Hans Friedrich Fulda Hegels Logik der Idee und ihre epistemologische Bedeutung

Philosophische Erben sind wählerisch. Sie entwickeln immer wieder andere Vorlieben, sich bei großen Vorläufern aus der Masse des Überlieferten zu bedienen. So auch bei Hegel. Nachdem seine Wissenschaft der Logik vorübergehend als Steinbruch für eine »Kategorienlehre« hatte herhalten sollen und dann die Phänomenologie des Geistes Erwartungen anregte, welche in »philosophische Anthropologie« gesetzt wurden, während der marxistischen Beerbung Hegels vor allem die »dialektische Methode« für eine materialistische Lehre von der Natur, der Gesellschaft und der Menschengeschichte brauchbar schien, wurde in jüngster Vergangenheit wieder die Hegel'sche Logik mit ihren Inhalten attraktiv – aber nun als eine Metaphysikkritik oder »kritische Darstellung der Metaphysik«.

Die Gegenwart hingegen scheint Hegel als Epistemologen zu entdecken, als den man ihn spätestens seit dem jüngeren Fichte am wenigsten gesehen hatte. Natürlich steckt in solchen Aneignungen, solange sie ansteckend sind, außer einer Menge Illusion, Zufall, Willkür, Einseitigkeit und Gewaltsamkeit allemal auch einiges an ingeniöser Einsicht. Vor allem das jüngste, epistemologische Interesse an Hegel scheint mir damit gesegnet. Aber wenn die Einsicht fruchtbar werden und nicht nur der historischen Bestätigung bereits bestehender Trends dienen soll, muss sie mit der Befremdlichkeit konfrontiert werden, die das neu Entdeckte näher besehen an sich hat. Ein Älterer, der schon mehrfach aus solchen Erbgängen Nutzen zog, darf sich dabei hoffentlich in der Rolle des Nachlaßverwalters gefallen: das Erbe möglichst zusammenzuhalten und Jüngere, die Teile daraus erwerben und verwerten möchten, auf Verpflichtungen aufmerksam zu machen, die sie mit dem erwünschten Teil übernehmen müssen, aber mit anderen Teilen zusammen übernehmen sollten. In dieser Einstellung jedenfalls wende ich mich meinem Thema zu.

Nahe in Akzentuierung und Herangehensweise, Zustimmung,

Kritik und Provokation fühle ich mich Christoph Halbig.1 Ich teile mit ihm die Überzeugung, dass vor allen übrigen Hegel'schen Beiträgen zur Epistemologie der in der Logik enthaltene »Kern« vorrangig ist. Nur an der Rolle, die das Erkennen in dieser Fundamentalphilosophie und thematisch in der Lehre von der Idee spielt, kann man die Bedeutung ermessen, welche die Aufklärung über Erkenntnis für Hegel insgesamt hatte; und erst von hier aus kann man die Ergebnisse dieser Aufklärung richtig einschätzen. Ich halte es aber zusätzlich für ausgemacht (und nachweisbar), dass Hegel mit dem ganz neuartigen Konzept seiner Fundamentalphilosophie nicht hinter die kantische Erkenntniskritik zurückfällt, sondern ihr Geschäft und die Funktion, die darin der Skepsis zukommt, in einer für die Überzeugungskraft entscheidenden Weise radikalisiert. Insbesondere die so genannte subjektive Logik Hegels, deren letzten Teil die Lehre von der Idee ausmacht, verdankt sich gründlicher Auseinandersetzung mit Kants Programm einer Transzendentalphilosophie. Sie liefert auch gewichtige Gründe zugunsten der Auffassung, dass dieses transzendentalphilosophische Programm nicht eine wahrhaft erste Philosophie ergeben kann und daher, was den Anspruch einer solchen angeht, durch dasjenige einer Logik Hegel'schen Typs ersetzt werden sollte, selbst aber bewusstseinstheoretisch mediatisiert werden muss.² Aber wodurch sich die Hegel'sche Logik in epistemologischer Hinsicht auszeichnet, wie sie sich damit im Ganzen, insbesondere aber in ihrem letzten Teil zur alten Konkurrenz von Ontologie und Epistemologie verhält und wie sie vor aller Bewusstseinsphilosophie den kantischen Versuch überbietet, diese Konkurrenz aufzulösen, ist nicht leicht zu sagen. Deshalb vermute ich, dass man genauer, als es bei Halbig geschieht,3 auf den programmatischen Kontext der Hegel'schen logischen Lehre von der Idee eingehen sollte, um den Kern der für Hegel spezifischen Epistemologie zu fassen zu bekommen. Um der Vermutung Rechnung zu tragen, wende ich mich zunächst einmal dem Begriff des Erkennens in Hegels logischer Ideenlehre zu und berücksichtige dabei deren eigenen Kontext, ohne sogleich auf die Frage zuzusteuern,

2 Näheres dazu führe ich aus in Fulda 1988 und 1999.

¹ Vgl. seinen Beitrag über das Erkennen als solches im vorliegenden Band, S. 138 ff.

³ Nicht nur im Beitrag zum vorliegenden Band, sondern auch in Objektives Denken. Erkenntnistheorie und Philosophy of Mind in Hegels System (2002) – sowie in weiteren seitherigen Aufsätzen zur Thematik dieses wertvollen Buchs.

welche Position im Ensemble bekannter epistemologischer Standpunkte Hegel vertritt und welche Gründe er dafür hat. Die umfassendste der mich interessierenden Fragen wird vielmehr sein: In welch besonderer Weise thematisiert Hegels *Logik* mit welchem Ergebnis das Erkennen – im Unterschied zu Erkenntnistheorien, denen es vorgängig um Gewinnung und Rechtfertigung eines epistemologischen Standpunkts innerhalb einer der üblichen Klassifikationen geht?

Gegen Tendenzen, Hegel dem post-wittgensteinschen Commonsensismus anzunähern, möchte ich zeigen, dass sich die Beantwortung meiner Fragen nicht auf das Thema Idee des Erkennense beschränken darf; auch der Zusammenhang dieser Idee mit der absoluten Idee sowie dem Erkennen darin und mit der Idee des Lebens, die derjenigen des Erkennens vorausgeht, verlangt in epistemologischer Hinsicht gebührende Aufmerksamkeit. Die sich hieraus ergebende Feststellung wird sein, dass man es bei Hegel nicht nur mit einer einzigen Epistemologie (derjenigen des theoretischen Erkennens nämlich) zu tun hat, sondern von ihr aus gesehen mit mindestens dreien oder vielmehr (von Hegel aus gesehen) mit dem Kern einer Epistemologie, die nicht nur von einer einzigen Art der Erkenntnis zu handeln hat, sondern von mindestens drei in ihren Prinzipien wohl unterschiedenen Erkenntnisarten, deren Vereinbarkeit zu erweisen ist, sich aber unter der Idee des Erkennens nicht erweisen lässt. Ohnehin hat eine Epistemologie ja Aufklärung über nicht nur eine einzige Art von Erkenntnis zu sein, sondern über mindestens zwei, sofern sie nicht nur eine Lehre von Erkenntnis und Rechtfertigung des Anspruchs sowie Nachweis der Möglichkeit dieser Erkenntnis, sondern als Lehre auch selber Erkenntnis (von Erkenntnis nämlich) zu sein beansprucht, aber nicht Erkenntnis derselben Art wie die in ihr erkannte theoretische oder praktische. Die Differenz der Erkenntnisarten mit deren spannungsvollen Zusammenhängen, die einen wichtigen Aspekt von Hegels logischer Erkenntnis des Erkennens ausmachen, wird dazu nötigen, den thematischen Horizont erheblich über das Erkennen als solches 4 auszudehnen. Die Ausdehnung aber wird Folgen nach sich ziehen, die sich nicht alle mit Halbigs Aussagen zur Grundstruktur von Hegels Epistemologie vertragen – und das bereits hinsichtlich der innerlo-

⁴ L II, 438 (= Wissenschaft der Logik, hg. v. G. Lasson, Leipzig 1934/1948, Band II).

gischen Bedeutung der Hegel'schen Lehre vom Erkennen. Ausschließlich hiermit soll sich das Folgende in seinem ersten Teil befassen.

Die realphilosophische Bedeutung des Hegel'schen Epistemologie-Kerns ist dem (leider skizzenhaften) zweiten Teil vorbehalten. Natürlich teile ich mit Halbig auch die Auffassung, dass sich die Epistemologie Hegels nicht in dessen Logik erschöpft. Man muss auch über die Rolle Aufschluss geben, welche die logische Lehre vom Erkennen für das in der so genannten Realphilosophie zu vollziehende sowie abzuhandelnde Erkennen spielt, und über den epistemologischen Ertrag dieser Rolle. Aber auch hier ist wesentlich mehr in Betracht zu ziehen als bloß Hegels Lehre vom theoretischen Geist. Nicht nur im Verhältnis zu dieser Lehre besagt Hegels Logik des Erkennens viel. Es ist auch die Frage, ob das Verhältnis der logischen Lehre von der Idee des Wahren zur Lehre vom theoretischen Geist eines von Programm und »Einlösung« ist. Mir erscheint es eher als dasjenige von einem Programm und einem (bereits aufgrund der logischen Lehre von der Idee des Erkennens zu erwartenden) Dementi seiner Ausführbarkeit nebst Ersetzung durch ein anderes Programm, das von der absoluten Idee aus notwendig wird. Um genau zu sagen, worin dieses andere Programm und seine Ausführung besteht, müsste man eigentlich die ganze Hegel'sche Realphilosophie in epistemologischer Hinsicht betrachten

I. Das Erkennen in innerlogischer Bedeutung

Um zu klären, was die in Hegels *Logik* enthaltene und mindestens teilweise praktizierte Lehre vom Erkennen besagt und was sie daher *bereits in sich selbst*, also noch unter Absehung von Themen der Realphilosophie bedeutet, sollte man der abschließenden Auskunft (= 5.) die Beantwortung von vier Fragen vorausschicken:

I. In welches Erkenntnisprogramm ist die Lehre eingebettet?

2. Was hat es damit auf sich, dass die darin abgehandelte *Idee des Erkennens* auf eine Abhandlung der *Idee des Lebens* folgt?

3. Was besagt die Dualität von der Idee des Wahren und der Idee des Guten für das Erkennen?

4. Warum kann es beim Erkennen mit der Dualität beider Ideen

nicht ein Bewenden haben, und was hat an deren Stelle zu treten oder beide zu ergänzen?

In Perspektive und Aufeinanderfolge dieser Fragen geht es nun um den Kern der Hegel'schen Epistemologie.

1. Das Erkenntnisprogramm einer Hegel'schen Wissenschaft der Logik

Dazu habe ich mich an anderen Stellen in extenso geäußert. 5 Deshalb hier nur eine Skizze zur Einbettung der Hegel'schen Epistemologie in den Logik-Kontext. In der neueren Philosophie mag man epistemische Ansprüche im engeren Sinn von ontologischen »commitments« unterscheiden und für die philosophische Diskussion, Rechtfertigung oder auch nur Registrierung beider zwei verschiedene Disziplinen annehmen: Epistemologie und Ontologie - mit einerseits epistemologischen, andererseits ontologischen »Kategorien« als je spezifischen, für die Gegenstände dieser Disziplinen konstitutiven Begriffen. Die Unterscheidung ergibt sich von der Epistemologie her (als einer Erkenntnis vom Erkennen) und grenzt aus ihrem Gegenstandsbereich aus, was - als allenfalls zum Gegenstand des zu erkennenden Erkennens gehörig - in den Zuständigkeitsbereich der anderen Disziplin fällt. Dieses Abhängigkeitsverhältnis zwischen den in der Unterscheidung getrennten Zuständigkeiten darf vor allem dann nicht übersehen werden, wenn Hegels Logik ins Spiel gebracht wird. Denn da die Ontologie auch als eine der Epistemologie in gewissem Sinn vorgängige Disziplin betrachtet werden kann (wie sie ihr ja auch historisch vorausging) und Hegel seine Logik ausdrücklich für die eigentliche Metaphysik und erste Philosophie ausgab, ist man versucht, das Programm dieser Logik als das einer Ontologie zu betrachten, wenigstens in denjenigen ihrer Teile, die dem Epistemologiekern vorausgehen. Doch die Hegel'sche Logik ist keine Ontologie im Sinn einer Lehre von dem, was allem Seienden als solchem an ihm selbst zukommt: weder die »innerlichen« (oder »absoluten«) Prädikate alles Seienden werden in ihr ermittelt noch die »disjunktiven«, von denen wenigstens je eines einem jeden Seienden zukommt, noch die »Verhältnis-

⁵ Vgl. Fulda 1991a, 1991b, 1999 sowie 2003a, Kap. 6.3.

se«, in denen alles vereinzelte Seiende steht. Sie ist aber auch keine Ontologie im Sinn einer Lehre von einem einzigen, höchsten Seienden. Denn einziger Gegenstand und Inhalt der Philosophie und mit ihr der Logik ist nach deren eigener Auskunft die absolute Idee. Die aber fällt nicht unter den Begriff eines Seienden, und sei's den des höchsten. Ihre wissenschaftliche Erforschung ist holistisch, aber nicht ontologisch. Wie all dies von der Logik im Allgemeinen gilt, gilt es a fortiori für die »subjektive Logik« als Lehre vom Begriff, von seiner Objektivität und von Übereinstimmung des Begriffs mit sich in seiner Objektivität, das heißt von der Idee. Es ist daher durchaus falsch, Hegels Metaphysik als einen so genannten relations- oder »subjektivitätsontologischen« Monismus zu charakterisieren.⁶ Es ist auch verhängnisvoll. Denn es macht unverständlich, wie Hegel den kritischen und skeptischen Einwänden gegen seine erste Philosophie begegnen kann, und verdirbt die Pointe seines Epistemologiekerns. Zum Letzteren wird noch mehr zu sagen sein.

Zuvor aber gilt es festzuhalten, inwiefern Hegels Logik auch keine transzendentale Logik ist. Sie ist es weder im Sinn von Kants transzendentaler Analytik noch in dem von Kants transzendentaler Dialektik. Denn sie ist keine Lehre von einem jeden Gegenstand einer möglichen Erkenntnis a priori und vom System der Urteilsformen, Kategorien, Grundsätze solcher Erkenntnis oder der regulativen Prinzipien, unter denen der Erkenntnisgegenstand zu erforschen ist. Und sie ist auch keine Lehre der bloß scheinbaren Erkenntnis von den Gegenständen spezieller Metaphysik oder von den Gründen des Scheins solcher Erkenntnis sowie von Möglichkeiten, dem unvermeidlichen Schein zu widerstehen. Auch die »subjektive Logik« ist im Verhältnis zur transzendentalen Analytik und zur Dialektik Kants bloß ein Nachfolger, der einige der transzendental-analytischen Spezifika fast bis zur Unkenntlichkeit abwandelt.⁷

Insbesondere nämlich untersucht sie reine Gedankenbestimmungen nicht im Hinblick auf ihre Tauglichkeit als apriorische Begriffe von einem Gegenstand möglicher Erkenntnis überhaupt. Sie betrachtet sie also nicht als *Kategorien* (und damit als auf etwas Vorausgesetztes angewandt), sondern an und für sich selbst. Sie unter-

⁶ Vgl. dagegen Halbig, im vorliegenden Band (Fn. 6), sich R.-P. Horstmann anschließend.

⁷ Vgl. zu den wichtigsten Modifikationen mein »Von der äußeren Teleologie zur inneren« (Fulda 2003b), S. 135-138.

sucht, was zu ihrer Bestimmtheit gehört und was nicht; was ihre Wahrheit ausmacht und für ihren Mangel an Wahrheit kennzeichnend ist; was für einen Anteil an Wahrheit sie haben oder nicht haben, wie es sich mit ihnen hinsichtlich Exemplifiziertheit oder Nicht-Exemplifiziertheit ihrer Begriffe verhält; vornehmlich aber und letztlich: was überhaupt in Ansehung ihrer das Wahre ist und was nicht. Sie ist daher eine »Logik der Wahrheit« nicht bloß im Sinn der kantischen transzendentalen Logik, sondern im Sinn einer systematischen Erforschung dessen, was in reinen Gedankenbestimmungen (und in welchen) das schlechthin Wahre ist. Der Grundgedanke, der eine solche Untersuchung (ζητησις) möglich und, wie sich am Ende zeigt, auch zu einer erfolgreichen Bemühung um begreifende Erkenntnis und damit zu einer Wissenschaft macht, besteht in einer beständigen Kooperation und Auseinandersetzung mit radikalst möglicher Skepsis. Darin wird ein Verfahren betätigt, dessen Ziel und endgültig bestimmter Charakter, wie in Kants Bestimmung des Zwecks und Verfahrens reiner praktischer Vernunft, allmählich aus seiner Betätigung hervorgeht. Aus der Betätigung ergibt sich somit erst nach und nach, worum es dem Verfahren »in Wahrheit« geht: dass ein Bestimmtes, rein zu Denkendes in einem ihm adäquaten Begriff gedacht wird, der nur Begriff von ihm ist, aber auch alles enthält, was an ihm rein vernünftig, also vernünftigerweise zu denken ist und dessen objektive Adäquatheitskriterien durch das Verfahren ebenso sichergestellt werden wie das Faktum, dass es sich um einen instantiierten, mit seiner einzigen Erfüllungsinstanz zu identifizierenden Begriff handelt.8 Man will also im Verfahren auf eine in ihm geregelte Weise dank der unermüdlichen Bemühungen des Skeptikers nicht nur zur Bestimmung des Ziels gelangen, sondern auch zu diesem selbst. Die Möglichkeit hierzu besteht darin, dass das jeweilige Ergebnis erfolgreicher skeptischer Argumentation dem spekulativen Denken einen Zug nahe legt und gestattet, der etwas vom Inhalt festhält, um den es in der skeptischen Argumentation ging, und der das Argumentieren an einem nicht willkürlich gewählten neuen Inhalt fortsetzbar macht dies aber auf je höherer Stufe, jeweils betätigt an inhaltlich reicheren begrifflichen Bestimmungen, bis das Verfahren bei einem skeptischer Argumentation standhaltenden Begriff des an und für sich

⁸ Vgl. dazu Fulda 2003, Kap. 6.3.4., bes. S. 116 ff.

und uneingeschränkt Wahren ankommt: dem Begriff der absoluten Idee.

