frankfurt a. M. 2002. Einen guten Überblick über die politikwissenschaftliche „Demokratiendebatte“ findet sich bei Oliver Lembcke et al. (Hg.): *Zeitgenössische Demokratietheorien*, Bd. 1, Wiesbaden 2011.

³⁸ Immanuel Kant: *Zum Ewigen Frieden*, AA VIII, Berlin 1900/1968, S. 341 ff.

³⁹ G.W.F. Hegel: *Enzyklopädie* § 539.

meinwillen oder auch das Gemeinwohl „für alle fällen“. Ein solches Bündel von ineinanderlaufenden kontroversen Interessen stellt für demokratische Gemeinwesen eine erhebliche Herausforderung dar. Ist es doch gerade ein Kennzeichen der Moderne seit der Französischen Revolution, ökonomische und politische Machtbereiche getrennt und damit dem Einfluß nicht kontrollierter (Erb- und Finanz-) Aristokratien entzogen zu haben. Eine informierte Demokratie- und Gerechtigkeitstheorie wird die hier neu aufbrechenden Konfliktlinien reflektieren und zeigen müssen, wie der einmal erreichte Standard des Grund- und Menschenrechtsschutzes behauptet (und ausgebaut) werden kann.

Hegels Idee des integrativen Institutionalismus offenbart aber zugleich das fundamentale Problem zeitgenössischer Demokratie- und Gerechtigkeitsvorstellungen. Im Gegensatz zu Hegels Freiheitsauffassung wird hier vor allem die Dominanz des individualistischen Prinzips augenscheinlich, das schließlich, wie etwa bei John Rawls, Martha Nussbaum oder Quentin Skinner und Philip Pettit, in der Kopplung von personaler Handlungsmacht und repräsentativer Demokratie seinen angemessene theoretischen wie praktischen Ausdruck finden soll.⁴⁰ Gedacht wird das individualistische Prinzip – ganz in der Tradition Lockes, Mills oder Humboldts – als (normatives) Korrektiv, als Begrenzung der politischen Sphäre.⁴¹ Die „demokratische Moderne“ scheint sich damit weitgehend auf das Konzept einer *negativ-inklusive Freiheit* zu konzentrieren.⁴²

Insofern kommt es darauf an, dem Einzelnen zuallererst einen Bereich jenseits des Staates, jenseits hoheitlicher Gewalt zu sichern. Gleichzeitig sei jedoch darauf zu achten, daß „alle politischen Entscheidungen ihre letzte Rechtfertigung in der Zustimmung, den manifesten Interessen oder den individuell oder generell vermutbaren Belangen des von der jeweiligen Entscheidung betroffenen Individuums

⁴⁰ Auf Differenzen zwischen den verschiedenen Konzeptionen des politischen Republikanismus kann vorliegend nicht näher eingegangen werden, dazu aber Robin Celicatas: „Republikanismus zwischen Politik und Recht“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 64 (2010), 1 ff. Vgl. also John Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M. 1975; ders. *Politischer Liberalismus*, Frankfurt a. M. 1996; Martha Nussbaum: *Grenzen der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M. 2011; Philip Pettit: *Republicanism. A theory of freedom and government*, Oxford 1997 und Quentin Skinner: „The third Concept of Liberty“, in: *Proceedings of the British Academy* 117 (2002), 237–268; in diese Reihe gehören auch die Analysen von Amartya Sen: *Die Idee der Gerechtigkeit*, München 2010 und Onora O’Neill: *Tugend und Gerechtigkeit*, Berlin 1996.

⁴¹ Zum ganzen Dietmar v. Pfordten: *Rechtsethik*, 2. Aufl., München 2012, 317 ff. Kritisch zu den liberalistischen (Vertrags-)Theorien Charles Taylor: *Negative Freiheit?*, Frankfurt a. M. 1988. Zur Kontroverse zwischen kommunitaristischen liberalistischen Gerechtigkeitsmodellen vgl. bereits Micha Brumlik/Hauke Brunkhorst (Hg.): *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M. 1993.

⁴² Eine vermittelnde Konzeption hat Jürgen Habermas mit seiner Diskurstheorie des Rechts eingeschlagen, vgl. *Faktizität und Geltung*, Frankfurt a.M. 1992; davon abweichend in Richtung einer Hegelianisch interpretierten Rechts- und Demokratietheorie jetzt Axel Honneth: *Das Recht der Freiheit*.

[finden], d. h. – wenn man Tiere außer Betracht läßt – der betroffenen Menschen.“⁴³ Der Legitimationsstrang verläuft demgemäß vom Individuum, über die Zivilgesellschaft zur politischen Herrschaftsorganisation. Nur bleibt so völlig unklar, wie ein Politisches und d.h. Allgemeines gedacht werden kann, das per se von den partikularen Interessen des Einzelnen *abhängig* ist (wir sehen hier also eine nicht aufhebbare Spannung zwischen der Begründung von Rechten und Pflichten des Einzelnen). In dieses Bild paßt es, daß die normativen Bindungskräfte der institutionellen Kultur immer erst im Nachgang zu den bereits vorausgesetzten Autonomiekonzepte des Einzelnen zur Geltung kommen, also methodisch in einem *sekundären* Ableitungszusammenhang stehen sollen. Denn die Konsequenz ist dann, daß die sozialen Ermöglichungsbedingungen, die doch die Freiheitsspielräume der Akteure wesentlich bestimmen und strukturieren, selbst gar nicht zu diesem „Freiheitsspiel“ gehören (Honneth).⁴⁴ Eine solche Marginalisierung der sozialen Ermöglichungsbedingungen zu verhindern, dürfte aber gerade ein wesentlicher Grund für Hegels *transzendentalen Republikanismus* gewesen sein.

IV. Die sittliche als die gerechte Ordnung

Hegels Vorschlag läuft also darauf hinaus, das vernünftige, jedenfalls aber rationale Potential der je zeitbedingten institutionellen Verfassung zu rekonstruieren; nicht aber jede faktisch bestehende Macht- und Herrschaftskonstellation zu rechtfertigen. Institutionen sind, so Hegels Überzeugung, notwendig mit einer Geschichte ihrer Anerkennung verbunden, die, durch verschiedene Epochen hindurch, Autonomie- und Freiheitsstandards in sich reflektiert und sich immer wieder den Interessen der Akteure angepaßt haben. Insofern ist die sittliche Ordnung auch die gerechte Ordnung. Gerechtigkeit wird damit nicht abstrakt (apriorisch) bestimmt, sondern in einer dynamischen Anerkennungskultur verortet.⁴⁵

„Der Staat“, so formuliert es § 539 Enzyklopädie, „ist als lebendiger Geist schlechthin nur als ein organisiertes, in die besonderen Wirksamkeiten unterschiedenes Ganzes, die von dem *einen* Begriffe (wenngleich nicht als Begriff gewußten) des vernünftigen Willens ausgehend denselben als ihr Resultat fortdauernd produzieren.“

Das so zur Geltung gebrachte Ethos je zeitbedingter institutioneller Verfassungen ist gleichsam die integrative Kraft, die jedes funktionierende Gemeinwesen mobilisieren muß, soweit es die unterschiedlichen Formen gelebter Freiheit ermöglichen will. Das betrifft dann die privaten Beziehungen der einzelnen Individuen, d.h. Freundschaften, Lebensgemeinschaften und Familien ebenso,⁴⁶ wie die marktwirtschaftlichen Arrangements, die gesetzesförmige Rechtsgewährleistung und die Praktiken politischer Willensbildung. In all diesen Konstellationen geht

⁴³ Dietmar von der Pfordten: *Rechtsethik*, 463.

⁴⁴ Vgl. Axel Honneth: *Das Recht der Freiheit*, 21 ff.

⁴⁵ Siehe die Erörterungen unter II.3.

⁴⁶ Zur Möglichkeit einer kritischen Evaluierung dieser Lebensformen Rahel Jaeggi: *Kritik der Lebensformen*, Frankfurt a.M. 2014.

es nicht (zuallererst) um einen Vorrang kollektiver oder individueller Freiheitsansprüche, sondern um eine Kultur wechselseitiger Aushandlungsprozesse. Nun kann man darüber streiten, ob Hegel im Einzelfall bestimmte individuelle oder kollektive Rechte hätte anders gewichten können. Und streiten kann man auch darüber, wie sich Hegels Konzept mit den gegenwärtigen Entwicklungen zunehmend pluralistischer und transnational ausgerichteter Gemeinwesen vereinbaren läßt.⁴⁷ Aber Hegel war nicht nur Kind seiner Zeit. Er wollte mit seiner Rekonstruktion der „sittlichen Welt ...wie sie sich im Elemente des Selbstbewusstseins verwirklicht“ auch genau *diese* in Gedanken erfassen und kein utopisches Projekt präsentieren.⁴⁸ Uns ist es vielleicht möglich heute Einiges klarer oder anders zu sehen. Aber damit lösen wir nur Hegels Anspruch ein, die sittliche und gerechte Ordnung als eine Idee zu betrachten, die sich wandelt, die sich mit neuen Freiheitspraktiken anreichert, neue Problemlösungen fordert und deshalb vor allem eines ist: *unsere Vorstellung vom guten Leben*.

V. Zusammenfassung

Hegel behauptet mit seiner Rechtsphilosophie eine Verbindung zwischen sittlich-gerechter Ordnung und institutionellem Ethos. Die Idee des integrativen Institutionalismus stellt den Versuch dar, den verfassungsrechtlichen Rahmen und die Dynamiken, die moderne Gemeinwesen auszeichnen, nicht – oder nicht nur – als entfremdete, sondern als reflektierte Formen unseres Umgangs miteinander zu identifizieren. Das betrifft zum einen das spannungsgeleitete Verhältnis zwischen individuellen Lebensformen und kollektiven Interessen. Es betrifft zum anderen aber auch die Ausmittlung der aufeinander bezogenen Freiheitsphären: des Rechtlichen und Moralischen, des Ökonomischen und Politischen. Die Kritik an Hegels Demokratie- und Gerechtigkeitsverständnis verweist zuallererst darauf, wie stark sich die Möglichkeiten der politischen Willensbildung und Herrschaftskontrolle in den letzten zwei Jahrhunderten gewandelt haben. Gleichzeitig markiert sie aber auch eine Ambivalenz im Verständnis des Demokratischen. Denn während moderne Gesellschaftstheorien das republikanische Element nur selten eigens ausweisen,⁴⁹ sondern eher in einem allgemeinen Deliberations-, Verfassungs- und Menschenrechtsmodell aufgehen lassen, wird Hegels Insistieren auf den Eigenwert

⁴⁷ Vgl. dazu Verf., „Europa denken. Das Recht der Moderne zwischen staatlicher und entstaatlichter Freiheitsverwirklichung“, in: Wilfried Griesser (Hg.): *Die Philosophie und Europa*, Würzburg 2015, 19 ff.

⁴⁸ G.W.F. Hegel, *Grundlinien*, Vorrede, 14 f.

⁴⁹ Vgl. aber die oben bereits erwähnten Positionen von Quentin Skinner: „The third Concept of Liberty“ und Philip Pettit: *Republicanism. A theory of freedom and government*; zur Auseinandersetzung mit diesen Positionen siehe Richard Bellarmy: *Political Constitutionalism*, Cambridge 2007; Cécile Laborde: *Critical Republicanism*, Oxford 2008; Charles Larmore: „A Critique of Philip Pettit’s Republicanism“, in: *Nous* II (2001), 229–243 und Jeremy Waldron: „Pettit’s Molecule“, in: Geoffrey Brennan (Hg.): *Common Minds. Themes from the Philosophy of Philip Pettit*, Oxford 2007, 143–160.

des Republikanischen häufig als Ressentiment gegen alles Demokratische ausgelegt. Hegel, so haben wir gesehen, ging es allerdings nicht darum, das Demokratische gegen das Monarchische oder Republikanische auszuspielen. Sein Anliegen war es vielmehr, die Spannungen offen zu legen, die zwischen demokratischen Mehrheitsentscheidungen, den Formen der Herrschaftslegitimation und der Ausgestaltung subjektiver Rechte bestehen können und für eine differenzierte Sichtweise zu werben. Eine solche differenzierte Sichtweise hat dann aber dem Selbstverständnis und der institutionellen Absicherung selbstgewählter Autonomie- und Lebensformen auch im Kontext erforderlicher Mehrheitsentscheidungen Rechnung zu tragen.

Erkennt man die Berechtigung dieses Anliegens an, so stellt sich für eine aufgeklärte „demokratische Moderne“ genauso wie schon für Hegel die Frage, wie sich eine Verfassung des Sozialen denken läßt, die wir in unseren Rollen als Bourgeois und Citoyen anerkennen und weiterentwickeln können. Hegel – das sollten diese Überlegungen zeigen – hat uns die Einsicht verschafft, daß es einen Weg jenseits individualistischer oder kollektivistischer Gerechtigkeitsvorstellungen gibt, den es zu gehen lohnt.

Bibliographie

- Abensour, Miguel: *Demokratie gegen Staat*, Frankfurt a.M. 2012.
- Agamben, Giorgio (Hg.): *Demokratie?*, Frankfurt a.M. 2012.
- Arndt, Andreas: *Geschichte und Freiheitsbewusstsein*, Berlin 2015.
- Brandom, Robert: „Selbstbewusstsein und Selbst-Konstitution“, in: Christoph Halbig et al. (Hg.), *Hegels Erbe*, Frankfurt a.M. 2004, 46–77.
- Bellarmy, Richard: *Political Constitutionalism*, Cambridge 2007.
- Berlin, Isaiah: *Freiheit. Vier Versuche*, Frankfurt a.M. 1995.
- Brumlik, Micha/Brunkhorst, Hauke (Hg.): *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M. 1993.
- Celicates, Robin: „Republikanismus zwischen Politik und Recht“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 64 (2010), 111–128.
- Constant, Benjamin: *Grundprinzipien der Politik*, in: ders. Werke, Bd. 4, Politische Schriften, Berlin 1972.
- Davidson, Donald: *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford 1984.
- Descombes, Vincent: *Das Rätsel der Identität*, Frankfurt a.M. 2013.
- Dubiel, Helmut: „Institution“, in: J. Ritter/K. Gründer (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, Basel 1976, 418–424.
- Dumont, Luis: *Individualismus. Zur Ideologie der Moderne*, Frankfurt a.M. 1991.
- Düsing, Klaus: *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, 2. Aufl., Bonn 1984.
- Esposito, Roberto: *Communitas*, Berlin 2004.
- Fulda, Hans Friedrich: „Methode und System bei Hegel“, in: Hans Friedrich Fulda und Christin Krijnen (Hg.), *Systemphilosophie als Selbsterkenntnis*, Würzburg 2006.