Eine solche Logik der Wahrheit (des schlechthin Wahren, zu welchem der Prozess des umrissenen Verfahrens mit seinen Inhalten und dem rein vernünftigen Gehalt seiner Bewegung gehört) lässt den Begriff der Wahrheit nicht unaufgeklärt, ohne ihn ausschließlich am Urteil festzumachen: Sie fasst ihn grundsätzlich als den von Übereinstimmung (also adaequatio), zu welcher der eine Begriff in seiner Objektivität mit sich gekommen ist – also als Constitutivum der Idee, aber als eines, das auch das Moment der griechischen Auffassung von Wahrheit als »Unverborgenheit« (αληθεια) enthält, insofern sich der Begriff dabei im Objektiven (als einem Ganzen von innerer Zweckmäßigkeit) auf unverfälschte Weise »manifestiert« -, und das so, dass sich im Weiteren dann auch eine Verbindung mit der Wahrheit von Urteilen und als Eigenschaft von Sätzen zu erkennen gibt. Über Letzteres hat Christoph Halbig wertvollen Aufschluss gegeben,9 den eine nicht ontologische Interpretation sich durchaus zu eigen machen kann. Cum grano salis gilt das auch für den normativen Charakter, den die Idee des Wahren für das Objektive besitzt, worin sie Dasein hat und sich darstellt.

Wer den so eingeführten Wahrheitsbegriff jedoch (wie auch den der Idee) als ontologische Kategorie versteht, der läuft Gefahr, das Wichtigste an ihm zu verkennen. Als Kategorie wäre er konstitutive Bestimmung eines dem Bestimmen vorauszusetzenden Gegenstandes, von dessen Bestimmtheit es je nach Voraussetzung keinen, einen einzigen oder mehrere gibt. Im Verhältnis zu einem solchen Gegenstand und eingebettet in eine Lehre über ihn, könnte eine Epistemologie – welcher Art Erkenntnis auch immer – nur subjektive Erkenntnisansprüche abhandeln und ihre Berechtigung gegen ebenfalls subjektive Rechtfertigungsforderungen verteidigen. Sie könnte höchstens eine Rekonstruktion von Mustern möglicher intersubjektiver Verteidigung vermeintlicher Erkenntnisse sein - eine Intersubjektivitätstheorie des Erkennens, welche dessen Begriff zusammenschrumpfen lassen würde auf denjenigen der Gewinnung vermeintlich wahrer Meinungen, die sich auf intersubjektiven Konsens gründen lassen. Dem skeptischen Einwand, dass damit keine Objektivität der Erkenntnis verbürgt ist und jeder Anspruch auf sie

⁹ Vor allem in Halbig 2002, Kap. 5.

bloß angemaßt wäre, könnte so nicht begegnet werden. Gerade weil der Anspruch auf Wahrheit ein ontologischer auf objektiv wahre und in jenem Gegenstand begründete Überzeugung wäre, müsste er unter den Einwänden des Skeptikers auf denjenigen intersubjektiver Glaubwürdigkeit zurückgenommen werden. 10

Aber nicht nur das. Wäre der Gegenstand nur ein einziger - unter der Kategorie ontologischer Wahrheit gedacht -, wäre weder er auf eine über skeptische Zweifel erhabene Weise zu transzendieren noch sein Begriff zu spezifizieren. Bestünde er selbst schon aus mehreren Seienden, so würden diese durch die ontologische Kategorie, wahr oder das Wahre zu sein, ebenfalls nicht auf eine zweifelsfreie, interessante und für die Aufklärung über Erkenntnis relevante Weise miteinander in Verbindung gebracht und irgendeiner von ihnen aus einsichtigen Gründen zu anderen hin überschritten oder gar als im Begriff des Wahren zu überschreitender ausgewiesen. Doch darauf muss es ankommen, wenn vom Wahren im Denken seiner ein überzeugender Weg zur Erkenntnis dessen, was das Wahre ist, führen soll. Das Wahre muss sich als Prozess erweisen lassen, der vom Einen, das es ist, zu seiner Spezifikation, aber auch zu mehr als einem führt - von der Idee zu besonderen Ideen, die ihrerseits auf je spezifische Weise Prozesse sind und zu denen auch Prozesse des Erkennens gehören, wenn dessen Begriff vom Wahrheitsbegriff her aufgeklärt werden kann. Diese »Selbstentfaltung« der Idee wäre aber keine, wenn nicht nur das Eine, das die Idee ist, im Fortgang von besonderer Idee zu besonderen Ideen sich gleich bleiben würde, wenn vielmehr auch die besonderen Ideen, zu denen diejenige des Erkennens gehört, im Fortgang nur sich selbst gleich und mit sich eins bleiben würden – wo sie doch sich selbst transzendierende sein müssen, wenn die eine Idee sich in ihnen selbst entfalten kann, also auch in sich zurückgehen, nicht aber sich in ihnen verlaufen soll. Es muss sich also um eine in sich systematisch gegliederte Mehrheit von Ideen handeln, und das Erkennen kann unter der besonderen Idee des Erkennens keineswegs so problemlos das bleiben, als was es sich nach seinem Begriff unter dieser Idee zu Beginn ihrer Betrachtung darstellt. Die Interpretation wird daher nicht nur auszumachen haben, aus welchem Prozess das Erkennen seinem Begriff nach

¹⁰ Dass die gegenwärtige Epistemologie anders als Hegel angesichts dieser Probleme versagt, qualifiziert nicht sie vor Hegel, sondern Hegel vor ihr.

besteht, sondern auch berücksichtigen müssen, was im Verlauf des Prozesses der einen Idee mit diesem Prozess des Erkennens geschieht. Wer das so zu Interpretierende lehren will, müsste es einsichtig machen. Es ist aber ganz unerfindlich, wie eine ontologische Lehre vom Wahren diese Aufgabe gegen den skeptischen Zweifel und seine Argumentationsmöglichkeiten bewältigen soll. Allenfalls mithilfe der Skepsis könnte hier Einsicht gewonnen werden. Dann aber nicht im Gang ontologischer Erkenntnis. In Anbetracht all dessen erscheint hoffentlich der Unterschied zwischen einer ontologischen und einer sozusagen alethelogischen Auffassung von Hegels Logik der Idee nicht mehr vernachlässigenswert. Der »Gedanke, der die Wirklichkeit von dem Scheine der zwecklosen Veränderlichkeit befreit und zur Idee verklärt, muß diese Wahrheit der Wirklichkeit nicht als die tote Ruhe, als ein bloßes Bild, matt, ohne Trieb und Bewegung [...] oder [als] einen abstrakten Gedanken vorstellen«;11 also auch nicht als eine »Kategorie« eines »Seienden«.

2. Priorität der Idee des Lebens vor der des Erkennens

Christoph Halbig ist der Auffassung, die Herleitung der Idee des Erkennens aus der ihr vorgeordneten »Stufe« der Idee, der Idee des Lebens, erweise sich als »systematisch wenig hilfreich«. Das ist nicht der Fall. Vielmehr ist die Priorität der Idee des Lebens aus mindestens vier Gründen epistemologisch bedeutsam.

Der erste Grund wird von Hegel selbst angegeben. Er steht im Zusammenhang einer funktionalen Erörterung der Frage, warum in einer Logik der Wahrheit überhaupt von der Idee des Lebens die Rede zu sein hat.¹² Trivialerweise darf man sagen, in einer solchen Logik sei jedenfalls das Erkennen abzuhandeln, und weil dies in einer Logik geschehen soll, sei dabei von der anthropologischen und psychologischen Seite des Erkennens zu abstrahieren. 13 Nur ist es mit dem bloßen Abstrahieren hier nicht getan. Wenn erkannt werden soll, worin das Erkennen besteht, das man im Rahmen einer Logik des Wahren wohl vorläufig als ein Sich-selbst-Erfassen des

II L II, 412.

¹² L II, 413 f.

¹³ Die Phänomenologie wird nicht erwähnt. Aber die hat ja erst Hegel zur Geltung gebracht.

Begriffs betrachten darf, und wenn man zudem in diesem Rahmen wissen will, woher es seine spezifische Wahrheit hat, dann muss man auch Auskunft geben können über eine spezifische Voraussetzung, die von der anthropologischen und psychologischen Bestimmtheit des Erkennens unabhängig ist, aber zu der einen Idee (als dem Wahren) wesentlich gehört, ohne schon in dessen Begriff enthalten zu sein, und von welcher aus das Sich-selbst-Erfassen erfolgt. Andernfalls bleibt das »Erfassen« ein leeres Wort und es kommt kein einer Logik der Wahrheit möglicher konkreter Begriff des Erkennens als solchem zustande. Dessen Voraussetzung aber kann in einer Logik vom Wahren als Idee nur eine Spezifikation dieser Idee sein, wenn sich in der Exposition des Begriffs der Idee als solcher herausgestellt hat, dass sie nicht bereits im Begriff der Idee als solcher enthalten ist. Es muss sich bei der Voraussetzung also um eine besondere Idee handeln – eine, die jedenfalls im Vergleich zum Erkennen als etwas Mittelbarem eine unmittelbare Spezifikation der Idee ist. Ohnehin hat ja angesichts des exponierten Begriffs der Idee als solcher - begriffsgeschichtlich gesehen - keine Spezifikation der Idee größere unmittelbare Plausibilität denn jene, welche die Idee als Leben ist: Leben hat seine Objektivität im System lebendiger Individuen, und diese stellen den Begriff (im Sinne eines Zusammenschlusses von Allgemeinem, Besonderem und Einzelnem), welcher der ihre ist - denjenigen des Lebens nämlich -, adäquat dar, indem sie die innere Zweckmäßigkeit dieser Objektivität für die Gattung, der sie angehören, an für das System charakteristischen Prozessen offenkundig machen. Die Idee des Lebens hat also ihre epistemologische Bedeutsamkeit zumindest darin, dass ohne sie das Erkennen als sich selbst Erfassen des Begriffs keine einsichtige, wesentlich zu ihm gehörige Bestimmtheit haben könnte. Fragt sich nur, welche Bestimmtheit es damit bekommen wird.

Darüber informieren andere Gründe der epistemologischen Bedeutsamkeit. Sie sind nicht so leicht zu identifizieren wie der soeben genannte. Aber wenn man Hegels Ausführungen zur Idee des Lebens aufmerksam verfolgt, lassen auch sie sich ausmachen, ohne dass allzu tief ins begriffstechnische Detail einzudringen ist. Bereits aus dem Ansatz der Ausführungen ergibt sich, was man schon nach dem Ergebnis der funktionalen Überlegung vermuten darf: Nur von der Idee des Lebens aus kann – das ist der zweite Grund – überhaupt der Begriff des Erkennens in eine Logik der Idee eingebaut

werden. Denn über die Realisierung der Idee ist zunächst nicht viel mehr ausgemacht, als dass diese eine Identität mit sich selbst und eins mit dem Prozess ist, worin sie, »um der Freiheit willen, die der Begriff in ihr erreicht«, »auch den härtesten Gegensatz in sich« hat.14 Es bedarf also vorab einer Auskunft über das der Freiheit vorausgehende Stadium des Prozesses, das heißt über dasjenige Stadium, in welchem die eine Idee in ihrer Spezifikation Idee des Lebens ist, die objektive Realität der Idee hingegen noch nicht »zum Begriff befreit«. Indem man so viel weiß, mag man sich mit der erforderlichen begriffsgeschichtlichen Bildung beziehungsweise anhand der erwähnten Plausibilitätserwägung zwar sagen, die erste Spezifikation der Idee und damit die eine Idee in der ersten Phase ihres Prozesses müsse Leben sein. Man mag auch, das Ergebnis der erwähnten Plausibilitätserwägung präzisierend, hinzufügen: Leben sei »der Begriff, der, unterschieden von seiner Objektivität, einfach in sich, seine Objektivität durchdringt und als Selbstzweck an ihr sein Mittel hat und sie als sein Mittel setzt, aber in diesem Mittel immanent und darin der realisierte mit sich identische Zweck ist«. 15 Aber bezüglich des Lebens, das hier zu denken ist, erhebt sich wieder eine Abstraktionsforderung, wie sie auch im Hinblick auf den Begriff des Erkennens zu beachten war: Es kann sich im Rahmen einer Logik nicht um »Naturleben« oder Leben in der Natur (als deren »höchste Stufe«) handeln, ebenso wenig aber um Leben, wie es im Geist erscheint: teils als organische Verkörperung von dessen endlicher Beziehung auf sich, teils als Mittel, teils als Ideal der Einheit des Geistes mit seiner lebendigen Verkörperung. Von all diesen Auffassungsweisen des Lebens durch den Geist unterscheidet sich das Leben in der Idee fundamental. Was für ein Leben aber bleibt dann übrig? Im Hinblick auf die Logik als letzte Wissenschaft muss man sagen: ein Leben, in welchem die Einheit seiner mit dem Geist »rein herausgeboren« ist. Im Hinblick darauf kann dann Leben bereits von der Logik mittels zahlreicher Bestimmungen gefasst werden, welche uns nur aus dem Kontext des organischen »Naturlebens« vertraut sind, nun jedoch zu Bestimmungen der Idee umgedacht und »erhoben« werden. 16 Der bis jetzt erreichte Begriff des Lebens

¹⁴ L II, 412.

¹⁵ L II, 412.

¹⁶ Vgl. Hegels analoge Bemerkung zur Idee des Erkennens als »Idee des Geistes [...], welcher logischer Gegenstand ist«, in L II, 437!

aber, wenn er ohne Anleihen in einer der Idee als solcher entsprechenden Weise konkretisiert wird, verlangt die Präzisierung, das Leben sei (in einer Objektivität, die als ganze dem Begriff adäquat und innerlich zweckmäßig geworden ist) nicht mehr bloß eine beschränkte Allgemeinheit, sondern eine »an und für sich absolute«. Der Begriff ist die darin »allgegenwärtige Seele«; sein einfaches Leben ist nicht nur allgegenwärtig, sondern »schlechthin das Bestehen und die immanente Substanz seiner Objektivität, aber als subjektive Substanz«, ja »individuelles Subjekt«, das sich auch »gegen das Objektive abscheidet« und »die Voraussetzung einer unmittelbaren Objektivität macht«. ¹⁷ Kurz: das Leben in der Idee ist zu denken als All-Leben und wäre zu denken als das einer »Weltseele« (die »noch nicht seelenvoll ist« ¹⁸), wenn der Ausdruck »Welt« hier am Platze wäre, was aber nicht der Fall ist.

Nur vom so gedachten Leben, nicht aber von einer der anderen Auffassungsweisen des Lebens aus führt eine unumgängliche begriffliche Bewegung direkt zum sich selbst Erfassen des Begriffs, also zum Erkennen. Denn einzig aus jenem ergibt sich, dass die Prozesse des Lebens nicht allein in eine »realisierte Gattung« münden (welche »für sich« ist und mit dem Begriff des Lebens »sich identisch gesetzt hat«19), sondern in die »für sich werdende Allgemeinheit der Idee«. Von einer solchen, schlechthin umfassenden Allgemeinheit, aber nur von ihr, kann man dann sagen, mit ihr werde der eine Begriff (als tätige Form der einen Idee) in der objektiven Realität »für sich«; er sei somit in dieser Realität Erfassen seiner selbst, also Erkennen; die Idee aber sei damit nicht mehr Idee des Lebens, sondern eine, »welche sich zu sich als Idee verhält«; sie sei »die Idee des Erkennens«.20 Von anderem Leben aus als demjenigen in der Idee wäre diese direkte »Herleitung« der Idee des Erkennens erschlichen. Die Ableitung hat nicht den Nachteil der Absonderlichkeit, sondern den Vorzug der Grundsätzlichkeit und Übersicht über die von weit her kommenden Probleme der Epistemologie.

Das Ergebnis enthält einen weiteren, dritten Grund für epistemologische Bedeutsamkeit, welche der Priorität der Idee des Lebens vor derjenigen des Erkennens zukommt. Wie schon gesagt hat mit

¹⁷ L II, 416 f.

¹⁸ L II, 412.

¹⁹ L II, 428 f.