- Gehlen, Arnold: Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung, in: ders., *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, GA Bd. 4, Frankfurt a.M. 1983.
- Goerlich, Helmut: *Grundrechte als Verfahrensgarantien*, Baden-Baden 1981.
- Göhler, Gerhard et al. (Hg.): *Politische Institutionen*, Opladen 1990.
- Habermas, Jürgen: *Faktizität und Geltung*, Frankfurt a.M. 1992.
- Hauriou, Maurice: *Die Theorie der Institutionen*, Berlin 1965.
- Hegel, G.W.F.: Gesammelte Werke, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste, Hamburg 1968 ff.
- *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, in: ders.: *Werke in 20 Bänden*, Band 7, hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a.M. 1986.
- Hoffmann, Thomas Sören (Hg.): „Naturrecht‘ bei Hegel. Überlegungen im Blick auf die bleibende Aktualität einer dialektischen Behandlung des Rechtsbegriffs“, in: Myriam Gerhard (Hg.), *Oldenburger Jahrbuch für Philosophie*, Oldenburg 2007, 191–217.
- *Hegel als Schlüsseldenker der Moderne*, Hamburg 2009.
- Honneth, Alex: *Das Recht der Freiheit*, Frankfurt a.M. 2011.
- *Leiden an Unbestimmtheit*, Stuttgart 2001.
- Ilting, Karl Heinz: *Vorlesung zur Rechtsphilosophie 1818–1831*, Kommentar in 4 Bänden, Bd. 3, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974.
- Jaeggi, Rahel: „Was ist eine (gute) Institution?“, in: R. Forst et al. (Hg.): *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt a.M. 2009.
- *Kritik der Lebensformen*, Frankfurt a.M. 2014.
- Jakobs, Günther: *Norm, Person, Gesellschaft*, 3. Aufl., Berlin 2008.
- Kant, Immanuel: *Kants gesammelte Schriften*, hg. von der Preussischen und der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902.
- Kervégan, Jean Francois: „Jenseits der Demokratie“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 56/2008, 223–243.
- Laborde, Cécile: *Critical Republicanism*, Oxford 2008.
- Larmore, Charles: „A Critique of Philip Pettit’s Republicanism“, in: *Nous* II (2001), 229–243.
- Lejeune, Guillaume: „Holismus und Atomismus“, in: *Hegel-Jahrbuch* 2013, 279–284.
- Lembcke, Oliver et al. (Hg.): *Zeitgenössische Demokratietheorien*, Bd. 1, Wiesbaden 2011.
- Luhmann, Niklas: *Grundrechte als Institution*, 4. Aufl., Berlin 1999.
- Lyotard, Jean François: *Postmodernes Wissen*, Wien 1986.
- McDowell, John: *Die Welt im Blick*, Frankfurt a.M. 2015.
- Menke, Christoph: „Hegels Theorie der Befreiung“, in: Axel Honneth/Gunnar Hindrichs (Hg.), *Freiheit. Internationaler Hegelkongress 2011*, Frankfurt a.M. 2013.
- Neuhouser, Frederick: *Foundations of Hegel’s Social Theory – Actualizing Freedom*, Cambridge 2000.
- Nussbaum, Martha: *Grenzen der Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M. 2011.
- O’Neill, Onora: *Tugend und Gerechtigkeit*, Berlin 1996.

- Pawlik, Michael: *Das Unrecht des Bürgers*, Tübingen 2012.
- Pettit, Philip: *Republicanism. A theory of freedom and government*, Oxford 1997.
- Pfordten, Dietmar: *Rechtsethik*, 2. Aufl., München 2012.
- Pinkard, Terry: „Innen, Außen und Lebensformen“, in: Christoph Halbig et al. (Hg.): *Hegels Erbe*, Frankfurt a.M. 2004, 254–294.
- Pippin, Robert: *Hegel's Idealism. The Satisfaction of Self-Consciousness*, Cambridge 1989.
- *Die Verwirklichung der Freiheit*, Frankfurt a.M. 2005.
- *Hegel's Practical Philosophy*, Cambridge 2008.
- Pöggeler, Otto/Lucas, Hans Ch. (Hg.): *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1986.
- Popper, Karl R.: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. 2: Falsche Propheten. Hegel, Marx und die Folgen, 6. Aufl., Tübingen 1980.
- Quante, Michael: *Die Wirklichkeit des Geistes*, Frankfurt a.M. 2011.
- Rancière, Jacques: *Das Unvernehmen*, Frankfurt a.M. 2002.
- Rawls, John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M. 1975.
- *Politischer Liberalismus*, Frankfurt a. M. 1996.
- Schnädelbach, Herbert: „Warum Hegel?“, in: *Information für Philosophie* 27 (1999), 76–78.
- *Hegels praktische Philosophie*, Frankfurt a.M. 2000.
- Searle, John: „What is an Institution?“, in: *Journal of Institutional Economics* 1 (2005), 1–22.
- Seelmann, Kurt: *Anerkennungsverlust und Selbstsubsumtion*, Freiburg i.Br. 1996.
- Sen, Amartya: *Die Idee der Gerechtigkeit*, München 2010.
- Siep, Ludwig: *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt a.M. 1992.
- „Hegel und der Holismus in der politischen Philosophie“, in: R. Geiger (Hg.): *Modelle politischer Philosophie*, Paderborn 2003, 63–77.
- *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie* München 2010.
- Skinner, Quentin: „The third Concept of Liberty“, in: *Proceedings of the British Academy* 117 (2002), 237–268.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin: „Das Vernünftige ist wirklich“, in: Thomas Rentzsch (Hg.), *Zur Gegenwart der Philosophie*, Dresden 2008, 385–409.
- *Eine Kritik juridischer Vernunft. Hegels dialektische Stufung von Ideen und Begriff des Recht*, Baden-Baden 2014.
- Stübing, Stephan: *Das „idealisierte“ Strafrecht*, Frankfurt a.M. 2007.
- Tugendhat, Ernst: *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt a.M. 1979.
- Vieweg, Klaus: *Das Denken der Freiheit*, Paderborn 2012.
- Waldron, Jeremy: „Pettit's Molecule“, in: Geoffrey Brennan (Hg.), *Common Minds. Themes from the Philosophy of Philip Pettit*, Oxford 2007, 143–160.
- Zizek, Slavoj: *Weniger als nichts. Hegel und der Schatten des dialektischen Materialismus*, Frankfurt a.M. 2014.

Das Problem der Methode bei Hegel

Sergej Rubinstein und Hermann Cohen

Nina A. Dmitrieva

I. Zur Biographie Sergej Rubinsteins

Sergej Leonidowitsch Rubinstein (1889, Odessa – 1960, Moskau), bekannt als einer der Begründer der modernen Allgemeinen Psychologie, war im Grunde Philosoph. Seine philosophische Bildung erhielt er in Deutschland: Zuerst studierte er zwei Semester, im Sommersemester 1909 und Wintersemester 1909/10, in Freiburg im Breisgau Philosophie bei Heinrich Rickert, politische Ökonomie bei Gerhart Schulze-Gaevernitz und Karl Diehl und Mathematik bei Alfred Loewy, danach wechselte er, von den Freiburger Seminaren unbefriedigt¹, nach Marburg, wo Hermann Cohen und Paul Natorp seine Lehrer in Philosophie, Walter Troeltsch in politische Ökonomie und Kurt Hensel in Mathematik wurden. In Marburg wurde er 1914 mit seiner Dissertation *Eine Studie zum Problem der Methode* promoviert². Nach der Rückkehr nach Rußland unterrichtete Rubinstein in seiner Heimatstadt Odessa an Gymnasien. Im Jahre 1919 wurde er auf den Lehrstuhl für Philosophie und Psychologie an der Universität zu Odessa berufen, wo seine wissenschaftliche Karriere eigentlich begann. Dank seiner langjährigen Forschungen und wissenschaftlich-organisatorischen Tätigkeit trug er beträchtlich dazu bei, daß Psychologie als selbständige Wissenschaft von der russischen wissenschaftlichen „Zunft“ und auch, was für die damalige Situation nicht weniger wichtig war, von der obersten sowjetischen Bürokratie anerkannt wird.

Im Jahr 1940 publizierte Rubinstein das erste und bis zum Jahre 2001 in Rußland einzige monographische Lehrbuch über Psychologie für Universitäten, die *Grundlegung der allgemeinen Psychologie*, das bis heute fünf Auflagen erreicht hat³. Im Jahr 1942 gründete Rubinstein den Lehrstuhl und danach das Seminar für

¹ Boris F. Lomov (Hg.): *Sergej Leonidovič Rubiņštejn. Očerki. Vospominanija. Materialy. K 100-letiju so dnja roždenija*, Moskau 1989. 414.

² Rubinstein erhielt seine Doktorurkunde am 20. Juli 1914. Siehe: Ulrich Sieg: *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*, Würzburg 1994, 383.

³ Ins Deutsche übersetzt hat dieses Werk in der DDR im Zeitraum von 1958 bis 1977 neun Auflagen gehabt. Die erste Auflage siehe: Sergej L. Rubinstein: *Grundlagen der allgemeinen Psychologie*, aus dem Russischen von H. Hartmann, Berlin 1958, 861.

Psychologie an der Lomonossov-Universität in Moskau; im Jahr 1943 wurde er als erster Psychologe in die Russische Akademie der Wissenschaften gewählt. 1945 gründete er die Abteilung für Psychologie am Institut für Philosophie der Akademie der Wissenschaften.

Rubinstein war auch einer der ersten, der unter den Repressionen gegen die sowjetische Intelligenz in der Nachkriegszeit zu leiden hatte. Im Jahr 1947 wurde er des „Kosmopolitismus“, das heißt, des „Unpatriotismus“, der Sympathie mit dem Ausland und der Vernachlässigung der Wissenschaft und Kultur seines Heimatlandes beschuldigt. Er verlor seinen Lehrstuhl und wurde erst nach Stalins Tod rehabilitiert und erhielt einige seiner Ämter zurück. Rubinstein führte seine Forschungen bis zu seinem Tod im Jahre 1960 fort und schrieb noch zwei grundlegende Werke, *Sein und Bewußtsein* (1957)⁴ und *Mensch und Welt* (1973).

So viel zu seiner Biographie⁵. Der Beitrag Rubinsteins in der Psychologie ist unbestritten. Warum soll man aber sein Werk im Rahmen der Philosophie und in Bezug auf Hegel untersuchen?

II. Deutscher und russischer Neukantianismus

Sergej Rubinstein gehörte zu denjenigen russischen Studenten zu Beginn des 20. Jahrhunderts, die ihre philosophische Bildung hauptsächlich in Deutschland in neukantianischen Zentren erhielten und sich als russische Neukantianer verstanden. Der Neukantianismus in Deutschland hatte sich von seinem Aufstieg in den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts bis zu seinem Niedergang in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts als die vorherrschende philosophische Richtung profiliert. Seine Absicht war es, eine Systemphilosophie als Wissenschaft nach den Prinzipien der mathematischen Naturwissenschaften zu begründen. Nachdem der nachkantische Idealismus und vor allem die Philosophie Hegels mit ihrem „dialektischen Despotismus“, wie ein anderer russischer Neukantianer, Wasilij Seseman, es formulierte⁶, in Verruf geraten war, war eine flexible Methodologie und ein ausgearbeitetes philosophisches System gefragt, um sowohl den beschleunigten Fortschritt der Wissenschaften und die von ihm hervorgerufenen soziokulturellen Begleiterscheinungen zu erklären, als auch, um Grundlagenfragen der einzelnen Wissen-

⁴ Nach der Übersetzung dieses Bands ins Deutsche in DDR im Jahr 1962 folgten noch neun Auflagen bis zum Jahr 1983. Die erste Auflage siehe: Sergej Rubinstein: *Sein und Bewusstsein: die Stellung des Psychischen im allgemeinen Zusammenhang der Erscheinungen in der materiellen Welt, aus dem Russischen von M. Uhlmann*, hg. von H. Hiebsch, Berlin 1962, 301 S.

⁵ Ausführlicher vgl. Nina A. Dmitrieva: „Sergej Rubinsteins Hegelrezeption“, in: Wolfram Högge (Hg.): *Phänomen und Analyse. Grundbegriffe der Philosophie des 20. Jahrhunderts in Erinnerung an Hegels Phänomenologie des Geistes (1807)*, Würzburg 2008, 83–93, hier: 83 f.

⁶ Wasilij E. Seseman: „Teoretičeskaja filosofija Marburgskoj školy“, in: *Novyye idei v filosofii* 5 (1913), 1–34, hier: 2.

schaften zu bearbeiten. Dazu gehörten unter anderen die strenge Abgrenzung der Gegenstandsbereiche der Philosophie von der neu begründeten Wissenschaft der Psychologie und damit die „Reinigung“ der Philosophie von den Resten des Psychologismus und des Empirismus. Genau das machte sich der Neukantianismus zu seiner Aufgabe.

Das Aufkommen des Neukantianismus in Rußland kann als Indikator dafür angesehen werden, daß zum einen der wissenschaftliche Fortschritt und seine sozialen Begleiterscheinungen in Rußland nicht minder stürmisch verliefen als im Westen und eine philosophische Erklärung forderten. Zum anderen war in der russischen intellektuellen „Zunft“ die Notwendigkeit entstanden, den mystisch-religiösen Bewegungen, die sich ab 1900 immer hartnäckiger zur ureigenen russischen *Nationalphilosophie* erklärten, eine wissenschaftlich begründete Philosophie entgegenzusetzen. Die russischen Neukantianer wollten in den Fußstapfen ihrer deutschen Lehrer eine derartige Philosophie begründen und systematisch entwickeln. Diese sollte sich als Logik und Methodologie der Wissenschaften nicht nur an den Wissenschaften orientieren, sondern selbst nach den Regeln der Wissenschaften und nach dem Modell wissenschaftlicher Erkenntnis aufgebaut sein, und sie sollte einen eigenen Gegenstandsbereich und eine eigene Methode aufweisen⁷. Wie es später ein weiterer Schüler Hermann Cohens, der zukünftige Nobelpreisträger für Literatur, der russischer Dichter Boris Pasternak, ausgedrückt hat, „interessierte sich die Marburger Schule dafür, wie die Wissenschaft in den fünfundzwanzig Jahrhunderten ihrer ununterbrochenen Autorschaft am brennenden Anfang und am Ende universaler Entdeckungen dachte. In einer solchen, von der Geschichte gleichsam selbst autorisierten Betrachtungsweise wurde die Philosophie wieder jung und weise, so daß man sie kaum wiedererkannte, und verwandelte sich aus einer problematischen Disziplin in die uralte Disziplin der Probleme, die sie eigentlich sein soll“⁸.

Diese Aufgabe, Philosophie als Wissenschaft in Rußland durchzusetzen, verstanden die russischen Neukantianer als Hauptaufgabe der in Rußland verspäteten und nachgeholtten Aufklärung, die um so dringlicher war, je hartnäckiger ihre Opponenten, die religiösen Denker, Philosophie und Religion zu einer Einheit zu verschmelzen suchten, indem sie Philosophie mit religiöser *Weltanschauung* gleichsetzten. Die russischen Neukantianer widmeten sich verschiedenen breit angelegten Projekten mit Vorträgen, Vorlesungen und Übersetzungen von bedeutenden propädeutischen, einleitenden und interpretierenden Werken, die der Verbreitung und systematischen Untersuchungen der Philosophie Kants und des Neukantianismus dienen sollten. Obwohl nicht alle Projekte gleich erfolgreich waren und die Blüte des Neukantianismus in Rußland viel kürzer als in Deutschland war,

⁷ „[...] denn Philosophie will allerdings Wissenschaft sein [...]“; vgl. Paul Natorp: *Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme: Einführung in den kritischen Idealismus*, Göttingen 1911, 3.