²⁰ L II, 429.

diesem Ergebnis (aber nur mit ihm) das Sich-Überschreiten des Lebens innerhalb eines fortdauernden Adäquationsprozesses (der einen Idee) den Charakter einer Befreiung. An deren Ende ist die objektive Realität der Idee (das heißt alle objektive Realität) dem Begriff nicht mehr nur angemessen, sondern »zum Begriff befreit«; sie ist derart offenbar, dass sie im Sich-Erfassen des Begriffs auch entdeckt und begriffen wird und dass der Begriff in seinem Sich-Erfassen losgekommen ist von der Voraussetzung, die selbst zum Leben in der Idee noch gehörte. Damit aber - und einzig damit wird der skeptische Verdacht ausgeräumt, das Erkennen unter der Voraussetzung von Leben sei lediglich eine Funktion des Lebens oder womöglich sogar der speziellen Gattung, welche die der Menschen ist. Aller Wahrheits- und Adäquatheitsanspruch von Erkenntnis sei also in Wirklichkeit bloß »Spezies-Chauvinismus« oder die besondere Form von »Lebenslüge«, welcher die Menschen im Unterschied zu anderen Lebewesen huldigen. Dass es sich ungeachtet alles naturalistischen Einredens lebensphilosophischer oder szientistischer Provenienz nicht so verhält, sondern unser Wahrheits- sowie Adäquatheitsanspruch fürs Erkennen seine grundsätzliche Berechtigung hat, ist eine Voraussetzung bezüglich des Erkennens, mit welcher der Common Sense »lebt«. Dieser bedarf mit ihr nicht weniger einer philosophischen Verteidigung als mit seinem direkten Realismus, über dessen Bekräftigung durch Hegel Halbig uns belehrt. Aber nur eine von der Idee des Lebens herkommende Epistemologie und Ableitung der Idee des Erkennens kann diese Voraussetzung rechtfertigen, während alle anderen Epistemologien vor der Aufgabe ihrer Rechtfertigung versagen – die empiristischen ebenso wie die rationalistischen. Die Rechtfertigung wird (wenigstens in ihrem innerlogischen Teil) dadurch zustande gebracht, dass die eine Idee (als das eine Wahre) stabil gehalten, aber als Prozess begriffen wird, der unter ihr von einer ersten ihrer Spezifikationen (der Idee des Lebens) in einem dieser Idee eigenen Prozess zur Idee des Erkennens als einer diametral entgegengesetzten besonderen Idee führt und in ihr zu einem Adäquationsprozess, der von den Bedingtheiten des Lebens frei geworden ist und sich auf der Basis einer neu modifizierten Adäquation vollzieht - eben jener, die den »härtesten Gegensatz« nicht außer sich, zur Idee des Lebens, sondern »in sich« hat.

Viertens: Nur von der Idee des Lebens aus ergibt sich, als was, das

heißt in welcher inhaltlichen begrifflichen Bestimmtheit - zusätzlich zur partizipialen des Befreit-Seins -, das Erkennen in der Idee (oder als die Idee) zu fassen ist; ebenfalls nämlich, wie die Idee des Lebens, nicht als ein Partikuläres in einem größeren stationären Ganzen, also einem anderen »Größeren« als dem Prozess der einen Idee, von dem die Idee des Erkennens freilich (als Spezifikation) ein weiteres Stadium ist. Das Erkennen in der Idee oder die Idee des Erkennens ist vielmehr das Ganze, das die eine Idee im Stadium des zum Begriff Befreit-Seins ihrer objektiven Realität ist; oder, auf die Lehre von Natur und Geist gesehen und auf die Logik als letzte Wissenschaft vorausgeblickt: Sie ist das Ganze als Idee des Geistes, in welcher dieser der Natur nicht mehr gegenübersteht noch gar als endlicher Geist sie zur Voraussetzung hat, sondern »als deren Wahrheit sich gezeigt hat«21 – als Idee des Geistes, »welche logischer Gegenstand ist«. Was das heißt, ergibt sich, wie das Entsprechende im Fall der Idee des Lebens, auch bereits oder vielmehr ausschließlich aus der Logik als erster Wissenschaft, mithin aus der Bewegung der Idee des Lebens zum neuen Stadium des Prozesses der einen Idee: dass die objektive Realität der einen Idee nun von allen Voraussetzungen nichtbegrifflicher Verfasstheit frei und selbst der Begriff geworden ist, sodass sich an der Stelle bloßer Adäquation des subjektiven Begriffs mit sich in seiner objektiven Realität nun eine Identität befindet.²² Daher kann und muss Hegel sogleich auf provozierende Weise sagen, der eine Begriff, der nunmehr sowohl die subjektive als auch die objektive Seite der zur Identität fortgegangenen Adäquation ausmacht, sei nicht nur der »freie Begriff«, sondern auch »der Begriff als seine Idee«. 23 Würde jener direkte Realist, als dessen Mann Halbig uns Hegel zu erkennen geben möchte, seinen epistemologischen Standpunkt auch für einen solchen »logischen« Gegenstand verfechten?

Wahreres und in der logischen Untersuchung Zustimmungsfähigeres scheint vielleicht nicht denkbar, wenn »Wahrheit« »Adäquation des Begriffs (in seiner objektiven Realität) mit sich« und »Unverborgenheit« bedeutet. Wie soll das jetzt erreichte Wahre etwas

²¹ L II, 437.

²² Das ist der Punkt, den Christoph Halbig zu Recht zugunsten einer philosophischen Bekräftigung des direkten Realismus, welchen der Common Sense vertritt, geltend macht. Nur ist es damit, wie mir scheint, nicht getan.

²³ L II, 437.

anderes sein als das absolut, das heißt in jeder Hinsicht in und aus sich selbst bestimmt. Wahre, wie soll es etwas anderes als die absolute Idee sein? Aber Hegels Einschränkung folgt sogleich: auch in der jetzt erreichten »Gestalt« (der Idee des Erkennens) ist die Idee »nicht vollendet«. Vielmehr haben wir es noch mit einer Verkleidung der absoluten Idee zu tun. Das Resultat der Idee des Lebens, die Idee des Erkennens, ist »die absolute Idee selbst noch in ihrer Erscheinung«.24 Denn mit der zur Identität gewordenen Adäquation »existiert« zwar nun der eine Begriff (»zum Begriff befreit«) »für sich als der Begriff«;25 aber eben damit bekommt die eine absolute Idee Erscheinungscharakter an der neuen besonderen, der Idee des Lebens diametral entgegengesetzten Idee: Diese ist durch die zur Identität gewordene Adäquation nun die eine Idee in einer einseitig subjektiv-begrifflichen Verfasstheit - »die Idee in ihrer Subjektivität« und damit in ihrer Endlichkeit überhaupt«. 26 Als solche ist sie »zuerst [...] noch ein Subjektives«, welches das Wahre, das nun »Identität des Begriffs selbst und der Realität« ist, allererst sucht. Sie ist ein Subjekt, also nicht mehr »Seele«, sondern Ursprung von Aktivität und diese selbst; somit ein Subjekt, das dann an einem zunächst bloß gegebenen Gegenstand, indem es diesen in Begriffsbestimmung verwandelt und darin sich auf sich bezieht, »sich [...] seine Realität gibt« und darin Wahrheit findet, wobei das Finden nicht Glückssache ist, sondern wiederum ein Prozess. In diesem setzt das erkennende Subjekt den konkreten Inhalt der objektiven Welt, deren »ganze Wesenheit« es an seinem Begriff hat, »für sich als identisch mit dem Begriffe, und umgekehrt diesen als identisch mit der Objektivität«.27 Wiederum also ist die Idee des Erkennens nicht nur dessen subjektive Seite, sondern das eine Subjekt-Objekt in einer spezifischen Verfassung, als solchermaßen Bestimmtes aber nur von der Idee des Lebens aus begreiflich. Zugleich ist sie wie alle Erscheinung von vornherein der Instabilität verdächtig. Dass der Verdacht berechtigt ist und die epistemologische Bedeutsamkeit der Idee des Erkennens ausmacht, soll im Folgenden gezeigt werden.

²⁴ L II, 438.

²⁵ L II, 412.

²⁶ L II, 438.

²⁷ L II. Zur n\u00e4heren Bestimmtheit dieses Prozesses als eines (teleologischen) Schlusses siehe Halbig im vorliegenden Band, S. 138 ff.

Die Verdachtsmomente verstärken sich, wenn man näher betrachtet, was für den Protagonisten des direkten Realismus auf den ersten Blick als besonders attraktiv an der Idee des Erkennens erscheinen mag: die zur Identität gewordene Adäquation. Solange die Idee bloß als Subjekt-Objekt und Adäquation des Begriffs mit sich in seiner objektiven Realität gedacht war, war sie fraglos das eine, alles übergreifende, in sich strukturierte und sich strukturierende Wahre; ebenso als Idee des Lebens und All-Seele. Nun aber ist die Idee verdoppelt: in den »subjektiven Begriff, dessen Realität er selbst« ist, nämlich das Erkennen mit seinem Subjekt und Gegenstand, und in den objektiven Begriff – das im Erkennen gesuchte und im logischen Erkennen bereits als Leben in der Idee gefundene Wahre. Wie kann sie in solcher Verfasstheit der Verdoppelung noch das eine Wahre sein, wo doch zwischen der Idee, die subjektiver Begriff ist, und der gefundenen Wahrheit, die Idee des Lebens ist, der Abgrund einer zum Begriff befreiten und einer noch nicht zu ihm befreiten objektiven Realität klafft? Wie kann die Idee aus solcher Verdopplung sich wenigstens als Prozess des Erkennens wieder zu fugenloser Einheit des Wahren bringen? Dafür bietet die bisherige Beschreibung des Erkenntnisprozesses so gut wie keine Chance. Nicht genug damit. In einer genaueren Beschreibung »zerfällt« dieser Prozess - und mit ihm die Idee des Erkennens - sogleich in eine »gedoppelte als verschieden gesetzte Bewegung« einerseits des theoretischen Erkennens unter der Idee des Wahren und andererseits des praktischen Erkennens (und sich Verwirklichens) unter der Idee des Guten. Die beiden Bewegungen haben eine einander entgegengesetzte Richtung der Aufhebung von Einseitigkeit: die Einseitigkeit der Subjektivität der Idee aufzuheben vermittels der Aufnahme der seienden Welt in sich, in das subjektive Vorstellen und Denken, und die abstrakte Gewissheit seiner selbst mit dieser so als wahrhaft geltenden Objektivität als Inhalt zu erfüllen – und umgekehrt die Einseitigkeit der objektiven Welt, die hiermit im Gegenteil nur als ein Schein, eine Sammlung von Zufälligkeiten und an sich nichtigen Gestalten gilt, aufzuheben, sie durch das Innere des Subjektiven, das hier als das wahrhaft seiende Objektive gilt, zu bestimmen und ihr dieses einzubilden. 28

²⁸ Enz § 225 (= *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften,* hg. v. J. Hoffmeister, 5. Auflage, Leipzig 1949).

Sollte die Idee in dieser doppelten Verdopplung sich der logischen Untersuchung unumstößlich als das eine, mit sich identische Wahre erweisen? Das ist höchst unwahrscheinlich. Zweifelhaft ist aber auch, ob sie sich aus dieser doppelten Verdopplung im gedoppelten Prozess, der sie nun ist, zu einer weiteren Idee transzendieren kann. Denn sie hat derart verdoppelt den »härtesten Gegensatz in sich«:29 Beide Gegensatzglieder in beiden einander entgegengesetzten Bewegungen der Aufhebung von Einseitigkeit sind ja nun selbst Idee, also Begriff, der in seiner Objektivität zur Adäquation - ja, auf subjektiver Seite sogar zur Identität mit sich gekommen ist, während aber für Aufhebung der Gegensatzglieder in eine »höhere«, sie integrierende Bestimmung - anders als bei allen einander entgegengesetzten objektiven Gedanken oder Gedankenbestimmungen, die bisher in der Logik untersucht wurden - kein höherer Begriff mehr als derjenige der Idee in Aussicht steht. Wie soll sich der Gegensatz da noch »erweichen« und der in ihm enthaltene Widerspruch auflösen lassen; wie sollen die Gegensatzglieder oder die ganze Idee des Erkennens, die sie ausmachen, in einer weiteren Begriffsbewegung zu transzendieren sein? Diese epistemologischen Fragen stehen im Zentrum des Programms von Hegels Logik der Idee des Erkennens. Im Verhältnis zur Schwierigkeit, sie zu beantworten, ist eine Verteidigung des Common-Sense-Realismus ein eher harmloses Unterfangen, dessen Erfolg vorerst fast nebenbei abfällt. In groben Umrissen soll nun gezeigt werden, wie Hegel diese Schwierigkeit zu bewältigen versucht, die sein zentrales innerlogisch-epistemologisches Problem ausmacht.

Nach dem eingangs zum Verfahren der *Logik* Gesagten ist zu untersuchen, ob mit der Idee des Erkennens in ihren beiden Varianten oder wenigstens in der einen oder anderen von ihnen, aber natürlich gereinigt von allem, was man sich gewöhnlich sonst noch unter Erkennen und seinen Voraussetzungen vorstellen oder denken mag, das Verfahrensziel erreicht ist: ein Bestimmtes, rein zu Denkendes – gedacht in einem ihm adäquaten Begriff, der nur der Begriff von ihm ist, aber auch alles enthält, was daran rein vernünftig ist, und dessen objektive Adäquatheitskriterien durch das Verfahren ebenso sichergestellt werden wie das Faktum, dass es sich um einen instantiierten, mit seiner einzigen Erfüllungsinstanz zu identifizierenden

Begriff handelt. Die Abwendung von Vertrautem, dessen Vorstellung der Verstand sonst mit seinen Begriffen von Erkennen verbindet, ist dabei keiner willkürlichen Abstraktion geschuldet, sondern gerechtfertigt durch alle bisherigen (hier natürlich nur zum kleinsten Teil gewürdigten) skeptischen Argumente, welche in der Durchführung des logischen Untersuchungsverfahrens Berücksichtigung fanden. Insbesondere ist das Erkennen in der Idee nun nicht unter der Prämisse abzuhandeln, dass es sich in »unserem« Bilden und Betätigen von begrifflich bestimmten »Vorstellungen« vollzieht oder unter ähnlichen subjektivitätstheoretischen Voraussetzungen. Selbst wenn eine spekulative Geistphilosophie dies noch bestätigen sollte - für die Logik gehört es zum »Unwahren«, das sich im an und für sich Vernünftigen aufzehrt. Die Idee des Erkennens ist ebenso wie die Idee überhaupt ausschließlich als Weise zu nehmen, auf welche der eine spekulative Begriff in seiner Objektivität zur Übereinstimmung mit sich gekommen ist. Wenn man sich hiergegen sträubt, sollte man daran denken, dass selbst Kant behauptete, subjektive Erkenntnisregeln wie diejenige, dass eine gewisse systematische Einheit aller möglichen empirischen Begriffe gesucht werden müsse, setzten entsprechende transzendentale Prinzipien voraus und darunter auch zum Beispiel eines, wonach in der Natur die gesuchte systematische Einheit bestehe.³⁰ Auch da ist also – im Verständnis von Idee - die Einheit eines auf Erkenntnis gerichteten Subjektiven und seines von diesem vorausgesetzten objektiven Gegenstücks gedacht. Abgesehen vom bei Kant bloß regulativen Charakter, der hier aus methodischen Gründen beiseite zu setzen ist, hat man auch unter diesen Prinzipien Idee nicht als ein unerreichbares Ziel jenseits des Wirklichen zu betrachten, sondern als etwas, das im Erkennen, wo es in der Idee stattfindet, enthalten und am Werk ist. Nicht anders für Hegel: Gemäß der Idee oder »in« der Idee geht das Erkennen nicht bloß darauf aus, dass der spekulative Begriff sich selbst in seiner Objektivität zum Gegenstand habe, ohne dieses Ziel jemals zu erreichen; vielmehr ist die Idee des Erkennens in jedem Stadium ihres Prozesses dieses Sich-zum-Gegenstand-Haben. Das ist für die skeptische Prüfung und alles Weitere in Erinnerung zu behalten.

Wer unbeirrt daran festhält, wird sogleich sehen, dass sich die Idee

des Erkennens als Kandidatin für das Verfahrensziel nicht bereits auf triviale Weise disqualifiziert. Man kann, wie sie von Hegel gefasst wird, nicht einwenden, sie unterschreite die Bedingungen eines Nachfolgers oder einer ersten vollen Konkretisierung der Idee als solcher, sofern ihr Begriff bloß der eines Partikulären oder Wirklichkeits-Jenseitigen sei. »Diesseitig« ist sie ja zumindest im Erkennen, das in der logischen Untersuchung stattfindet und das man bislang unter ihren Begriff subsumieren muss. Wohl aber muss man sich durch die Einsicht, mit einer Spezifikation der Idee als solcher zu tun zu haben, auf Grenzen aufmerksam machen lassen, in denen sich skeptische Argumente halten müssen, sowie auf neuralgische Punkte, auf die sich die Prüfung, der die Argumente dienen, vornehmlich zu richten hat. Da es sich bei der Idee des Erkennens um das Ergebnis einer Spezifikation der Idee handelt, deren Begriff aber nicht willkürlich angesetzt, sondern im Verfahren erreicht wurde, müssen sich skeptische Argumente zunächst jedenfalls im Rahmen der Voraussetzungen halten, die mit dem Verfahren verbunden sind. Modifikationen zum Begriff des Erkennens, die nicht zu dessen Idee gehören, stehen nicht zur Debatte. Und da die Idee des Erkennens eines von zwei Spezifikationsergebnissen ist, ihr Begriff also einer neben einem anderen (dem der Idee des Lebens), der bereits der skeptischen Untersuchung ausgesetzt war, ist ihre Qualifikation auf dasjenige hin zu prüfen, wodurch sie sich von dieser anderen Idee unterscheidet. Für den Fall der Idee des Erkennens ist dies vor allem deren spezifische Weise, sich darzustellen und Dasein zu haben: Während sich die Idee des Lebens unmittelbar in einzelnen lebendigen Individuen darstellt und an der Form ihrer vereinzelten Existenz ihr Dasein hat, ist für die Idee des Erkennens die Verdoppelung der Idee charakteristisch – in ein Extrem, das sie selbst als subjektive, und ein anderes, das sie als objektive ist. Sie stellt sich dar und hat ihr spezifisches Dasein darin, dass sie (in je vereinzelter Existenz) als Erkennen der spekulative Begriff ist, der seinen Zweck, die Einheit der beiden Extreme herzustellen, vom subjektiven Extrem aus verwirklicht. Da man es mit der Idee des Erkennens zu tun hat, kann die Frage natürlich nicht sein, ob diese Zweckverwirklichung überhaupt gelingt; sondern lediglich unter Voraussetzung und in der Gewissheit, dass sie gelingt: wie man die Weise zu denken hat, in der dies der Fall ist.