⁸ Boris Pasternak: *Geleitbrief. Entwurf zu einem Selbstbildnis*, aus dem Russischen von Gisela Drohla, durchgesehen und ergänzt von Barbara Conrad, Frankfurt a. M. 1986, 47.

fürte die Aktivität der russischen Neukantianer dazu, daß der Neukantianismus in Rußland für einige Jahre um 1910 in Mode kam und den Rahmen eines bloß philosophischen Diskurses überschritt. Unter den von der Philosophie Kants und des Neukantianismus faszinierten Lesern waren z.B., die Dichter Walerij Brjusow, Andrej Belyj, Boris Pasternak und auch der Komponist Aleksander Skriabin. Die von russischen Neukantianern propagierte und durchgesetzte Trennung zwischen der Philosophie als Wissenschaft auf der einen Seite und der Weltanschauung bzw. Ideologie auf der anderen Seite hatte eine nachhaltige Wirkung und ermöglichte später, in der Sowjetzeit, einigen Geisteswissenschaftlern, in ihrem Fach, und auch in der Philosophie, diese Trennung zu bewahren. Zu diesen Wissenschaftlern, die außerdem ihre philosophische Herkunft direkt aus dem Neukantianismus nachweisen konnten, gehörte auch Sergej Rubinstein, der seine Dissertation bei Hermann Cohen dem in Rußland im 19. Jahrhundert sehr geschätzten und vielfältig rezipierten, aber am Anfang des 20. Jahrhundert vernachlässigten deutschen Philosophen Hegel widmete.

III. Zur Dissertation Rubinsteins

Die Dissertation mit dem Titel *Eine Studie zum Problem der Methode*, deren Referenten Hermann Cohen und Paul Natorp waren, wurde am 26. Mai 1913 von der Philosophischen Fakultät der Marburger Universität angenommen. Cohen lobte die „Klarheit & Prägnanz“ der Dissertation⁹. Am 11. Juni 1913 bestand ihr Verfasser das Rigorosum. Seine Leistungen wurde mit *summa cum laude* bewertet¹⁰. Der erste Teil der Dissertation, der der Methode Hegels gewidmet war, wurde in Marburg 1914 publiziert¹¹. Rubinstein erhielt seine Doktorurkunde am 20. Juli 1914¹², eine Woche vor dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs. Das Jahr zwischen Rigorosum und dem Erscheinen seines Buches verbrachte Rubinstein in Berlin, wohin er dem seit 1912 emeritierten Hermann Cohen gefolgt war und wo er den Text seiner Dissertation unter der Leitung Cohens gründlich überarbeitete¹³. Am 30. Juni 1914 schrieb Cohen an Natorp: „Rubinstein gefällt mir ganz außerordentlich. Ich habe mir rechte Mühe gegeben, die Darstellung lesbarer zu

⁹ U. Sieg: *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus*, 383.

¹⁰ Handschriftenabteilung der Russischen Staatlichen Bibliothek. Best. 642 (S.L. Rubinstein). K. 1. Nr. 1. Bl. 4. Curriculum vitae.

¹¹ Sergej Rubinstein: *Eine Studie zum Problem der Methode: I. Absoluter Rationalismus (Hegel)*, Marburg 1914.

¹² U. Sieg: *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus*, 383.

¹³ Die erste Fassung der Dissertation ist in der Handschriftenabteilung der Russischen Staatlichen Bibliothek vorhanden: Best. 642, K. 2, Nr. 4. S.L. Rubinstein: „Eine Studie zum Problem der Methode“. Typoskript mit Handeintragungen, 99 Bl. Im Weiteren kann es nicht darum gehen, die beiden Versionen der Dissertation Rubinsteins zu vergleichen. In groben Umrissen kann man dazu sagen, daß Konzeption und Gedankengang in der gedruckten Fassung identisch blieben, aber die Detailanalyse und Argumentation sich stark verdichtet hat; deswegen beziehe ich mich im Folgenden auf die gedruckte Fassung.

machen¹⁴. Das gesamte Buch unter dem Titel *Eine Studie zum Problem der Methode: Absoluter und dualistischer Rationalismus und die transzendente Philosophie* sollte nach 1915 in der Reihe *Philosophische Arbeiten*, herausgegeben von Hermann Cohen und Paul Natorp, erscheinen¹⁵. Zum Abschied schenkte Cohen seinem Schüler die zu Hegels Lebzeiten erschienene Ausgabe der Werke Hegels „mit Widmung“¹⁶.

Zunächst möchte ich den Ort dieser Arbeit Rubinsteins im Kontext des Neukantianismus skizzieren. Im Neukantianismus der Marburger Prägung, dem auch Rubinstein angehörte, war Hegel erst 1911 zu Wort gekommen, und zwar in einem Aufsatz Ernst von Asters, der „auf Ähnlichkeiten“ zwischen der Philosophie Hegels und der Lehre Natorps hinwies¹⁷. Darauf hatte Natorp 1912 in seinem berühmten Vortrag *Kant und die Marburger Schule* reagiert und eingestanden, daß es „gewichtige und tiefgehende Übereinstimmungen auch in Einzelheiten“ zwischen dem Marburger Neukantianismus und Hegel gebe; einschränkend bemerkte Natorp, daß „diese Hegelschen Züge [...] mit gleichen Recht Platonische heißen [könnten]“, weil die Neukantianer „eben Platon mit Kant [verknüpfen], wie auch Hegel es getan hat“¹⁸. Natorp wies darauf hin, daß obwohl die Neukantianer, wie auch Fichte und Hegel, „den Dualismus von Anschauung und Denken sowie von Form und Materie zu überwinden“¹⁹ suchen, dennoch „sehr tiefgehende Unterschiede“²⁰ zwischen ihnen und Hegel bestehen bleiben, die sich vor allem in Hegels „Absolutismus“²¹ verbergen. „Seine Philosophie, – so Natorp – [trat] mit dem ungeheuerlichen Anspruch [auf], den Abschluß der Philosophie, die absolute Philosophie darzustellen, die zugleich die absolute Wissenschaft sei“²². Dagegen

¹⁴ Cohen an Natorp (Nr. 139), in: Helmut Holzhey: *Cohen und Natorp*, in 2 Bd., Bd. II (*Der Marburger Neukantianismus in Quellen*), Basel/Stuttgart 1986, 426–428, hier: 428.

¹⁵ In der Verlagsankündigung auf der letzten Seite des Einbands von Cohens *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (Gießen 1915, „Philosophische Arbeiten“, Bd. X, H. 1) findet sich der Hinweis, daß Band IX der *Philosophischen Arbeiten* mit der Schrift Rubinsteins „später erscheinen“ wird.

¹⁶ Andrej V. Brušlinskij: „Novye materialy dlja naučnoj biografii S.L. Rubinštejna“, in: Ksenija A. Abuljchanova-Slavskaja (Hg.): *Primenenie koncepcii S.L. Rubinštejna v razrabotke voprosov obščej psihologii*, Moskau 1989, 31–48, hier: 33.

¹⁷ Ernst von Aster: „Neukantianismus und Hegelianismus. Eine philosophie-geschichtliche Parallele“, in: *Münchener Philosophische Abhandlungen. Theodor Lipps zu seinem 60. Geburtstag gewidmet*, Leipzig 1911, 1–25.

¹⁸ Paul Natorp: „Kant und die Marburger Schule“, in: *Kant-Studien*, 17 (1912), 193–221, hier: 211.

¹⁹ Ebd. 210.

²⁰ Ebd. 211.

²¹ Ebd. 213.

²² Ebd. 211.

plädiert Natorp für ein offenes System des Denkens als „Einheit durch Korrelation, Einheit in zugleich unendlicher, stetiger Entwicklung“²³.

Von dieser Kritik an Hegel, die Natorp auf vier Seiten seines 29 Seiten umfassenden Vortrags skizzierte, offensichtlich beeindruckt, analysierte Siegfried Marck, der Neukantianer Südwestdeutscher Prägung, die neuesten erkenntnistheoretischen Schriften Cohens und Natorps und kam zu dem Schluß, daß „Natorps Bezeichnung der Marburger Philosophie als ‚korrelativer Monismus‘²⁴ [...] ein außerordentlich glücklich gewählter Name [sei]“²⁵, und daß „bei aller expliziten Abwehr der dialektischen Identität Hegels [...] die Abgrenzung von ihr nicht [gelingt], und hieraus [...] jene für die Marburger Schuler charakteristische Mittelstellung zwischen Kant und Hegel, zwischen Kritik und System der Vernunft [resultiert]“²⁶. Eine „durchgreifende Verwandtschaft“ in der Problemstellung bei Hegel und im Marburger Idealismus konstatierte auch Ernst Cassirer²⁷.