Zu prüfen ist, ob man es in der Idee des Erkennens mit einem

objektiven Gedanken zu tun hat, der das Verfahren wenigstens insofern abschließbar erscheinen lässt, als er die Bedingung erfüllt, entweder sich gegen sein Negat eindeutig abzugrenzen oder kein instantiiertes Negat zu haben. Nebensächlich ist dabei fürs skeptische Denken, ob die Prüfung an der Idee des Erkennens selbst erfolgt, wie ihr Begriff zunächst erläutert wurde, oder aber an einer Spezifikation seiner.31 Es wurde schon gesagt, dass Hegel den letzteren Weg einschlägt, indem er die Idee des Erkennens wegen ihres sogleich in zwei gegenläufige Bewegungen zerfallenden Prozesses spezifiziert betrachtet als theoretische (oder Idee des Wahren), die er von der praktischen (oder Idee des Guten) abhebt. Der wichtigste Unterschied im begrifflichen Inhalt beider besteht, wie erwähnt, darin, dass der Zweckverwirklichungsprozess im einen Fall (dem der theoretischen Idee) nicht nur von der Einseitigkeit der Subjektivität ausgeht, sondern auch Aufhebung dieser Einseitigkeit ist. Als theoretische ist die Subjektivität ihrer Form nach nur Allgemeinheit und Besonderheit, muss den Inhalt hingegen - die Einzelheit - von außen empfangen. Der Prozess des Erkennens hat deshalb zum Ziel, diese Einseitigkeit dadurch aufzuheben, dass die vorausgesetzte seiende Welt ins Subjektive aufgenommen wird. Im Fall der praktischen Idee hingegen geht der Prozess vom Subjekt aus, das bereits als Einzelnes bestimmt ist. Er ist darauf gerichtet, die Einseitigkeit der objektiven Welt durch Hineinbilden des Subjektiven in sie aufzuheben. Wie im bisherigen Gang der Logik hat das skeptische Verfahren also zunächst zu prüfen, ob sich der erste der Begriffe gegenüber dem zweiten - und wenn dies nicht gelingt, ob sich der zweite gegenüber dem ersten - eindeutig abgrenzen lässt oder ob beide in Modifikation ihres Gegensatzes einen Nachfolger verlangen. Erst wenn sich herausstellt, dass Letzteres der Fall ist, ist zusätzlich zu überlegen, ob ein sich aufdrängender Nachfolger noch unter den Begriff der Idee des Erkennens überhaupt fällt oder zugleich auch als Nachfolger zu diesem und seinem Gegenstück zu konzipieren ist.

Hegel versucht den Skeptiker zu überzeugen, dass das letzte Glied dieser Alternative zutrifft, dass es also unumgänglich wird, den Be-

³¹ Allenfalls mag man sagen, mit einer solchen Spezifikation entfalle für den Verstand, dem die Überprüfungsergebnisse einleuchten müssen, die Möglichkeit, dass eines der zu prüfenden, einander entgegengesetzten Specifica kein instantiertes Negat besitzt.

griff einer Idee einzuführen, die nicht mehr nur unmittelbar (der Art des Daseins nach oder in der Weise, sich darzustellen) und nicht mehr relativ (als subjektive im Verhältnis zur objektiven) ist, sondern eine den fundamentalen Gehalt der Begriffe beider vereinigende ist und zugleich absolut, insofern sie in jeder relevanten Hinsicht durch sich und aus sich bestimmt Dasein hat sowie sich darstellt. Man sieht leicht, dass dafür mindestens vier skeptische Beweise geführt werden müssen. Es muss begründet werden, dass man

 nicht umhin kann, die theoretische Idee als Kandidatin für das vollendet Wahre zu verwerfen, weil sie sich gegen die praktische

Idee nicht erfolgreich abgrenzen lässt;

 auch die praktische Idee als hierfür nicht qualifiziert betrachten darf, also einen Nachfolger zu beiden ins Untersuchungsverfahren einführen muss;

 diesen Nachfolger zugleich als einen zur Idee des Lebens sowie zur Idee des Erkennens überhaupt betrachten muss; und dass man

 dem Nachfolger, indem man ihm die Qualifikation zur Nachfolgerschaft zuzusprechen hat, auch zubilligen darf, dass er die im oben angegebenen Sinn absolute Idee ist.

Um die ersten beiden Beweisziele geht es nun. Denn zunächst ist es um Prüfung der Idee des Erkennens als einer Dualität von Erkennen unter der Idee des Wahren und unter der des Guten zu tun. Leider sind die Argumente, die Hegel dafür ins Auge gefasst haben mag, von ihm nur sehr summarisch angedeutet worden. Sie können hier von diesem Leiden, an dem Hegels Argumente oft kranken, nicht kuriert werden. Aber man sollte sie wenigstens identifizieren und sich eine Ahnung von der Leistungsfähigkeit verschaffen, die sie in gesundem Zustand haben würden. Was bedeutet das für die ersten beiden Beweisziele?

Zum Ersten: Das Erkennen, wie es in der theoretischen Idee naheliegenderweise zunächst gedacht wird, zeichnet sich unvorteilhaft dadurch aus, dass es in der Zweckverwirklichung, die es ist, einen weiteren Zweck – dass die Einseitigkeit der Subjektivität verschwindet – nicht erreicht, also endlich bleibt. Es befindet sich daher im Widerspruch mit sich. Allein, das disqualifiziert nicht die Idee des Erkennens, sondern lediglich einen Versuch, nicht in der Idee, sondern im Erkennen für sich genommen dasjenige zu finden, das als das endgültige Wahre gelten darf. In der Idee des Erkennens ist der

Widerspruch gerade als einer gedacht, der sich auflöst. Die Frage, die beantwortet werden muss, ist daher nur, wie diese Auflösung am Erkennen als Weise, in welcher die Idee sich darstellt, zu denken ist. Daraufhin sind nun die grundlegenden Formen endlichen Erkennens zu untersuchen, zu denen das Erkennen nach analytischer und das nach synthetischer Methode gehören und unter diesem Letzteren die Definition, die Einteilung sowie das Aufstellen und Beweisen von Lehrsätzen. Das Ergebnis ist, dass sich die Auflösung - wie zu erwarten – am Erkennen für sich genommen nur als unvollkommene Zweckverwirklichung des spekulativen Begriffs darstellt. »Der Begriff wird nicht als Einheit seiner mit sich selbst in seinem Gegenstande oder seiner Realität. «32 Doch auch damit ist nicht der Stab über die Idee des Erkennens gebrochen, sondern lediglich das Feld der Möglichkeiten, in dem die gelingende Zweckverwirklichung als sich darstellend gedacht werden kann, auf eine einzige eingeschränkt: Wenn in einem Lehrsatz und seinem Beweis irgendeinem Gegenstand des Erkennens etwas mit Notwendigkeit zugesprochen wird, so ist in dieser Notwendigkeit eine innere Identität von Unterschiedenem gedacht; und nach einer Einsicht, die am Ende des zweiten Buchs der Logik gewonnen wurde, verlangt eine solche innere Identität die Ersetzung durch den Begriff einer Manifestation des spekulativen Begriffs als solchen. Wird dieses Ergebnis als hier in Anspruch zu nehmendes akzeptiert, so muss der Skeptiker sagen: Die gelingende Zweckverwirklichung, die man in der Idee des Erkennens (als sich darstellender) zu denken hat, lässt sich als solche nur denken, wenn man den Schritt der Logik von der Notwendigkeit zum sich als Begriff manifestierenden Begriff tut. Eben damit aber geht der Unterschied der theoretischen Idee gegenüber der praktischen Idee verloren. Denn der Idee des Erkennens dies zuzusprechen, dass die Auflösung des Widerspruchs, in dem sich das Erkennen mit sich befindet, Dasein hat als der sich in seiner Zweckverwirklichung manifestierende spekulative Begriff, das heißt nichts anderes, als der subjektiven Idee jene Bestimmtheit (voll und ganz spekulativer Begriff, also auch Einzelheit zu sein) zuzuerkennen, die ihr in der praktischen Idee von Anfang an zukommt und die diesen Begriff gegenüber demjenigen der theoretischen Idee auszeichnet.

Zum Zweiten: Auch die in der praktischen Idee zu denkende

Zweckverwirklichung ist als endliche in sich widersprüchlich. Denn sie ist insofern Verwirklichung eines absoluten Zwecks, dem eine Schranke der fürs Gute unaufgeschlossenen Wirklichkeit unüberwindlich gegenübersteht.³³ Aber auch hier stellt nicht dieser Widerspruch das Problem dar, sondern die Weise, wie in der praktischen Idee die Auflösung des Widerspruchs als sich darstellend zu denken ist. Und wie schon im Fall des ersten Arguments gilt es, zur Bearbeitung des Problems die Form der Zweckverwirklichung zu untersuchen. Die Untersuchung ergibt (über einige Zwischenstufen, die nur angedeutet werden), worin das eigentliche Hindernis für eine gelingende Verwirklichung desjenigen Zwecks besteht, der das an und für sich Gute ist: nicht in der Widerständigkeit von äußerlich Wirklichem gegen den guten Zweck oder gegen die zu Gebote stehenden äußerlichen Mittel seiner Verwirklichung. Wer so etwas meint, denkt das Gute nicht als Idee. Das Hindernis besteht vielmehr darin, dass das Praktische selbst »der Erreichung seines Ziels [...] im Wege« steht.³⁴ Wiederum aber bedeutet das nicht eine Disqualifikation der praktischen Idee, sondern lediglich, dass die scheinbar vielfältigen Möglichkeiten, gelingende praktische Zweckverwirklichung in der Idee als sich darstellende zu denken, eingeschränkt werden müssen. Macht sich der Skeptiker die zunächst ziemlich dunkle Einschränkung der Aufgabe zu Eigen und sucht er also dem Hindernis, soweit es am zweckverwirklichenden Selbst liegt, auf die Spur zu kommen, so stellt sich am Ende als die plausibelste Annahme heraus, dass sich das praktische Selbst, wie es bisher in der Idee des Guten gedacht wurde, dessen Verwirklichung nicht durch irgendwelche Haltungen oder Inkompetenzen vereitelt, sondern letztlich durch seine eigene Ansicht von sich. Es unterliegt spezifischen Borniertheiten der Meinungen über sich selber, wie sie Spinoza aufzudecken versuchte. 35 In der praktischen Idee ist Zweckverwirklichung als gelingende zu denken. Man muss also annehmen, dass die falsche Ansicht berichtigt werde. Wie anders aber soll das möglich sein als dadurch, dass man den begrifflichen Gehalt der praktischen Idee durch den der theoretischen ergänzt? Man könnte zunächst meinen, dies lasse sich dadurch bewerkstelligen, dass man das Selbst nicht nur der praktischen, sondern auch der theoreti-

³³ L II, 480.

³⁴ L II, 481.

³⁵ Vgl. Spinoza, Ethik, 5. Teil.

schen Idee unterstellt denkt und die eine Idee als funktional für die andere oder beide als funktional füreinander betrachtet.³⁶ Eine genauere Untersuchung der Weise, in der man sich die falsche Ansicht in der praktischen Idee korrigiert denken muss, ergibt jedoch, dass dies kein Ausweg wäre. Da es sich bei der theoretischen und der praktischen Idee um einander ausschließende Glieder eines Gegensatzes handelt, kann die »Ergänzung« nur in einem Nachfolger von beiden bestehen. Sie selbst widerstehen mit ihrem »härtesten Gegensatz«, den sie in sich haben, gerade einer bloßen Kombination des einen und des anderen Erkennens. Aber mit dem Nachfolger ist die Dualität der beiden Ideen überschritten. Die Dualität kann epistemologisch keine letzte und das Erkennen weder allein unter der Idee des Wahren noch unter der Idee des Guten - noch unter beiden Ideen zusammen – ein Erkennen in sozusagen letzter Instanz sein. Das wird für die realphilosophisch-epistemologische Bedeutung der Idee des Erkennens erhebliche Relevanz haben. Die Frage ist nur, wo im Gliederbau des enzyklopädisch organisierten Systems man diese Relevanz suchen muss und aus welchen Gründen. Vorerst aber geht es noch um innerlogische Folgen, die damit verbunden sind und im Bereich der vierten der obigen Fragen liegen.

4. Die epistemologische Unumgänglichkeit der absoluten Idee

Es bedarf hoffentlich keiner Begründung mehr, dass es zur Einsicht in die Unumgänglichkeit dieser Idee darum geht, den härtesten Gegensatz in der Idee des Erkennens, der sich in dieser Idee nicht beseitigen lässt (obwohl die ein Prozess beständigen Sich-Auflösens des in ihm enthaltenen Widerspruchs ist), hinter und »unter« sich zu lassen, und dass dazu auch die Dualität der Idee des Wahren und des Guten in einem neuen objektiven Gedanken transzendiert werden muss. Es sollte damit auch klar sein, was es mit dem härtesten

³⁶ In diese Falle scheint mir Halbig zu gehen, wenn er meint, bei den entgegengesetzten Richtungen der Zweckverwirklichung beider Ideen handele es sich »um bloße idealtypische Extrapolationen [...], die in einer reinen Form nirgends realisiert werden können« [vgl. in diesem Band, S. 146] – als könne in einer logischen Idee irgendetwas anders als in reiner Form realisiert sein! Der Logik-Autor Hegel ist kein Weberianer, der reine Gedankenbestimmungen als Idealtypen versteht und in seiner Realphilosophie mit ihnen entsprechend verfährt.

Gegensatz in diesen beiden Ideen auf sich hat: Obwohl sich in beiden der Widerspruch beständig auflöst, kommt der Gegensatz nicht zum Verschwinden, sondern besteht mit dem Prozess ad indefinitum fort. Er kann nur zusammen mit der Verdoppelung der Idee, also zusammen mit der Idee des Erkennens, verschwinden. Nun geht es also in der angegebenen Reihe der erforderlichen skeptischen Beweise um die weiteren beiden der genannten vier Punkte – das heißt um den Nachweis, dass 3. der Nachfolger der Dualität des Wahren und des Guten zugleich als einer der Dualität der Idee des Lebens und der des Erkennens betrachtet werden muss und dass 4. dieser Nachfolger die absolute Idee ist.

Zum Dritten: Ist auch die Dualität der Idee des Lebens und Idee des Erkennens zu transzendieren? Um zu erwägen, ob der zu diskutierende Nachfolger noch zur Idee des Erkennens gehört oder deren Rahmen sprengt, muss man zunächst den Inhalt der Korrektur ins Auge fassen, die an den Bestimmungen des Erkennens unter der Idee des Wahren und unter der des Guten vorgenommen wird. Als das entscheidende Argument zugunsten der Sprengung des Rahmens macht Hegel geltend, die Realität, die durch praktische Zweckverwirklichung verändert wird, müsse aufhören, den Charakter einer bloß erscheinenden, äußerlich bestimmbaren und innerlich nichtigen Realität zu haben, wenn man sich die Zweckverwirklichung in der Idee des Guten als gelungen denkt; man müsse sich diese Realität stattdessen als ebenso an und für sich seiend denken, wie sich die praktische Idee an ihrem subjektiven Extrem als Tätigkeit fürs Gute darstellte. Und mit der (vom praktischen Subjekt gemachten) Voraussetzung jener bloß erscheinenden Realität sei auch die – andere ausschließende – Einzelheit des Subjekts verschwunden, wie sich das ja auch Spinoza dachte.³⁷ Das im Nachfolgerbegriff zu Denkende ist daher für Hegel nicht mehr die Dualität von subjektiver und objektiver Idee sowie ein unter deren Voraussetzung stehender gedoppelter Prozess, der von einem vereinzelten oder bloß allgemein bestimmten, aber irgendwie vereinzelt instantiierten Subjekt ausgehend das Herstellen der Einheit beider Seiten ist. Also ist im Nachfolger auch die Verdopplung der Idee verschwunden und mit ihr der härteste Gegensatz, den sie in sich hatte, ohne dass er »aufgeweicht« oder abgeschwächt hätte werden müs-

sen. So genommen aber ist der Nachfolger keine Idee des Erkennens mehr. Denn für diese waren die Verdopplung sowie der härteste Gegensatz zwischen ihren Seiten und die vom Subjekt ausgehende, auf Herstellung der Einheit gerichtete (theoretische oder praktische) Tätigkeit konstitutiv. Der Nachfolger ist wieder - wie die Idee des Lebens es war - Idee in der Unmittelbarkeit ihres Daseins sowie Idee als ein Prozess, der nicht ein subjektives und ein objektives Extrem von der subjektiven Seite aus zur Einheit vermitteln soll. Nun aber ist sie auch ein Prozess, der den spekulativen Begriff selbst in der ihm eigenen Form zur Darstellung bringt; und die Unmittelbarkeit ist nicht mehr diejenige, welche die Idee in der vereinzelten Existenz lebendiger Individuen hat, sondern eine, die sich dem Denken der Überwindung des härtesten und höchsten Gegensatzes von subjektiver und objektiver Idee verdankt: Der Nachfolger ist ein Begriff der Unmittelbarkeit des Daseins, welches die Idee nicht im Leben, sondern im Denken hat.³⁸ Insofern leuchtet auch ein, dass es sich um einen Nachfolger nicht nur zur Idee des Erkennens, sondern auch zur Idee des Lebens handeln muss. 39

Zum Vierten: Darf oder muss der unumgängliche Nachfolger als absolute Idee gedacht werden – und was heißt das gegebenenfalls? Die Funktion, welche der Frage nach gelingender Zweckverwirklichung (in der Idee des Erkennens) für den Fortgang zum Gedanken einer weiteren Idee zukommt, könnte den Eindruck erwecken, diese Idee solle eine von einem imaginären Zustand sein, den man als »am Ende« eines (vielleicht ins Unendliche gehenden) Prozesses

³⁸ Der Unterschied beider Unmittelbarkeiten sollte nicht verbergen, dass die neue, vermittelte Unmittelbarkeit dem Geist bessere Chancen eröffnet, Forderungen des Lebens an das Denken und des Denkens ans Leben gerecht zu werden, als das in der Idee des Erkennens und Dualität ihrer beiden Ideen befangene Denken sie hat. Aber die Realisierung dieser Chancen ist nicht Sache einer Lehre von der logischen Idee, sondern erst die einer dieser entsprechenden Philosophie des Geistes, die nur von der absoluten Idee aus zu entwickeln ist.

³⁹ Anlass zu Bedenken gibt allerdings, dass nur der Gedanke, wie sich die Realität und der an und für sich bestimmte spekulative Begriff in der Zweckverwirklichung der praktischen Idee darstellen, für den Fortgang zur neuen Idee eine einigermaßen durchsichtige Rolle gespielt hat; nicht aber – symmetrisch dazu – die Frage, wie es in dieser Hinsicht mit der Zweckverwirklichung der theoretischen Idee steht, obwohl es eigentlich erforderlich gewesen wäre, diese noch einmal, aber nun im Verhältnis zur praktischen zu denken. Dieses Problem lasse ich hier auf sich beruhen.

theoretischer oder praktischer Erkenntnis erreicht wähnen mag. Wäre die neue Idee auf diese Weise genommen, so wäre sie eine, die nicht mehr auf endliche, theoretische oder praktische Erkenntnis relativ und die insofern absolut wäre. Gewiss aber hätte der Skeptiker einzuwenden, dass es sich hier gar nicht um ein Produkt des Denkens handeln kann, sondern allenfalls um ein Fantasiegebilde und wahrscheinlich nicht einmal um ein widerspruchsfreies. Auch mit ausdrucksvollen Reden aus dem Geist der Utopie wäre diesem Gebilde keine Glaubwürdigkeit zu verschaffen, geschweige denn in einer Logik. Aber man hätte es auch mit etwas anderem zu tun als mit der Idee, welche die Logik am Ende erreicht. Diese Idee nämlich ist kein »letzter«, utopischer Zustand der im endlichen Erkennen stattfindenden Zweckverwirklichung oder ihres Resultats. Sie ist auch zu denken ganz unabhängig von der Frage, ob man sich einen solchen Zustand überhaupt denken kann und als was er gegebenenfalls zu denken wäre. Für den Gedanken der absoluten Idee und seinen begrifflichen Gehalt leistet nicht der leere (oder sogar widersprüchliche) Wahn eines von aller Endlichkeit absolvierten Erkennens Geburtshilfe. Vielmehr wäre ein solcher Geburtshelfer bereits durch den begrifflichen Gehalt der Idee als solcher disqualifiziert.

Ebenso wenig wie in einer imaginären Abgeschlossenheit jenes Erkennens, welches der Prozess der praktischen und theoretischen Idee ist, kann die Absolutheit der nun zu denkenden Idee darin bestehen, dass diese in jeder beliebigen Hinsicht durch sich und aus sich bestimmt ist. Die Hinsichten, um die es geht, wenn von einer absoluten Idee die Rede ist, müssen sich, wie schon gesagt, auf das Dasein beziehungsweise sich Darstellen der Idee beziehen. Aber auch bezüglich dessen kann die Allheit der Hinsichten keine beliebige sein, sondern nur diejenigen Gesichtspunkte betreffen, die in der Idee selbst schon unterschieden werden müssen und unter denen weder die Idee des Lebens noch diejenige des Erkennens absolut ist. Eine sinnvolle Diskussion der Frage, ob der einzuführende Nachfolger zur Idee des Erkennens und des Lebens als Begriff einer absoluten Idee betrachtet werden darf, setzt also die Feststellung dieser Hinsichten voraus. Hegel denkt, dass es sich um genau drei Hinsichten handeln muss: auf die Wirklichkeit, die im Nachfolger zur Idee des Erkennens gedacht wird; auf das Subjekt, das in diesem Nachfolger als Subjekt des Erkennens gedacht wird und für wel-

ches die Wirklichkeit eine ist; sowie auf das Sich-zu-Erkennen-Geben der Wirklichkeit und das Erkennen derselben durch das Subjekt. Im Rückblick auf die Idee des Erkennens dürfte diese Einteilung einleuchten. Ob man sie aber auch im Rückblick auf die Idee des Lebens als angemessen betrachten darf, wäre ernstlich zu fragen. Die Verneinung der Frage würde darauf hinauslaufen, der als Nachfolger zur Idee des Erkennens zu denkenden Idee nur eine relative Absolutheit zuzuerkennen oder aber in der Differenzierung der Hinsichten eine abstraktere, beiden vorausgegangenen Ideen angemessene Einteilung und ihren Grund aufzudecken. Wenn hingegen diese Einteilung (und mit ihr eventuell auch die von Hegel vorgenommene) vollständig ist, so darf man der jetzt zu denkenden Idee Absolutheit zusprechen. Da das durch sich und aus sich Bestimmte gemäß dem Ende des zweiten Buchs der Logik der spekulative Begriff ist, braucht hierfür nur noch beachtet zu werden, dass die Diskussion der praktischen Idee es erforderlich gemacht hat, deren Nachfolger in allen drei genannten Hinsichten als spekulativen Begriff zu denken. Die Wirklichkeit nämlich als eine, »deren innerer Grund und wirkliches Bestehen der Begriff ist«; das Subjekt hingegen als eines, das »sich als den an und für sich bestimmten Begriff weiß«. 40 Dass so gedacht werden muss, ergibt sich aus der skizzierten Kritik an der Idee des Guten. Einzig, dass nun immer noch von Erkennen die Rede ist,41 obwohl doch die Idee des Erkennens im Fortgang des Verfahrens zurückgelassen wird, könnte stutzig machen. Doch das - und dass Erkennen sogar erst jetzt uneingeschränkt die Weise ist, in welcher die Idee sich darstellt und Dasein hat - ist für Hegel gerade die Pointe. In der Idee des Erkennens nämlich war das Erkennen, für sich genommen betrachtet, als eine Zweckverwirklichung zu denken, die ihren ganzen Zweck in jedem beliebigen Stadium ihres Prozesses noch nicht erreicht hat. Man musste die Idee des Erkennens denken, um dieses Erkennen dennoch als Zweckverwirklichung des spekulativen Begriffs denken zu können. Jetzt hingegen, in einer anderen Idee als derjenigen des Erkennens, ist ein anderes Erkennen zu denken. Die Epistemologie dieses anderen Erkennens ist nicht dieselbe wie diejenige des bloß unter der Idee des Erkennens stattfindenden, damit einseitigen und endlichen Erkennens. Vielmehr: Sie ist

⁴⁰ L II, 483.

⁴¹ Zum Beispiel L II, 483.

nicht Epistemologie desselben Erkennens. Erst das andere Erkennen aber erfüllt den innerlogischen Begriff des Erkennens voll und ganz, auch wenn man es für sich genommen betrachtet. Zugleich erfüllt es die Bedingung, unter der man von Absolutheit sprechen kann: Auch die in ihm zustande kommende Zweckverwirklichung ist diejenige des spekulativen Begriffs. Aber eben weil dies so ist, handelt es sich dabei um ein Erkennen, das nicht mehr strukturgleich mit demjenigen ist, welches in der Idee des Erkennens zu denken war. Es ist kein Erkennen von Gegenständen (der theoretischen oder praktischen Vernunft) mehr, sondern eines, in welchem die Vernunft sich selbst erkennt.

Um dieses Erkennen genauer zu erkennen, wäre nun die Lehre von der absoluten Idee als logischer darzulegen. Es wäre zu zeigen, dass, warum und auf welche Weise das Erkennen als prozessuales Dasein der absoluten Idee in Berichtigung einer bisherigen Referenz zu identifizieren ist mit demjenigen Erkennen, das in der Logik bis dahin am Werk war, sodass sein Begriff und mit ihm der Begriff der absoluten Idee als instantiiert gelten darf. 42 Des Weiteren müsste ausgeführt werden, wie das Verfahren dieses Erkennens als »Methode« und Bewegungsform des einen Begriffs beschaffen ist, wie es sich sprachlich darstellt⁴³ und warum es mit der absoluten Idee als logischer in einem gewissen Sinn zum Abschluss kommt, in einem anderen, klar davon zu unterscheidenden Sinn aber nicht. 44 Am Platz wäre auch eine Auskunft über die Frage, inwiefern mit dem innerlogischen Verfahrensabschluss in der absoluten Idee gemäß dem Programm der Lehre von der Idee als solcher - der Begriff in die Subjektivität zurückgeführt und inwiefern diese Subjektivität in der Tat absolute Subjektivität ist, ohne dass man sagen darf, die absolute Idee sei »verabsolutierte« Subjektivität. 45 Doch ich müsste mich wiederholen, ohne genauer als andernorts werden zu können, wenn ich hier auch darüber Ausführungen machen wollte. Deshalb belasse ich es in den genannten Punkten bei Hinweisen auf Publiziertes. Aufmerksam zu machen aber ist nun da-

⁴² Vgl. Fulda 2003a, S. 120 ff.

⁴³ Vgl. meine Abhandlung Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise. In: R.-P. Horstmann (Hg.), Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels. Frankfurt am Main 1978, S. 124-174.

⁴⁴ Vgl. Fulda 2003a, S. 118 ff.

⁴⁵ Vgl. Fulda 2003a, S. 121 ff.; sowie Fulda 2001, S. 80-83.

rauf, dass der direkte Realismus des endlichen Erkennens (unter der Idee des Wahren) allein noch keinen entsprechenden Realismus fürs Erkennen der absoluten Idee begründet.46 Wie steht es mit Hegels epistemologischem Standpunkt für dieses Erkennen? Ich denke, man darf Hegel dafür einen direkten Realismus zuschreiben. Denn auch das darin Erkannte hat nach Hegels Auffassung seine Wirklichkeit (und existiert somit) unabhängig von den subjektiven Leistungen eines endlichen, sich eine bestimmte Philosophie ausdenkenden Subjekts, ist aber etwas Objektives (nämlich objektiver Gedanke), das im Erkennen direkt - durch Identität von Begriff und begriffener Sache - erkannt wird. Dass das so Erkannte nicht ohne subjektive intellektuelle Leistungen (unter anderem des Denkens) entstanden wäre und sich erhalten könnte, tangiert die Unabhängigkeit nicht, auf die es für die Fragen epistemologischer Standpunkte ankommt. Allerdings muss man für solches Erkennen ein Realismuskonzept einräumen, dem zufolge das erkannte Reale Idee ist und in begrifflichen Bestimmungen erkannt wird - in objektiven Gedanken, welche die Bestimmtheit ihres systematischen Zusammenhangs für diese Erkenntnis nicht ohne ihr Instantiiertsein haben. Insofern macht es genau so guten Sinn, von einem - objektiven - Idealismus zu sprechen. Es ist ein sprachlicher Unterschied, dass wir einerseits sagen, dieses Erkennen habe es mit der Idee als solcher selbst sowie mit ihren Spezifikationen zu tun, insbesondere aber mit ihrer Konkretisierung in der absoluten Idee (als einzigem Gegenstand und Inhalt der Philosophie),⁴⁷ andererseits aber auch sagen, wir hätten es in diesem Erkennen mit Begriffen von der Idee und ihren Spezifikationen (bis zur Einzelheit der absoluten Idee) zu tun. Doch dieser Unterschied wird irrelevant. Er ist nur noch façon de parler.

Ist damit auch eine Chance eröffnet, das unter ihren spezifischen Ideen unvereinbare theoretische und praktische Erkennen zu kombinieren und seine spezifischen Gehalte ins (weitere) Erkennen der absoluten Idee zu integrieren? Darüber kann man, glaube ich, nähere Auskunft geben, wenn man sich mit der realphilosophischen Bedeutsamkeit der Hegel'schen Logik der Idee befasst. Zuvor aber sollte ein Resümee aus dem Bisherigen gezogen werden.

⁴⁶ Vgl. dagegen Christoph Halbig im vorliegenden Band, am Ende des zweiten Teils seines Beitrags, S. 152.

⁴⁷ L II, 484.

Ziehen wir die Fäden zusammen! Hegels ganze Logik der Idee ist eine Epistemologie in nuce, die ihre Ausgangspointe darin hat, dass sie keine Ontologie voraussetzt, sondern wie die kantische Transzendentalphilosophie für eine Ontologie gegen skeptische Bestreitungen ihrer Möglichkeit überhaupt erst Raum schafft – allerdings im Unterschied zur kantischen Transzendentalphilosophie nicht in sich selbst, sondern in einer realphilosophischen Disziplin (nämlich der Bewusstseinslehre), die cura posterior ist. Die epistemologischen Konsequenzen, die sich aus Hegels Logik der Idee ergeben, schließen die wichtigsten der von Halbig benannten Konsequenzen ein, gehen aber weit darüber hinaus.

Vor allem verbinden sie, wie es sich für eine Epistemologie seit Kant gehört, die Lehre vom theoretischen und vom praktischen Erkennen mit Auskunft über eine von beiden zu unterscheidende (Vernunft-)Erkenntnis, deren Sache auch das Erkennen der Möglichkeit und Vernünftigkeit jenes (theoretischen oder aber praktischen) Erkennens ist. Von diesem Erkennen des Erkennens aus und auf seine Konkretisierung hin muss der Kernbestand an Aufklärung über die besonderen Erkenntnisarten zunächst geschaffen, dann aber auch ausgebaut werden. Nur so kann die Aufklärung dann konkretisiert und präzisiert werden, und das nicht zuletzt bezüglich der Funktion, welche die jeweilige Idee des Erkennens (des Wahren, des Guten), aber auch die absolute Idee für Erkenntnisse von diesen Arten oder in ihnen hat.

Man kann und muss im logischen Teil dieser komplexen Epistemologie den jeweiligen Kern jeder der verschiedenen Erkenntnisarten (unter einer je besonderen Idee von Erkenntnis) zunächst für sich herausarbeiten. Zu einem solchen Kern gehört aber nicht nur der jeweilige Begriff von Erkennen in der jeweiligen Idee – als eines Erkenntnisprozesses unter der Idee des Wahren, unter der des Guten und in der absoluten Idee. Es gehört dazu auch Einsicht in die jeweils spezifische Voraussetzung, begrenzte Vernünftigkeit und unvollkommene Wahrheitsfähigkeit jener Erkenntnisarten, die in der neuzeitlichen Philosophie traditionellerweise unterschieden wurden; genau genommen gehört dazu sogar eine entsprechende Einsicht bezüglich der Erkenntnisart, für welche eine spekulative Philosophie wie diejenige Hegels zunächst durch ihre Logik einsteht; und

es gehört aus diesem Grund dazu auch Einsicht in die Notwendigkeit, jede dieser Erkenntnisarten auf eine je spezifische andere hin zu transzendieren. Sowohl die Grundbegriffe der Erkenntnisarten als auch diese Einsichten sind nicht ohne den systematischen Zusammenhang zu haben, in dem die Ideen eigentümliche Kontexte füreinander bilden.