Eigentlich gingen alle solche Stellungnahmen zur Philosophie Hegels, selbst diejenigen, die von Hermann Cohen stammten und für ihn als Verfasser einer neuen grundlegenden Systemphilosophie von besonderer Bedeutung sein sollten, kaum über thematisch-programmatische Bemerkungen hinaus. Die erste ausführliche Auseinandersetzung mit Hegel aus der Sicht der Marburger Schule wurde von Sergej Rubinstein durchgeführt, und damit wurde zum ersten Mal der ernsthafte Versuch gemacht, die Abgrenzung der transzendentalen Logik Cohens und Natorps gegenüber dem von den Neukantianern sogenannten „absoluten Rationalismus“ Hegels zu erläutern. Manfred Brelage findet zwei Motive, warum die Selbstabgrenzung der Neukantianer von der nachkantischen Philosophie und von Hegel insbesondere so wichtig war. Erstens wollten sie, so Brelage, gegenüber der Öffentlichkeit nicht in den Verdacht, der „spekulativen Vergewaltigung der einzelwissenschaftlichen Erfahrung“²⁸ kommen, wie man sie dem deutschen Idealismus unterstellt und als Ursache seines Zusammenbruchs betrachtet hatte. Zweitens war es eine der Fragen der philosophischen Selbstreflexion, deren Lösung für die weitere Entwicklung des Kritizismus von Bedeutung sein mußte²⁹.

²³ Ebd.

²⁴ Dieser Ausdruck kommt in Natorps „Allgemeiner Psychologie nach kritischer Methode“ vor. Vgl. Paul Natorp: *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, kommentiert und mit einer Einleitung neu hg. von Sebastian Luft, Darmstadt 2013, 129.

²⁵ Siegfried Marck: „Die Lehre vom erkennenden Subjekt in der Marburger Schule“, in: *Logos*, 4 (1913), 364–386, hier: 385.

²⁶ Ebd. 370.

²⁷ Ernst Cassirer: „Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik (1913)“, in: ders.: *Gesammelte Werke, Hamburger Ausgabe*, hg. von Birgit Recki, Bd. IX (*Aufsätze und kleine Schriften* (1902–1921), Text und Anm. bearb. von Marcel Simon), Hamburg 2001, 139–200, hier: 169 f.

²⁸ Manfred Brelage: *Studien zur Transzendentalphilosophie*, Berlin 1965, 86.

²⁹ Vgl. Helmut Holzhey: *Cohen und Natorp*, 2 Bde., Bd. 1 (*Ursprung und Einheit. Die Geschichte der „Marburger Schule“ als Auseinandersetzung um die Logik des Denkens*). Basel/Stuttgart 1986, 66 f.

IV. Rubinsteins Hegel-Kritik

Eine genauere Betrachtung der Dissertation zeigt, daß Rubinstein mit dem Inhalt dieser Debatten gut vertraut und sich der Bedeutung seines Unternehmens durchaus bewußt war. Obwohl Helmut Holzhey behauptet, daß Rubinstein sich in seiner Studie implizit auf Natorp beruft³⁰ – explizit kommt weder der Name Natorp noch Cohen vor, – versuche ich zu zeigen, daß das theoretische Konzept Cohens die Grundlage für seine Kritik bildet, und daß Rubinstein in seiner Studie die Hegel-Kritik Cohens weiter ausführt.

Die Disposition seiner Arbeit beschreibt Rubinstein als die „Untersuchung des absoluten Rationalismus“ – so bezeichnet er die Philosophie Hegels, – der – und das ist schon die erste These – „sich selbst als dualistisch erweist“³¹. Rubinstein geht von dem Satz aus, daß „die Immanenz von Denken und Sein“ die „notwendige Basis“ der transzendentalen Logik wie „aller wahren Philosophie“³² ist. Gemeint ist damit, daß alles Sein im Sinne sachhaltiger Bestimmtheit eine Funktion des Denkens ist. Unter Dualismus versteht Rubinstein eine Verselbständigung des Seins gegenüber dem Denken und umgekehrt³³. Solche dualistischen Züge entdeckt Rubinstein in Hegels *Wissenschaft der Logik*.

Rubinstein geht weiter davon aus, daß alle rationalistische Philosophie auf zwei berühmte Sätze zurückzuführen ist. Der erste Satz bezieht sich auf Platon (*Phaedo*, 99E) und lautet: „Im Begriffe ist die Wahrheit des Seins zu schauen“. Der zweite ist der Satz des Parmenides, demzufolge „Denken und Sein dasselbe“ sind³⁴. Die dadurch proklamierte Einheit von Denken und Sein kann sich nur darin realisieren, daß nur das, was „seiner ganzen Bestimmung nach in seinem Begriffe aufgeht“³⁵, als wahres Sein anerkannt wird. Daraus folgt, daß aller Seinsgehalt sich nur in der Form des Denkens erschließt, die sich in wahren Urteilen ausdrückt. Das meint Rubinsteins These, daß das, was im Begriff gesetzt wird, „allein [...] in Wahrheit [ist]“³⁶. Bei den Marburger Neukantianern findet sich diese These in der Begründung der Objektivität der vor allem naturwissenschaftlichen Erkenntnis durch Gesetze wieder, die vom Denken erzeugt werden. Die apriorischen Prinzipien dieser Gesetze soll die Philosophie darstellen. Daher sind nicht die Gegenstände der Erfahrung, sondern die Gesetze, die ihnen zugrundeliegen, die Gegenstände der Philosophie. Das ist der Sinn der oft zitierten Formulierung Cohens: „Nicht die Sterne am Himmel sind die Objekte [der Erkenntnis] [...]; sondern die astronomischen

³⁰ Ebd. 59 (Anm. 63).

³¹ Rubinstein: *Eine Studie zum Problem der Methode*, 2.

³² Ebd.

³³ Ebd. 3.

³⁴ Ebd. 9.

³⁵ Ebd., 10.

³⁶ Ebd.

Rechnungen [...] sind gleichsam das Wirkliche, das zu erklären steht [...]. Jene Fakten von Gesetzen sind die Objekte; nicht die Sternendinge³⁷.

Rubinstein sucht nun zu zeigen, daß dadurch, daß Hegel alle Seinsbestimmungen in den Begriff aufhebt, der Begriff des Seins nur als „leere Unbestimmtheit“³⁸, als abstrakte unmittelbare Negation³⁹, die mit dem Nichts gleichbedeutend ist, gedacht werden kann. Damit droht ein „metaphysischer Nihilismus“. Den Ausweg aus diesem Dilemma sieht Rubinstein darin, daß das Sein aus der logischen Struktur des Begriffs selbst entwickelt wird. So versteht Rubinstein Hegels „Methode des Rationalismus“ und dessen These von der „Selbstbewegung des Begriffs“⁴⁰. Daraus schließt Rubinstein, daß es keine Bestimmung mehr gibt, die als „eine unabhängige, selbständig seiende“ aufgefaßt werden kann. Vielmehr soll der Begriff – der Hegelsche Begriff – „sich fortbestimmen und in einem stetigen Fortgange, in einer unendlichen Besonderung sich fortragen [...] bis hinein in die Totalität des Konkreten“⁴¹.

Gerade darin sieht Rubinstein aber einen prinzipiellen Defekt, der in der nicht zu überwindenden „Dualität des Gesetzten und des Setzenden“⁴² besteht. Sie zeigt sich Rubinstein zufolge bereits am Beginn von Hegels „Wissenschaft der Logik“, sofern das leere, unbestimmte Sein absoluter Grund aller weiteren logischen Bestimmungen ist und von ihnen prinzipiell unterschieden bleibt. Im weiteren Verlauf der Überlegungen Rubinsteins wird deutlich, daß seine Hegel-Interpretation sich an Plotins Konzeption des Einen orientiert, das absoluter Grund von Allem und als solcher Allem gegenüber transzendent ist. Auf Grund dieser Transzendenz ist aber, so Rubinstein, „ein immanenter Fortgang [...] unmöglich“⁴³. Noch ein weiterer Punkt ist zu nennen.