Der Zusammenhang ergibt sich aus der einen Idee, die das eine Wahre ist und die sich als Prozess der Selbstvervollkommnung von dessen Wahrheit realisiert - bis zur Zurückführung des einen Begriffs in die Subjektivität, die dieser in seinem Ursprung ist und die er am Ende – in der absoluten Idee und damit als absolute – wieder erreicht. Aber die epistemologischen Konsequenzen der besonderen Ideen, die dieser letzten Idee vorhergehen, setzen früher ein, als Halbig annimmt: nicht erst mit der Idee des Erkennens oder gar bloß dem Erkennen als solchen in ihr, sondern bereits mit der ihr vorausgehenden Idee des Lebens. Nur diese nämlich erlaubt für die Idee des Erkennens überhaupt eine Bestimmtheit; nur von ihr aus kann ein Begriff des Erkennens in eine Logik der Idee und damit in die Logik als reine Wissenschaft des Wahren eingebaut werden; nur aus ihr kann die Idee dieses Erkennens einsichtigerweise zu derjenigen Bestimmtheit gelangen, die ihr zukommt. Nicht zuletzt aber kann nur von ihr aus alles Erkennen – als Ergebnis eines Befreiungsprozesses – gegen den skeptischen Verdacht verteidigt werden, nur eine Funktion im Dienst des Lebens zu sein.

Was schließlich die Idee des Erkennens und in ihr das (theoretische) Erkennen als solches betrifft, so gibt uns die *Logik* mit beiden nicht nur ein epistemologisches Programm der Aufklärung über endliche theoretische Erkenntnis vom Standpunkt eines direkten Realismus aus und für dessen Verteidigung an die Hand – symmetrisch zur gegenläufigen, einen idealistischen Standpunkt einnehmenden praktischen Erkenntnis unter der Idee des Guten. Sie gibt uns auch bereits den entscheidenden Teil der Ausführung dieses Programms in der Differenzierung von analytischem und synthetischem Erkennen und innerhalb des Letzteren von Definition, Einteilung, Lehrsatz und Beweis; dies aber so, dass gerade die Ausführung des Programms die *begrenzte Wahrheitsfähigkeit* des jeweiligen darin verhandelten Erkennens, die Grenzen seiner Vereinbarkeit mit andersartigem Erkennen und die Selbsttranszendierung der betreffenden Idee zu erkennen gibt. Entsprechendes gilt für die erken-

nende Praxis unter der Idee des Guten. Was bleibt da für eine andere, ausdrücklich geistphilosophische Auskunft über Erkennen und erkenntnisgeleitetes, auf praktische Einsicht ausgerichtetes Handeln noch übrig? Und was haben innerhalb dieser Auskunft oder innerhalb des darin thematisierten einen oder anderen Erkennens die logische Idee des Erkennens und ihre Spezifikationen sowie die Beschreibungen des Erkennens unter ihnen noch zu suchen? Eine Antwort auf diese Fragen will ich nun skizzieren.

II. Die realphilosophische Bedeutung des logischen Epistemologie-Kerns

I. Wird ein Programm der logischen Idee des Erkennens in der Philosophie des subjektiven Geistes eingelöst?

Nach Halbigs Auffassung findet sich in Hegels Lehre von der Idee des Erkennens mit dem dieses Erkennen spezifizierenden Ausgangskonzept Erkennen als solches ein Programm entworfen, das die enzyklopädische Psychologie mit ihren Ausführungen zum theoretischen Geist »einlöst«. Die Struktur des theoretischen Geistes steht angeblich in einem »Passungsverhältnis« zur Struktur des Erkennens als solchem, die in der Logik der Idee des Erkennens dargelegt wird. Nun präsentiert uns aber die Darlegung der Idee des Erkennens – soweit man von ihr behaupten kann, sie stelle unter anderem ein Programm dieses Erkennens vor - wie gesagt mit der Abhandlung analytischen und synthetischen Erkennens auch bereits eine Ausführung zu diesem Programm – und das sogar in größerer Ausführlichkeit, als die Enzyklopädie sich (in § 445 bis 468) mit erkennenden Tätigkeiten der Intelligenz befasst. Um dennoch diese Tätigkeiten als Einlösung jenes Programms zu erweisen, müsste also zuvor die Darlegung des Programms und seine innerlogische Ausführung die Feststellung erlauben, dass das Programm ein in der innerlogischen Ausführung uneingelöst bleibendes Versprechen enthält; und an der Darlegung der erkennenden Tätigkeiten der Intelligenz müsste sich dann feststellen lassen, dass diese Tätigkeiten das Versprechen erfüllen. Dafür aber findet sich weder in den Hegel'schen Texten noch, soweit ich sehe, in Halbigs Ausführungen zu ihnen eine brauchbare Handhabe. Die logische Lehre von der »Idee der Erscheinung« oder »theoretischen Idee« oder »Idee des Wahren« gibt nicht zu erkennen, dass dem Erkennen unter jener oder in dieser Idee, wenn es als analytisches oder synthetisches Erkennen begriffen wird, etwas fehlt, das ihm erst durch Spezifikation von Tätigkeiten der Intelligenz zugesprochen werden kann. Schon aus diesem Grund ist die These problematisch, es bestehe zwischen dem Erkennen als solchem (in der Idee des Wahren) und den erkennenden Tätigkeiten der Intelligenz ein Verhältnis von »Passung« und »Einlösung« zu einem vorausgehenden Programm.

Noch problematischer ist die These deshalb, weil die Idee des Erkennens ja ausdrücklich auch als Idee der Erscheinung bezeichnet und von ihrer unmittelbaren Spezifikation - der theoretischen Idee (mit dem zu ihr gehörenden Erkennen als solchem) – wie auch von der praktischen Idee behauptet wird, jede von ihnen sei »für sich noch einseitig«; beide hätten »die Idee selbst nur als gesuchtes Jenseits und unerreichtes Ziel in sich«; erst die absolute Idee sei der einzige Gegenstand und Inhalt der Philosophie⁴⁸ – also doch wohl auch der Ausgangspunkt für alles weitere philosophische Erkennen, zu dem auch dasjenige einer philosophischen Epistemologie gehören muss. Wie sollte da bereits vor der absoluten Idee ein zulängliches Fundament für die Erkenntnis des Geistes sowie die diesem zuzuschreibenden erkennenden Tätigkeiten der Intelligenz ausgemacht sein und auf dieser Basis ein verlässliches Programm für das in solcher Erkenntnis zu erkennende Erkennen? Ohne dass gezeigt und eingesehen wird, dass und wie die absolute Idee die »Identität der theoretischen und praktischen« Idee ist,49 sollte man für das durch die Logik auf seine Wahrheit hin untersuchte Erkennen kein in einer Philosophie des theoretischen Geistes einlösbares Programm erwarten, und wenn man es trotzdem erwartet hat, so machte die Dialektik der Idee des Erkennens es erst einmal zunichte. In einer mit der praktischen Idee zur Identität gebrachten theoretischen Idee aber müssten die Charakteristika des zur theoretischen Idee gehörenden Erkennens und diejenigen des Erkennens in der praktischen Idee bereits miteinander verschmolzen, zuvor aber miteinander verträglich gemacht worden sein.

Bestenfalls könnte erwogen werden, ob die Philosophie des theoretischen Geistes den in der Logik der Idee des Erkennens exponier-

⁴⁸ L II, 438, 483 f. 49 L II, 483.

ten Begriff des Erkennens als solchen dann wieder aufzunehmen und zu konkretisieren hat. Doch müsste eine solche Erwägung von vorneherein gewärtigen, dass die Logik der Idee, indem sie die Idee des Erkennens mit dem Fortgang zur absoluten Idee durch die Letztere ersetzt, auch für den (im Hinblick auf Tätigkeiten der Intelligenz) zu konkretisierenden Begriff des Erkennens eine Modifikation der Charakteristika vorsieht, die dem Erkenntnisbegriff der theoretischen Idee eigentümlich sind, und dass es eigens einer Begründung bedarf, wenn für die Idee des Erkennens sowie speziell die theoretische Idee mit dem in sie eingebauten Erkenntniskonzept eine realphilosophisch auszumachende Rolle zu erwarten ist. Die Rolle wird dann wohl zu tun haben mit dem Charakter dieser Idee, Idee der Erscheinung zu sein. Dann aber - und weil die Idee als Idee des Erkennens verdoppelt ist - wird man sich auf diese Rolle (der Idee des Erkennens) fürs Erkennen im Rahmen des erscheinenden Wissens, das eine Phänomenologie des Geistes darstellen muss, einzustellen haben - eher jedenfalls denn fürs Erkennen als Thema einer hegelisch verstandenen Psychologie. Solchen Erwägungen schneidet die auf »kategoriale« Zuordnungen ausgehende »Passungs«- und »Einlösungs«-These zu Unrecht den Weg ab, indem sie kurzerhand eine angeblich von Hegel hergestellte, aber äußerst vage bleibende Verbindung einander entsprechender »Systemstellen« auszumachen versucht.

Als definitiv unhaltbar erweist sich die These, wenn man den genauen begrifflichen Gehalt von "Erkennen«, in dessen Sinn die Tätigkeiten der Intelligenz erkennend am Werk sind, mit dem begrifflichen Gehalt des Erkennens in der theoretischen Idee vergleicht. In der Logik der Letzteren nämlich ist das Erkennen beschrieben als "Assimilation des Stoffes als eines Gegebenen«, das "daher als die Aufnahme desselben in die ihm zugleich äußerlich bleibenden Begriffsbestimmungen« erscheint. "Es ist die als Verstand tätige Vernunft.« Die in ihm vorausgesetzte Objektivität hat noch nicht die Gestalt für das Erkennen, "dass sie schlechthin nur der Begriff an ihr selbst ist und nichts Besonderes für sich gegen ihn enthält«. Der Begriff ist "nur als Form; [...] den Inhalt erhält diese Form von außen«. "O Nur ein "Trieb«, wenn er auch Trieb der Wahrheit ist, geht in diesem Erkennen dahin, dessen eigene Subjektivität aufzuheben,

»seine erst abstrakte Realität zur konkreten zu machen und sie mit dem Inhalte der von seiner Subjektivität vorausgesetzten Welt zu erfüllen«. Andererseits aber geht dieser Trieb auf ein umfassendes Ziel - die ganze objektive Welt, in der das Wahre gefunden werden soll. Das Tun der Intelligenz dagegen ist von Hegel »Erkennen genannt worden« nicht nur im Sinn von etwas auf Wahrheitsfindung gerichtet Triebhaftem, das zu treiben die Intelligenz nicht umhin kann; und auch nicht nur im Sinn einer Gewissheit der Vernunft, damit erfolgreich zu sein - was die Intelligenz als erkennend freilich mit dem Erkennen in der Idee des Erkennens gemein hat. Doch das Tun der Intelligenz ist darüber hinaus auch Erkennen, das nur wahrhaft ist, insofern die Intelligenz es verwirklicht, »d. i. den Begriff desselben für sich setzt«, und sofern der Endzweck dabei »nur der Begriff selbst sein und die Tätigkeit des Begriffs nur ihn selbst zum Zwecke haben« kann: »die Form der Unmittelbarkeit oder der Subjektivität aufzuheben, sich zu erreichen und zu fassen, sich zu sich selbst zu befreien«.51 Unverkennbar sind in diesem Begriff des Erkennens, anders als in dem zur Idee des Wahren gehörenden, bereits Bestimmungen subjektiver Tätigkeit in der theoretischen und in der praktischen Idee miteinander verschmolzen, also auch emanzipiert von der für sich genommenen Idee des Wahren und der für sich genommenen Idee des Guten, unter denen die Bestimmungen des Erkennens unvereinbar waren. Dementsprechend ist das Erkennen, an dem Tätigkeiten der Intelligenz partizipieren, dann auch von Anfang an bestimmt als »Verschwinden des Scheins, das Vernünftige zu finden«, womit es als Erkennen in der Idee des Erkennens gar nicht erst in Gang käme, besteht es in dieser doch gerade darin, das Wahre, also auch Vernünftige, zu suchen und zu finden;52 und die Gewissheit, von der das erkennende Tun der Intelligenz getragen wird, ist nicht nur diejenige, mit der Suche nach dem Wahren Erfolg zu haben, sondern die Gewissheit der Intelligenz, sich die Vernunft aneignen zu können, »die sie und der Inhalt an sich ist«. Vom innerlogischen Konzept des Erkennens als solchem aus wäre völlig unerfindlich, wie ein solches Aneignen möglich sein soll, wo es diesem Erkennen doch ausschließlich ums Finden des Wahren geht. Andererseits aber ist das Erkennen als Tätigkeit der Intelli-

⁵¹ Enz § 445 A und § 442, worauf in § 445 A verwiesen wird.

⁵² Vgl. Enz § 445; L II, 438.

genz, die als endlicher Geist unter Voraussetzung »der Welt als selbständiger Natur« begriffen wird, 53 nicht per definitionem ein Prozess der Idee des Wahren und nicht Aufhebung der darin bestehenden Verdopplung der einen Idee. Offenkundig also muss das Programm des Erkennens als solchen zuvor abgewandelt werden oder von vornherein gar nicht scharf genug ins Auge gefasst worden sein, wenn behauptet wird, es werde mit dem Erkennen als Tätigkeit der Intelligenz eingelöst. Wie aber, wenn nicht so, ist dann die epistemologische Bedeutung zu bestimmen, welche die gesamte Logik der Idee für die Hegel'sche Realphilosophie und insbesondere für ihre Lehre vom Erkennen hat? Hierzu jetzt wenigstens noch einige fragmentarische Bemerkungen, die sich aufs Thema Idee und Erkennen in Hegels Philosophie der Natur und des Geistes konzentrieren müssen!

2. Die Einstellung begreifender Betrachtung in ihrem Verhältnis zur theoretischen und zur praktischen Einstellung

Erst in der absoluten Idee hat Hegel das Fundament seiner Epistemologie philosophischen Erkennens sowohl für den Bereich reiner Gedankenbestimmungen und ihrer systematischen Untersuchung als auch für den des darüber hinaus, also konkreter bestimmten, Realen; und da jede Epistemologie, sofern sie selber Erkenntnis zu sein beansprucht, auf Rechtfertigung des solcherart in die Welt kommenden Anspruchs ausgehen sollte, kommt es damit erst zu einer Basis für Epistemologie anderen Erkennens als des philosophischen, also auch des gegenständlichen, einseitig von endlicher Subjektivität ausgehenden. Es mag sein (und ist für Hegel so), dass wir erst von einem innerlogischen Kern der Epistemologie solchen Erkennens aus zum eigentlichen Fundament der Epistemologie gelangen, wie ja auch eine einleitend-wissenschaftliche Darstellung des erscheinenden Wissens erst zur eigentlichen philosophischen Wissenschaft führen sollte. Aber wenn die Basis einmal erreicht ist, müssen zweifellos alle weiteren Schritte der Epistemologie welchen Erkennens auch immer auf ihr aufbauen - insbesondere auch Schritte der Kritik an Formen einseitig von endlicher Subjektivität

und deren Gegensatz gegen Objektivität ausgehenden Erkennens. Nur wenn man dies berücksichtigt, wird der Irrtum vermieden, Epistemologie könne etwas anderes sein als allemal auch eine metaphilosophische Erkenntnislehre; und nur so ist, was die Hegelinterpretation betrifft, der Abweg versperrt, epistemologische Fragen ausschließlich an denjenigen Texten Hegels behandelt zu wähnen, in denen von Erkennen explizit die Rede ist, hingegen eine im ganzen »meta-epistemologische« Untersuchung wie die einleitende Phänomenologie des Geistes aus dem Bereich der zu diskutierenden Epistemologie Hegels auszuscheiden, obwohl Phänomenologie des Geistes doch auch eine Disziplin im Kreis philosophischer Wissenschaften ist und jede Epistemologie, die selbst Erkenntnis zu sein beansprucht, gar nicht umhin kann, auch »Meta-Epistemologie« ihres von ihr selbst intendierten Erkennens sein zu wollen. Werden diese Zusammenhänge nicht durchschaut oder durch willkürliche Aufgabenbeschränkung aus dem Umfang des zu Betrachtenden ausgegrenzt, so kann der Epistemologe Hegel nur als Sonderling erscheinen und wird es zur Vexierfrage, auf welche Texte man sein Interesse an Epistemologie bei diesem Exzentriker kaprizieren soll.

Die Frage wird noch quälender, weil nicht nur der logische Epistemologie-Kern auf eine durchsichtige Weise zusammengebracht werden muss mit verschiedenen epistemologischen Unternehmungen der Geistphilosophie, wie insbesondere der einer Phänomenologie des Geistes und einer philosophischen Psychologie (die Anthropologie nicht zu vergessen, die immerhin mit traditionell epistemologischen Themen wie Empfindungs, Sinnessphärens und »sprachlichem Ausdruck« aufwartet). Darüber hinaus – aber auch vor all dem – muss nämlich berücksichtigt werden, dass Hegel der materialen Bearbeitung aller realphilosophischen Disziplinen be-gleitende epistemologische Hinweise beigegeben hat sowie Überlegungen und Begründungen zur Erforschung, Beschreibung und Rechtfertigung des Bearbeitungsverfahrens. Wenn man sie allesamt überblickt, könnte man fast sagen, seine Philosophie enthalte außer dem logischen Epistemologie-Kern und mehreren, durch den Gegenstand der Disziplin ausgezeichneten, materialen Epistemologie-Unternehmen sowie Epistemologie-Beiträgen eine ausgedehnte »Begleit-Epistemologie« zu allen realphilosophischen Disziplinen. Besser aber ist es wohl, von epistemologischen Überlegungen und Auskünften zu sprechen, welche neben der materialen Bearbeitung einer jeden Disziplin einhergehen, wie sich das ja auch für jede ernst zu nehmende wissenschaftliche Bearbeitung eines Forschungsge-

biets gehört.