Rubinstein versteht Hegels Begriffs des Seins ausschließlich unter dem Prädikat der Unbestimmtheit und Leere, der insofern mit dem des Nichts identisch sei. Von einem Übergang könne daher keine Rede sein und noch weniger von der Einheit beider Bestimmungen im Begriff des Werdens. Rubinstein übersieht freilich, daß Hegel mit dem Begriff des Seins im Unterschied zu dem des Nichts den Inbegriff von so etwas wie Sachhaltigkeit verbindet, und nur deswegen, weil darin keine weiteren logischen Bestimmungen enthalten sind, kann er mit dem des Nichts

³⁷ Hermann Cohen: *Kants Begründung der Ethik*, in: ders.: *Werke*, hg. von Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter der Leitung von Helmut Holzhey, Hildesheim/Zürich/New York 1987 ff. Im folgenden HCW, mit Angabe des Bandes und der Seitenzahl, hier: HCW 2, 27 f.

³⁸ Rubinstein: *Eine Studie zum Problem der Methode*, 11.

³⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in: ders.: *Werke in zwanzig Bänden*, hg. von Karl-Markus Michel u. Eva Moldenhauer, Frankfurt a.M. 1979. Im folgenden Werke, mit Angabe des Bandes und der Seitenzahl, hier: Werke 5, 84.

⁴⁰ S. Rubinstein: *Eine Studie zum Problem der Methode*, 12.

⁴¹ Ebd.

⁴² Ebd. 16.

⁴³ Ebd. 22.

gleichgesetzt werden. Den Einheitssinn beider Bestimmungen drückt in der Sicht Hegels der Begriff des Werdens aus. Er, und nicht der Begriff des Seins, muß daher – gegen Rubinstein – in Wahrheit als die erste gültige Bestimmung im Gang der *Wissenschaft der Logik* angesehen werden.

„Dieser Dualismus zeigt sich überall“⁴⁴, so lautet Rubinsteins weitere These, die er auch mit Bezug auf die Philosophie Fichtes und deren unaufgehobene Dualität von Ich und Nicht-Ich, sowie in Fichtes später Konzeption der Differenz von Sein und Wissen bestätigt sieht. Auch das Absolute Schellings, der „absolute Urgrund aller Realität“, das Schelling als „reine Indifferenz des A–A“⁴⁵ bestimmt, ist ein inhaltsleeres Transzendentes gegenüber allem begrifflich bestimmten Inhalt. Und schließlich erscheint Rubinstein auch Hegels Konzeption der absoluten Idee, mit der das System der logischen Bestimmungen abgeschlossen wird, als eine Bestätigung des Dualismus. Denn da die absolute Idee sich als letzter Grund aller logischen Bestimmungen erweist, ist es ihnen gegenüber unaufhebbar transzendent. Hegels Konzeption der Entwicklung der logischen Bestimmungen, der zufolge das „vorwärts gehende Bestimmen“ in Wahrheit ein „rückwärts gehendes Begründen“⁴⁶ sei, ist für Rubinstein daher nicht Ausdruck eines in sich einheitlichen systematischen Zusammenhangs, sondern ebenfalls einer das Hegelsche System von Grund auf beherrschenden „Entzweigung“⁴⁷.

Es ist deutlich, daß Rubinstein sich hier Cohens Darstellung der Philosophie Hegels anschließt. Unter den nicht zahlreichen, aber durchgängig wenig empfehlenden Äußerungen Cohens zu Hegel findet sich die Bemerkung, daß in der dialektischen Bewegung „alles Sein als Selbstentfaltung des Begriffs sich aufrollt“, und daher „der Begriff, der Logos [...] das Sein“ ist⁴⁸. Damit, so Cohen, bleibe die dialektische „Selbstverwandlung des Begriffs“⁴⁹ im Status bloßer Möglichkeit, die den Seinsgehalt des Wirklichen nicht erreicht. Das ist auch die Ansicht Rubinsteins.

Rubinsteins hegelkritische These von der Transzendenz des Seins gegenüber allen weiteren logischen Bestimmungen hat in Cohens Konzeption eines letzten Grundes ihr Modell. Einen letzten Grund versteht Cohen im Sinne einer Grundlegung, einer Hypothesis, wie Cohen ihn mit Blick auf Platon nennt. Damit ist ein Prinzip gemeint, daß eine allgemeine Regel enthält, die für die logische Form aller weiteren Kategorien gültig sein soll. Cohen bezeichnet diese logische Form als

⁴⁴ Ebd. 14.

⁴⁵ Ebd. 24.

⁴⁶ Ebd. 31.

⁴⁷ Ebd. Während Rubinstein Hegels Dialektik und die Ordnung der Begriffe als „evolutionistisch“ bezeichnet, sieht er in Plotins Metaphysik des Geistes „emanatistisch-subordinierendes“ Verfahren am Werke. Für beide, so Rubinstein, bleibt jedoch „die dualistische Transzendenz“ charakteristisch (ebd., 26).

⁴⁸ HCW 6.1, 416.

⁴⁹ Ebd.

„Erhaltung“ von „Sonderung und Vereinigung“⁵⁰. Gemeint ist ein funktionaler Zusammenhang, der sich auf alle Formen von Urteilen bezieht, mit denen ein begrifflich bestimmter Gehalt ausgedrückt wird. Denn in jedem Urteil wird sowohl unterschieden, als auch das Unterschiedene synthetisiert. Unter „Erhaltung“ versteht Cohen den offenen Prozeß der Erzeugung des Gegenstandes der Erkenntnis, unter dem allerdings nur eine regulative Idee wissenschaftlicher Erkenntnis gemeint ist. Ausdruck dieses Erkenntnisprinzips ist der Begriff der Hypothese. Sein Gehalt ist somit nicht etwas, das es real *gibt*, sondern etwas, wie Cohen immer wieder betont, das *aufgegeben* ist. Von hier aus wird Rubinsteins Kritik an Hegels Sein verständlich, dem in seiner Sicht ein eigenständiger Gehalt zukommt und das allen weiteren Kategorien gegenüber transzendent ist. Beides ist in Cohens Konzeption des Prinzips der Hypothese ausgeschlossen. Da Erkenntnis Cohen zufolge einen offenen Prozeß darstellt, erscheint Cohen und auch Rubinstein Hegels Konzept der absoluten Idee als integraler Abschluß eines System logischer Kategorien abwegig, ja, als eine „spezifische Verirrung“⁵¹. Sie besteht näher darin, daß die absolute Idee eine Verendlichung darstellt, sofern sie der Inbegriff aller zuvor entwickelten Begriffsbestimmungen ist und auch nur das umfaßt, was in der Form des Begriffs präsent ist. Als unangemessen erscheint Rubinstein schließlich auch Hegels dialektisches Konzept der Aufhebung begrifflicher Bestimmungen. Kein Begriff, so Rubinstein, darf „als nichtig aufgezeigt werden“, „ein jeder Begriff [...] muss auch für sich Bestehen haben“. Kategorien dürfen daher nicht „zum bloßen Momente“ herabgesetzt werden⁵².