Die Auskünfte sind nicht okkasionell und desultorisch. Sie betreffen vornehmlich die fürs philosophische Erkennen entscheidende, begreifende Betrachtung in ihrem Verhältnis zur theoretischen Betrachtung sowie zum praktischen Umgang mit Gegenständen der Betrachtung dieser oder jener Art. Sie wollen zeigen, dass begreifende Betrachtung mit dem theoretischen sowie mit dem praktischen Verhalten zu deren Gegenständen vereinbar, ja sogar auf (mindestens) die theoretische Betrachtung angewiesen ist. Sie betreffen also genau das, was man wissen will, wenn zu fragen ist, wie sich philosophisches Erkennen vom theoretischen und praktischen unterscheidet, ohne eines von ihnen auszuschließen, und wenn man dabei nicht so naiv ist, zu unterstellen, philosophisches Erkennen müsse selbstverständlich ein theoretisches Erkennen und sein Fertigprodukt allemal eine Theorie sein. Insbesondere wenn Hegel als Epistemologe vor dem Hintergrund alternativer Erkenntnislehren gewürdigt werden soll, dürfen die Auskünfte daher nicht übergangen werden. Sie haben auch einen erkennbaren Ursprung in Hegels epistemologischem Fundament. Um ihn auszumachen, muss man also auf die logische Lehre von der absoluten Idee zurückgehen. Welcher begriffliche Gehalt genau ist es, mit dem sich die theoretische und die praktische Idee in der absoluten Idee vereinigen? Die Antwort auf diese Frage hätte eigentlich noch in meinem ersten Teil verdeutlicht werden müssen.54 Was dort nicht voll ausgearbeitet wurde, kann jetzt nicht nachträglich verbessert werden. Für die nun zu berücksichtigende Hegel'sche Auskunft ist das aber auch nicht erforderlich. Es genügt, sich klar zu machen, dass eine Epistemologie desjenigen philosophischen Erkennens, welches über die systematische Gliederung reiner Gedankenbestimmungen hinausgehend Reales erkennt, differenziert genug sein muss zur philosophischen Begreifbarkeit von Erkenntnisgehalten und -tätigkeiten, die schon vor aller Philosophie und außerhalb von ihr als Kenntnisse oder Erkenntnisse vorliegen. Das aber ist dank Hegels Konzept der absoluten Idee als Identität der theoretischen und praktischen Idee gesichert durch den Gedanken, dass die absolute Idee (und mit ihr die Idee als solche) am Ende des logischen Bestimmungsprozesses, der sie bis dahin war, »ihrer absolut sicher und in sich ruhend«, »sich selbst frei entläßt« - und das im Hinblick auf »das Moment ihrer Besonderheit oder des ersten Bestimmtseins und Andersseins, die unmittelbare Idee als ihren Widerschein«. So ist das Objektive, das damit freigelassen wird, die Natur als »Widerschein« der einen Idee. 55 Denn bevor die absolute Idee sich freilässt aus der logischen prozessualen Einheit, in die sie bislang konzentriert war, sind die Momente ihrer kontinuierlichen subjektiven Tätigkeit in einem »Anschauen« zum Stehen gekommen. Und indem sie sich freilässt, lässt sie auch diese Momente aus der gediegenen Einheit, in welcher die theoretische sowie die praktische subjektive Aktivität mit der »Bewegung« der reinen Gedankenbestimmungen zusammenfielen, auseinander treten und für sich werden. Diese Momente sind daher von nun an epistemische Einstellungen: des theoretischen Betrachtens, des praktischen Verhaltens und des Ausgehens auf ein Begreifen dessen, was Gegenstand theoretischer Betrachtung ist oder werden soll, was Zweck oder Mittel praktischen Verhaltens bereits ist oder noch zu werden hat. Sie sind miteinander vereinbar, weil in der absolut sicher und in sich ruhenden Idee verträglich gemacht.

Sie sind auch, soweit hier relevant, nicht ohne Skopos, sondern gemeinsam auf dasjenige ausgerichtet, als was die absolute Idee sich entlassen hat: auf die eine Idee als Natur. Dementsprechend werden nun gleich zu Anfang der Naturphilosophie⁵⁶ diese Einstellungen charakterisiert, und nur von hier aus versteht sich das besondere epistemologische Programm dieser Disziplin.⁵⁷ Aber was am Anfang der Naturphilosophie gesagt wird, ist auch von allgemeiner Bedeutung für alles Folgende: Die relevanten epistemologischen Einstellungen, die zusammen mit dem materialen Gehalt der realphilosophischen Disziplinen berücksichtigt werden müssen, sind nicht mehr wie die subjektiven Tätigkeiten in der logischen Lehre von der Idee auf eine je besondere Idee (des Wahren, des Guten, der Absolutheit der Idee) fixiert, sondern Einstellungen auf die Idee als solche - in welcher Gestalt immer sie zu erforschen und erkennen ist, das heißt auf sie als Geist gleichermaßen wie auf sie als Natur. So sieht man ein, dass die Erkenntnisintentionen, mit denen man nun

⁵⁵ Vgl. L II, 505, Enz § 244.

⁵⁶ Enz § 245.

⁵⁷ Näheres dazu in Fulda 2003a, S. 133 ff.

in der begleitenden Reflexion oder im materialen Gehalt der Disziplinen zu tun hat, nicht mehr von vornherein auf eine bestimmte logische Idee gehen. Sie gehen sogar nicht einmal mehr auf die unter diesen als vollendet ausgezeichnete: Wie könnte andernfalls sich die absolute Idee in das nun zu Denkende selbst entlassen haben? Berücksichtigt man hingegen, dass im Gedanken freien Sich-selbst-Entlassens ein Rekurs auf die Idee als solche liegt, so versteht sich, dass Hegel in der Realphilosophie gewöhnlich, wenn er wieder auf die Idee zu sprechen kommt, von ihr in unspezifiziertem Sinn redet und unbefangen auch andere besondere Ideen als die spezifischen logischen einführt, während bei den oben kritisierten »kategorialen« Zuordnungen rätselhaft erscheinen muss, wo denn in der Realphilosophie die Spezifizität der jeweiligen logischen Idee bleibt, auf die Bezug genommen wird. Falls in der Realphilosophie die eine oder andere der besonderen logischen Ideen - in welcher Funktion auch immer - wieder auftaucht, muss das durch den neuen Kontext eigens gerechtfertigt werden. Entscheidend scheint mir dafür aber allemal zu sein, dass die Funktion nicht der Betonung eines festen kategorialen Gehalts dient, sondern der Einsicht in eine Bewegung, welche die Idee mit sich bringt.

Die beiden im eigentlichen Sinn besonderen logischen Ideen stehen, wie ich nun und im nächsten Abschnitt zeigen will, mit ihrer argumentativen realphilosophischen Funktion an den entscheidenden Gelenkstellen systematisch-realphilosophischer Erkenntnis, wie ja Hegel auch in den Einleitungspartien zur Logik der besonderen Ideen auf diese Stellen aufmerksam macht: zunächst auf diejenige des Übergangs von der Natur zum Geist. 58 Die andere Stelle allerdings ist nicht so leicht zu identifizieren, weil sie durch die Geschichte der Metaphysik und ihre dem Bewusstsein nicht angemessen Rechnung tragende Psychologie verdeckt ist. Doch mit einiger Sorgfalt kann man aus der Einleitung zur Abhandlung der Idee des Erkennens ersehen, dass es mit dieser Idee im realphilosophisch thematisierten Erkennen durch Philosophie den »härtesten Gegensatz« zu überwinden gilt59 – was allerdings am extrem verkürzten Text der Enzyklopädie nicht zutage tritt und mich daher noch eigens beschäftigen muss. Solange es darum zu tun ist, dass die Idee in be-

⁵⁸ L II, 413 ff.; vgl. Enz § 376.

⁵⁹ Vgl. L II, 412, 429 ff., bes. 437.

greifender Betrachtung sich als Natur begreift, indem sie so viel von sich begreift, als sich daran eben begreifen lässt, geht es in der aufs Begreifen gerichteten Einstellung darum, den jeweiligen Begriff vom Gegenstand einer besonderen Disziplin der Naturphilosophie zu »realisieren« und dabei erkennend zuzusehen, wie weit die Realisierung in Ausrichtung auf die Idee als solche gelangt: ob überhaupt bis zur Idee und gegebenenfalls bis zu welcher. Die Einstellung begreifender Betrachtung ist jedoch flankiert sowohl von der theoretischen als auch von der praktischen: Die theoretische Einstellung liefert die Vorgaben an begrifflichem Stoff, an dem sich das Begreifen abzuarbeiten hat; denn sie geht (und ging zuvor) selbst schon auf das Allgemeine, das dem Begreifen somit zugänglich gemacht wird, und sie geht darauf mit einer grundsätzlich unbeschränkten Verallgemeinerungstendenz, aber auch - gemäß den kantischen transzendentalen, regulativen Prinzipien fortschreitenden theoretischen Vernunftgebrauchs⁶⁰ – mit einer Tendenz unbegrenzter Spezifikation und Homogenisierung der Formen bis zu begrifflicher Kontinuität. Die praktische Einstellung hingegen, die auf einen Zweck gerichtet ist, den die Natur nicht in sich, sondern außer sich hat, kooperiert mit der aufs Begreifen gerichteten Einstellung darin, in keiner Allgemeinheit von Gesetzen oder Gattungen der Natur ein Genüge zu finden, sondern über sie hinauszudrängen in Richtung darauf, das Wahre als eines zu erkennen, in welchem das Gute inbegriffen und voll berücksichtigt ist. Umgekehrt aber kooperiert die theoretische Einstellung mit der aufs Begreifen gerichteten darin, keinen Zweck im Begriffenen oder Begreifen zuzulassen, durch den dieses - wie das Erkennen in der praktischen Idee - in einer Selbsttäuschung über sich befangen wäre. Die Kooperation der Einstellungen bedeutet also, dass die Gegensätzlichkeit und die Erscheinungshaftigkeit von Wahrheit, welche das Erkennen in der Idee des Erkennens niederhalten, von vornherein ausgeschaltet sind und im Begreifen nicht wieder auftreten.

Wenn man die inhaltliche Orientierung berücksichtigt, die uns die Einleitung zur Naturphilosophie gibt, 61 kann man mit einiger Berechtigung sagen, die Idee habe für die begreifende Betrachtung der Natur im Ganzen die *regulative Funktion*, die ihr in den letzten

⁶⁰ KrV B 670 ff. 61 Enz § 248-250.

Paragraphen dieser Einleitung zugesprochen wird,62 und sie habe eine weitere regulative Funktion für die Betrachtung des Organischen in der Natur, wie sie zu Beginn dieser Betrachtung mit Rückverweis auf den Prozess der Idee als solcher (§ 215) angegeben wird. Am Ende der Naturphilosophie aber führt die Kooperation von theoretischer, praktischer und begreifender Einstellung dazu, die Idee des Lebens in die Argumentation einzuführen und ihr eine konstitutive Funktion für den objektiven Gedankenfortgang von der Natur zum Geist und für die Einführung des Geistbegriffs zu geben⁶³ – wie zuvor die absolute Idee durch ihre freie Entlassung konstitutive Funktion für den Fortgang von der logischen Idee zur Natur hatte. Die Funktion ist ineins konstitutiv für den Gedankenfortgang und destruktiv für den darin zu verlassenden Gedanken. Man gelangt dank der logischen Ideenlehre nicht nur zu einer epistemologisch bedeutsamen Übersicht über die gesamte Hegel'sche Naturphilosophie und ihr Erkenntniskonzept, sondern vor allem auch zum entscheidenden Gedanken ihrer Verbindung mit der Logik der Idee sowie der Philosophie des Geistes - in begreifender Erkenntnis des Fortgangs von der Logischen Idee zur Natur und von der Natur zum Geist. Ohne die Idee des Lebens wäre eine begriffliche Kontinuität von Geist und organischem Leben in der Natur nicht einsichtig zu machen; also auch nicht die Homogenität entsprechender Besonderungen in der einen Idee. Aber diese Kontinuität wird nur einsichtig, wenn man die Idee des Lebens nicht bloß in ihrem begrifflichen Gehalt, sondern auch in ihrer diesen Gehalt aus sich selbst heraus transzendierenden Bewegung nimmt. Keine der enzyklopädisch, wenn auch bloß im Grundriss, ausgeführten Disziplinen der Hegel'schen Philosophie gibt besser als die Naturphilosophie zu erkennen, wie für die Ausführung in verschiedenen ihrer Dimensionen die Logik der Idee epistemologische Bedeutsamkeit hat.

⁶² Enz § 251 f.

⁶³ Enz § 376; 381.

3. Die Bedeutung der logischen Idee des Erkennens für die kritische Darstellung und Überwindung des Bewusstseinsgegensatzes im Vernunftkapitel der Phänomenologie des Geistes

Mit der destruktiv-konstitutiven Funktion, welche die Idee des Lebens für den Fortgang des objektiven Gedankens von der Natur zum Geist hat, ist natürlich noch nicht der Inhalt des dann von Hegel exponierten Geistbegriffs⁶⁴ (und dessen Notwendigkeit) ausgemacht. Er (oder gar sie) kann hier auch nicht diskutiert werden. Wohl aber ist zu registrieren, dass in diesem Inhalt die eine Idee nun in einer neuen Variante gedacht wird: als »die zu ihrem Fürsichsein gelangte Idee, deren Objekt ebensowohl als das Subjekt der Begriff ist«. Denn »Geist, der nicht Idee [...] [wäre], wäre der tote, geistlose Geist, ein materielles Objekt«.65 Wir haben es also in begreifender Einstellung von nun an nicht mehr mit der Idee als Natur und auch nicht mehr mit der Idee des Lebens zu tun, sondern mit der Idee als Geist und darin mit einer Idee, die sich in Subjekt und Objekt differenziert, aber auch eine Weise der Identität ist, welche der Begriff mit sich hat. Man muss jedoch auch die Einschränkung beachten, die sofort hinzugefügt wird: Der Begriff (oder der Geist) ist diese Identität »zugleich nur als Zurückkommen aus der Natur«. Sofern er solches Zurückkommen ist und die begreifende Betrachtung sich darauf einstellen muss, gilt die Betrachtung also in der Realisierung des Geistbegriffs vorerst gerade noch nicht dieser Idee. So bleibt es auch bei der Kooperation der aufs begreifende Erkennen ausgehenden Einstellung mit den Einstellungen theoretischer Betrachtung und praktischen Verhaltens. Neu für deren Zusammenwirken ist einer aus dem Geistbegriff zu gewinnenden Orientierung⁶⁶ vorausgehend - zunächst nur, dass die drei Einstellungen nun unter der Forderung des delphischen »Erkenne dich selbst« stehen und dass für eine Erfüllung dieser Forderung als zu verarbeitender, im praktischen Verhalten sowie im Begreifen zu überschreitender Stoff nicht nur erfahrungswissenschaftliche Kenntnisse und Erkenntnisse zur Verfügung stehen, sondern auch einige ältere philosophische Schriften (aber ausschließlich die aristotelischen über ψυχη und νους) und lebensweltliche Überzeugungen, darüber hinaus aber auch als

⁶⁴ Vgl. Enz § 381-384.

⁶⁵ L II, 409.

⁶⁶ Vgl. Fulda 2003a, S. 175-184.

Medium der Verarbeitung das »Selbstgefühl von der *lebendigen* Einheit des Geistes«,⁶⁷ in welchem die neuzeitlichen Aporien der Geistphilosophie und Tendenzen zur »Zersplitterung« des Geistes⁶⁸ nur

als philosophische Schulstreitigkeiten anmuten.

Außerdem aber hat der Geist von sich aus je verschiedene Erkennbarkeit durch verschiedene, in seinem Begriff gegründete Weisen, sich offenbar zu machen,69 von denen schlechterdings nicht zu sagen wäre, wie sie sich in der Idee des Erkennens sollten denken lassen. Ihnen entsprechen – als Stadien seiner begrifflichen Entwicklung, die es begreifend zu erkennen gilt - der so genannte subjektive und objektive Geist als endlicher und der absolute Geist als unendlicher. Man sollte also denken, dass das begreifende Erkennen in jedem dieser Stadien und aufgrund von je spezifischem Sich-offenbar-Machen wieder zu einer besonderen Idee zurückkommt. Es wird zu zeigen sein, dass Hegels epistemologisches Programm fürs begreifende Erkennen des Geistes in der Tat dahin führt – nicht nur in der Lehre vom subjektiven Geist, 70 sondern auch in der Lehre vom objektiven und in der vom absoluten Geist. Aber nur für den subjektiven Geist wird das Programm auf den Geist als erkennenden konzentriert. Die Frage ist, was es damit auf sich hat, in welchem Sinn dabei von Erkennen die Rede ist, ob dieses Erkennen in einem deutlich bestimmbaren Bezug zur Idee des Erkennens steht und gegebenenfalls in welchem.