Wenn Rubinstein hegelkritisch von einer „wahren Überwindung des Dualismus“ spricht, durch die der Begriff als Funktion in „einem offenen System“ und „im unendlichen ‚Prozeß‘“⁵³ in Einsatz gebracht ist, dann ist deutlich, daß Cohens Konzept der Hypothese und das von Cohen in seiner *Logik der reinen Erkenntnis* vertretene offene Kategoriensystem im Blick stehen. Das offene Kategoriensystem soll nicht nur im Prozeß wissenschaftlicher Forschung neu entdeckte kategoriale Bestimmungen berücksichtigen, gemeint ist auch, daß die methodische Regel der Hypothese sich nur in einem unendlichen Progreß realisiert und ihm nicht als eine für sich bestehende normative Instanz vorausgesetzt werden kann. Hier hat auch der in der Theorie und Methodologie der Erkenntnis des Marburger Neukantianismus immer wieder zitierte, aus Fichtes früher Wissenschaftslehre übernommene Begriff des Sollens seinen Ort. Er bezeichnet für Cohen, Natorp und auch für Rubinstein den Status der Erkenntnis im Sinne einer Aufgabe, die nicht abgeschlossen ist und die auch nicht in einem geschlossenen System der Vernunft begründet werden kann.

⁵⁰ Ebd. 61 f.

⁵¹ S. Rubinstein: *Eine Studie zum Problem der Methode*, 55.

⁵² Ebd. 44.

⁵³ Ebd. 56.

Es ist offensichtlich, daß Rubinstein ebenso wie Cohen und Natorp hiermit die Kritik unter umgekehrtem Vorzeichen wiederholen und gegen Hegel wenden, die Hegel bekanntlich gegen Fichtes Wissenschaftslehre und auch gegen Kants Begriff einer unendlichen Idee vorgebracht hat. Aber das ist nicht das Entscheidende. Entscheidend ist, daß Rubinstein Hegels *Wissenschaft der Logik* die erkenntnistheoretischen Differenzen von Begriff und Gegenstand des Begriffs, Denken und Sein unterstellt, die bereits am Ende der *Phänomenologie des Geistes* mit dem Konzept des absoluten Wissens überwunden sind, und daraus seine Hegel-Kritik ableitet. An die Stelle dieser Differenzen tritt mit dem Begriff des absoluten Wissens jedoch eine Form der Einheit, die sich in der Beziehung auf das von ihr unterschiedene Andere konstituiert⁵⁴. Diese Einheit liegt Hegels *Wissenschaft der Logik* zugrunde. Sie ist, wenn man so will, Hegels Hypothese, die allen anderen Kategorien implizit zugrunde liegt. Das bedeutet, daß die Kategorien, die die *Wissenschaft der Logik* entwickelt, auch nicht durch jene Differenzen charakterisiert werden können. Ihre Bedeutung gewinnen sie vielmehr als unterschiedliche Formen der Darstellung dieses in sich differenzierten Einheitssinnes, der das Andere nicht ausschließt, sondern übergreift.

In diesem Zusammenhang ist es bezeichnend, daß Hegels *Phänomenologie des Geistes* in der neukantianischen Hegel-Rezeption kaum Beachtung gefunden hat. Der Grund dafür mag darin bestehen, daß Hegels Darstellung von „Gestalten des Bewußtseins“⁵⁵ aus der Sicht der Neukantianer als ein Psychologismus erscheinen mußte, den die neue Erkenntnistheorie überwinden soll. Cohens Konzeption eines reinen Denkens und der Entwurf einer reinen Kategorien- und Urteilslehre in der *Logik der reinen Erkenntnis*, aus der die Sachhaltigkeit von Erkenntnis begründet werden soll, sind diesem Programm gewidmet. Wie zu sehen war, unterstellte Rubinstein Hegel eine dualistische Position, die die Differenz von Sein und Denken nicht überwindet, sondern nur noch einmal bekräftigt. Mit dieser Unterstellung vermochte Rubinstein nicht zu sehen, daß Hegels *Wissenschaft der Logik* eine Theorie des reinen Denkens ist, die die Sachhaltigkeit des Denkens auf der Grundlage einer methodischen Regel zu begründen sucht, durch die die Differenz von Sein und Denken *und* deren Einheit mit dem Begriff des reinen Denkens zugleich entwickelt wird. Vielleicht war es die nicht zu übersehende Nähe der neukantianischen Logik einer reinen Erkenntnis zur Philosophie Hegels, die einige Vertreter der Neukantianismus in der Folge zur Rehabilitierung Hegels in Form eines Neuhegelianismus geführt hat. Sergej Rubinstein war einer der ersten, der den Weg hierzu bereitet hat⁵⁶.

⁵⁴ *Werke* 3, 575 ff.

⁵⁵ Ebd. 80.

⁵⁶ Der Beitrag ist im Rahmen des Drittmittelprojekts „Der Mensch in Geschichte und Kultur: Philosophisch-anthropologische und philosophisch-historische Konzeptionen des russischen Neukantianismus“ entstanden (Forschungstipendium der Russischen Humanitären wissenschaftlichen Stiftung, 14–03–00831a).

Bibliographie

- Aster, Ernst von: „Neukantianismus und Hegelianismus. Eine philosophie-geschichtliche Parallele“, in: *Münchener Philosophische Abhandlungen. Theodor Lipps zu seinem 60. Geburtstag gewidmet*, Leipzig 1911, 1–25.
- Brelage, Manfred: *Studien zur Transzendentalphilosophie*, Berlin 1965.
- Brušlinskij, Andrej W.: „Novye materialy dlja naučnoj biografii S.L. Rubinštejna“, in: Ksenija A. Abuljchanova-Slavskaja (Hg.): *Primenenie koncepcii S.L. Rubinštejna v razrabotke voprosov obščej psihologii*, Moskau 1989, 31–48.
- Cassirer, Ernst: „Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik (1913)“, in: ders.: *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe, hg. von Birgit Recki, Bd. IX (*Aufsätze und kleine Schriften (1902–1921)*), Text und Anm. bearb. von Marcel Simon), Hamburg 2001, 139–200.
- Cohen, Hermann: *Werke*, hg. von Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter der Leitung von Helmut Holzhey, Hildesheim/Zürich/New York 1987 ff.
- Dmitrieva, Nina A.: „Sergej Rubinsteins Hegelrezeption“, in: Wolfram Hogrebe (Hg.): *Phänomen und Analyse. Grundbegriffe der Philosophie des 20. Jahrhunderts in Erinnerung an Hegels Phänomenologie des Geistes (1807)*, Würzburg 2008, 83–93.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Werke in zwanzig Bänden*, hg. von Karl-Markus Michel u. Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M. 1979.
- Holzhey, Helmut: *Cohen und Natorp*, 2 Bde., Basel/Stuttgart 1986.
- Marck, Siegfried: „Die Lehre vom erkennenden Subjekt in der Marburger Schule“, in: *Logos*, 4 (1913), 364–386.
- Natorp, Paul: *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, kommentiert und mit einer Einleitung neu hg. von Sebastian Luft, Darmstadt 2013.
- „Kant und die Marburger Schule“, in: *Kant-Studien*, 17 (1912), 193–221.
 - *Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme: Einführung in den kritischen Idealismus*, Göttingen 1911.
- Pasternak, Boris: *Geleitbrief. Entwurf zu einem Selbstbildnis*, aus dem Russischen von Gisela Drohla, durchgesehen und ergänzt von Barbara Conrad, Frankfurt a. M. 1986.
- Rubinstein, Sergej: *Eine Studie zum Problem der Methode: I. Absoluter Rationalismus (Hegel)*, Marburg 1914.
- *Grundlagen der allgemeinen Psychologie*, aus dem Russischen von H. Hartmann, Berlin 1958.
 - *Sein und Bewusstsein: die Stellung des Psychischen im allgemeinen Zusammenhang der Erscheinungen in der materiellen Welt*, aus dem Russischen von M. Uhlmann, hg. von H. Hiebsch, Berlin 1962.
- Rubinstein, Sergej L.: „Istorija sozdanija knigi Človeg i mir“, in: Boris F. Lomov (Hg.): *Sergej Leonidovič Rubinštejn. Vospominanija. Materialy. K 100-letiju so dnja roždenija*, Moskau 1989, 413–423.
- Seseman, Wasilij E.: „Teoretičeskaja filosofija Marburgskoj školy“, in: *Novyje idei v filosofii* 5 (1913), 1–34.
- Sieg, Ulrich: *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*, Würzburg 1994.