Gleich die Einleitung zur Lehre vom subjektiven Geist behauptet, der Geist, »in seiner Idealität sich entwickelnd«, sei »der Geist als erkennend«.⁷¹ Aber es wird nicht gesagt, als subjektiver sei er von Anbeginn ein so sich entwickelnder. Vielmehr lässt sich aus dem Kontext ersehen, dass es bereits ein Ergebnis der Entwicklung des Geistes als eines subjektiven ist, sich in solcher »Idealität« zu entwickeln.⁷² Keineswegs also kann sich das begreifende Erkennen des subjektiven Geistes von vornherein darauf einstellen, sich vom theoretischen Betrachten des Geistes Stoff liefern oder vom prakti-

⁶⁷ Enz § 379.

⁶⁸ Zu denen man übrigens getrost auch den ins Extrem getriebenen Gegensatz von Szientismus und Commonsensismus in der Epistemologie rechnen darf.

⁶⁹ Enz § 384. 70 Enz § 482.

⁷¹ Enz § 387.

⁷² Vgl. Enz § 385 I. und Zusatz.

schen Verhalten Ziele vorgeben zu lassen, um den subjektiven Geist als erkennend zu erkennen oder gar als einen auf die Idee des Erkennens ausgerichteten. Es muss zusehen, was der vom jeweils schon Begriffenen aus aufzugreifende jeweilige Stoff von sich aus fürs Begreifen hergibt. Dementsprechend heißt es auch, das Erkennen, von dem die Rede ist, werde »hier« so gefasst, wie der »konkrete« Geist (das heißt der mit der Natur zusammengewachsene, aus der er »Zurückkommen« ist) sich zu dem Geist als erkennendem bestimmt. Er ist nicht von Anfang an als solcher bestimmt, sondern bestimmt sich begreiflicherweise im Lauf seines Zurückkommens aus der Natur zum erkennenden. Erst nämlich, wenn das Zurückkommen das Stadium erreicht haben wird, dass dem Geist innerhalb seiner »die ideelle Totalität der Idee [...] wird«,73 wird er in seiner Idealität sich entwickelnder und damit erkennender sein; dann nämlich, wenn er sich nur noch zu seinen eigenen Bestimmungen verhält;⁷⁴ wenn ferner sein Fortschreiten Entwicklung ist, sofern seine Existenz, welche »das Wissen oder die Intelligenz« ist, »in sich selbst das [...] Vernünftige zum Gehalte und Zweck hat, also die Tätigkeit des Übersetzens rein nur der formelle Übergang in die Manifestation und deren Rückkehr in sich ist«;⁷⁵ und wenn überdies die Intelligenztätigkeit – als theoretische - darauf geht, »daß ihr Begriff für sie«, d. i. dass sie »für sich Vernunft« sei, »womit in einem der Inhalt für sie vernünftig wird«.76 Zuvor ist der Geist begreifend zu betrachten in seiner anthropologischen Bestimmtheit und als Bewusstsein. Zum vernünftigen Bewusstsein aber gehört die Beobachtung der Natur und die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewusstseins durch sich selbst. Sollte darin nach allem, was oben festgestellt wurde,77 das Erkennen und ein Bezug auf die Idee des Erkennens keine Rolle spielen? Der zur Vernunft führende Gedankenschritt jedenfalls wird mit der Anmerkung verbunden, die Vernunft als die eine Idee (§ 213) erscheine hier in der Bestimmung, dass der Gegensatz des Begriffs und der Realität überhaupt, deren Einheit die Idee ist, die nähere Form des »für sich existierenden Begriffs, des Bewusstseins, und des demselben gegenüber äußerlich vorhandenen Objekts ge-

⁷³ Enz § 385 I.

⁷⁴ Enz § 440.

⁷⁵ Enz § 441 f.

⁷⁶ Enz § 445.

⁷⁷ I, 2. Schluss, 3. und 4.

habt« habe. Die unmittelbar anschließende Charakterisierung der Vernunft hingegen hebt auf die Allgemeinheit der Vernunft ab und sagt von ihr, sie habe - zusätzlich zur »Identität der Subjektivität des Begriffs und seiner Objektivität und Allgemeinheit« - »ebensosehr die Bedeutung des im Bewußtsein als solchen nur gegebenen, aber nun selbst allgemeinen, das Ich durchdringenden und befassenden Objekts« als die Bedeutung »des reinen Ich, der über das Objekt übergreifenden und es in sich befassenden Form«. So ist mithin die eine Idee als subjektive Vernunft Gegenstand begreifenden Erkennens. Zur logischen Idee des Erkennens fehlt dieser Idee nur noch, dass Ich »sogleich [...] der freie Begriff« ist, »der in seinem Urteile sich selbst der Gegenstand ist, der Begriff als seine Idee«78 - also genau diejenige Charakterisierung, unter welcher Hegel die Idee des Erkennens dann die absolute Idee »noch in ihrer Erscheinung« nennt. Sollte es nicht so sein, dass für die Vernunft, welche »als Verstand tätig«79 ist, diese Idee regulative Funktion besitzt, weil sie »noch einseitig« ist und weil sie »die Idee selbst nur als ein gesuchtes Jenseits und unerreichtes Ziel in sich hat«,80 da sie selber eben nur »Idee der Erscheinung« ist? Und sollte sich dies nicht nachweisen lassen an einer Ausführung der Phänomenologie des Geistes, die nicht auf »Anfänge und Grundbegriffe« beschränkt ist⁸¹ – also am gleichnamigen Werk von 1807?

Den Nachweis hat eine im Erscheinen begriffene Heidelberger Dissertation von Miriam Wildenauer erbracht. 82 Den Details dieser Pionierarbeit, die hier nicht ausgeplaudert werden sollen, kann man die oben zugunsten der Bejahung meiner Fragen geltend gemachten Gesichtspunkte hinzufügen. Ein zusätzliches starkes Argument zugunsten der Bejahung ist der Umstand, dass das »Element« der Gestalt vernünftigen Bewusstseins innerhalb einer »Wissenschaft des erscheinenden Wissens« das erkennende Dasein ist. 34 Auch Hegels eigener Verweis auf die *Phänomenologie* im *Logik*-Kapitel über die Idee des Guten ist noch ein Beleg für die These, dass die Vernunft

⁷⁸ L II, 437 f.; vgl oben unter I. 2, viertens, S. 102 ff.

⁷⁹ Enz § 226.

⁸⁰ L II, 483 f.

⁸¹ Vgl. Enz § 16.

⁸² Vgl. Wildenauer 2004.

⁸³ Vgl. meinen alten Aufsatz »Zur Logik der Phänomenologie von 1807« (Fulda 1966), S. 419.

im erscheinenden Wissen die Idee des Erkennens zum Regulativ hat. Denn auch die Abhandlung des seiner selbst gewissen Geistes in der *Phänomenologie* von 1807 steht noch unter »(C.) [...] Vernunft«.⁸⁴

Entscheidend an der regulativen Funktion, welche die Idee des Erkennens in der Tätigkeit subjektiver Vernunft hat, ist nach Miriam Wildenauers Interpretation, dass diese Funktion das Scheitern der Vernunfttätigkeit im erscheinenden Wissen begründet - und das sowohl in der »beobachtenden Vernunft«,85 die unter der Idee des Wahren forscht, als auch im vernünftigen Selbstbewusstsein, das unter der Idee des Guten auf seine Selbstverwirklichung ausgeht, 86 als auch in der beide Ideen bloß aggregierenden »Individualität, welche an und für sich selbst reell ist«. 87 Die logische Idee des Erkennens in der Dualität ihrer beiden Besonderungen hat ihre Funktion also genau da, wo diese (als Funktion einer »Idee der Erscheinung«) oben schon zu vermuten war: in der auf Wahrheitsfindung und -verwirklichung ausgehenden höchsten Stufe des Bewusstseins. Wie die Idee des Lebens treibt sie das realphilosophisch begreifende Erkennen an einer entscheidenden Stelle über seinen bis dahin erreichten Inhalt und seinen Gegenstand über sich selbst hinaus. Denn sie spielt ihre Rolle nicht nur in regulativer Funktion, sondern auch in der Funktion, bloß erscheinendes Wissen als ein solches zu erkennen und den Gedankenfortgang zu konstituieren, also in Wiederholung und Bestätigung der Instabilität, deren man die Idee der Erscheinung von vornherein verdächtigen musste und die schon zu ihrer innerlogischen Bedeutsamkeit gehörte. Nun erweist die Idee des Erkennens ihre epistemologische Bedeutsamkeit in der Realphilosophie, indem sie den Verdacht am erscheinenden Wissen bestätigt und mit der Selbstdestruktion ihrer beiden Besonderungen dieses Wissen über sich hinauswachsen lässt: von der bloßen Gewissheit der Vernunft, alle Realität zu sein,88 beziehungsweise der bloß einfachen »Identität der Subjektivität des Begriffs und seiner Objektivität und Allgemeinheit«89 zur »wissenden Wahr-

⁸⁴ Vgl. die im Inhaltsverzeichnis angegebene Disposition Hegels.

⁸⁵ PhG (= Phänomenologie des Geistes) V. A.

⁸⁶ PhG V. B.

⁸⁷ PhG V. C.

⁸⁸ Vgl. PhG (1807), S. 134.

⁸⁹ Enz § 438.

heit«, ⁹⁰ als welche der subjektive Geist sich dann in seiner Idealität entwickelt. In solcher Wahrheit ist die Verdopplung der Idee verschwunden und damit die Idee des Erkennens transzendiert, für welche diese Verdopplung konstitutiv war. So haben sich die beiden besonderen logischen Ideen, diejenige des Lebens und die des Erkennens, als die entscheidenden »ideae directrices« fürs begreifende Erkennen in der Realphilosophie und für seinen Inhalt erwiesen. Nur ist bei der Idee des Erkennens, anders als bei der des Lebens, der Gedankenfortschritt nicht einer von der einen Idee als Natur zur Idee als Geist. Vielmehr wird darin nun der für den Geist härteste Gegensatz – der des Bewusstseins – überwunden und fürs zu erkennende Erkennen ein neuer Boden erreicht: ein tragfähigerer, als er der gesamten, im Bewusstseinsgegensatz verharrenden neuzeitlichen Philosophie verfügbar war.

4. Die Tätigkeit der Intelligenz als Erkennen im theoretischen Geist und die Ideen in der weiteren Philosophie des Geistes

Wiederum hat sich (diesmal in einer Phänomenologie der Vernunft) gezeigt, dass das Programm, unter einer besonderen logischen Idee zu erkennen, bereits bis zu seinem Scheitern ausgeführt ist, wenn es den Gegenstand einer neuen philosophischen Disziplin zu bestimmen gilt: im jetzigen Fall einerseits das Programm einer Erkenntnis im erscheinenden Wissen und unter der Idee des Erkennens, andererseits aber der Gegenstand einer philosophischen Psychologie, in welcher zunächst der subjektive Geist als theoretischer zu bestimmen ist. Zu seiner erkennenden Tätigkeit muss also ein anderes Programm und dafür eine eigene Ausführung entdeckt werden, die wirklich zum jetzt thematischen Erkennen passt. Wie schon im Fall des Fortgangs von der Naturphilosophie zum Begriff des Geistes müsste hierfür eigentlich ausgemacht werden, wie die neuen Begriffe, nämlich derjenige des subjektiven Geistes als wissender Wahrheit (im Unterschied zur bloßen Gewissheit der Vernunft, alle Realität zu sein) und dann der Begriff der Intelligenz als erkennender Tätigkeit, aus dem Scheitern des in einer Phänomenologie der Vernunft zu untersuchenden, auf Besonderungen der logi-

schen Idee des Erkennens ausgerichteten Programms hervorgehen. Denn der neue Begriff von Erkennen ist nach Hegels Anspruch ein epistemologischer Ertrag der Einsicht in die Gründe dieses Scheiterns. Aber wie oben schon kann auch hier so gründlich nicht verfahren werden. Es muss genügen, daran zu erinnern, dass schon wichtige Unterschiede beider Auffassungsweisen von Erkennen markiert wurden (insbes. oben in Kap. II, 1.), und ihnen im Hinblick auf das neue Programm (des jetzt thematischen Erkennens) einige Charakteristika hinzuzufügen, die Hegel eigens hervorhebt. Zusätzlich zu den bereits erwähnten Unterschieden ist wichtig, dass der Geist nun, das heißt jenseits bloß erscheinenden Wissens, »nur von seinem eigenen Sein« anfängt – also nicht von bloß gegebenem Stoff und Inhalt, den die Form, welche der Begriff ist, von außen empfängt – und dass er »sich nur zu seinen eigenen Bestimmungen« verhält⁹¹ - also nicht zu einem Bewusstseinsgegenstand, der noch Besonderes gegen den subjektiven Begriff enthält. Denn »Gegenstand«, an dem der Geist sich nun betätigt, indem er ihn zu einem solchen nicht »hat«, sondern macht, bildet das Bewusstsein – aber dies nur insofern, als der Geist die Identität des Ich mit seinem Anderen, die im Bewusstsein nur an sich besteht, für sich setzt, »daß nur er sie wisse, diese konkrete Einheit« - in Produktionen, die nach der Vernunftbestimmung sind, »daß der Inhalt sowohl der an sich seiende, als nach der Freiheit der seinige sei«. Was er in seinem Anfang als seiend in sich findet, hat er nur noch »als das seinige zu setzen«, wobei aber dies anfängliche sich bestimmt Finden nur ein Schein ist, von welchem die Intelligenz als theoretischer Geist ausgeht. 92 Kurz: Das Erkennen ist nun begriffen als eine Tätigkeit, als welche Intelligenz nur auf sich selbst gerichtet am Werk ist. So gelangt sie im Erfolgsfall zur Selbsterkenntnis, entspricht also der Aufforderung des delphischen Orakels.

Auf diesen Erkenntnisbegriff müsste Christoph Halbig sich mit seinem Versuch konzentrieren, Hegels epistemologischen Standpunkt als den eines direkten Realismus zu identifizieren. Denn andernfalls würde er wider die eigene Absicht beim von Hegel kritisierten, bloß erscheinenden Wissen verharren und dessen Standpunkt mit demjenigen Hegels verwechseln. Mit den von Halbig

⁹¹ Enz § 440.

⁹² Enz § 443, 445.

geltend gemachten Gründen allein ist die versuchte Identifikation, soweit ich sehe, nicht möglich. Sie wäre in der Allgemeinheit der Behauptung, in der sie beabsichtigt ist, sogar erst ermöglicht, wenn die Hegelinterpretation, die hierbei erforderlich wird, nachweisen könnte, dass ein direkter Realismus des Erkennens, das theoretischer Geist ist, einen entsprechenden Realismus für alle Arten von Erkenntnis nach sich zieht – also nicht nur für Erkenntnisse, zu denen der Common Sense imstande ist, sondern auch für fachwissenschaftliche theoretische Erkenntnisse, aber auch für Erkenntnis, zu welcher der freie Geist gelangt, und das nicht nur als an und für sich freier Wille, sondern auch in begreifender Betrachtung sei's der Wirklichkeit, sei's reiner Gedankenbestimmungen. Von einem Anspruch, der ein solches Riesenprogramm nach sich zöge, würde ich abraten. Denn ihm stellt sich die Schwierigkeit in den Weg, dass die theoretische Intelligenztätigkeit nicht einfach ein Erkennen ganz im Allgemeinen ist, unter dessen Begriff sich alles Erkennen subsumieren lässt. Schon die praktische Tätigkeit der Intelligenz, wenn sie erkennend ist, ist nicht einfach eine Besonderung erkennender Tätigkeit des theoretischen Geistes. Mehr noch die Tätigkeit des freien Geistes. Eine Bedingung für beide ist zwar die denkend erkennende Intelligenztätigkeit des theoretischen Geistes. Aber die beiden ergeben sich aus ihr nicht durch Spezifikation ihres Begriffs, sondern auf dem Hegel'schen Weg weiterer »Entwicklung des Begriffs«, also über eine Modifikation und Integration des weniger »entwickelten« Begriffs. Darin ist ein Fortbestehen so untergeordneter Bestimmungen wie derjenigen eines dem Common Sense huldigenden direkten Realismus nicht garantiert.

Schon das Erkennen als Intelligenztätigkeit des theoretischen Geistes dürfte, wie Hegel es versteht, einem direkten Realisten, der dem Common Sense möglichst nahe bleiben will, einige Schwierigkeiten bereiten. Es lässt einen direkten Realismus nur für ein Erkennen zu, das (und soweit es) erkennende Wirksamkeit gehabter Gedanken ist. Denn nach Hegels Lehre vom theoretischen Geist ist nur der *Gedanke die Sache*, »einfache Identität des Subjektiven und Objektiven«,⁹³ nicht aber ein bloßes Produkt von Sich-Fühlen, Anschauen, Vorstellen, Erinnern oder produktiv tätiger Einbildungskraft – und das selbst dann, wenn dieses Produkt zusammen mit der

erkennenden Wirksamkeit von Gedanken auftritt und die Gedanken unserer konkreten Subjektivität sozusagen näher bringt. Nur mit den Gedanken ist subjektiver Geist daher, wie vom direkten Realisten generell fürs Erkennen behauptet, erkennend unmittelbar »bei der Sache«, obwohl die Welt von diesem Geist als selbstständige Natur vorausgesetzt wird. In allen anderen Intelligenztätigkeiten als denen des Denkens hingegen hat der theoretische Geist sich von »einseitiger Subjektivität«, wie sie für bloß erscheinendes Wissen charakteristisch ist, noch nicht frei gemacht. Natürlich gilt das unabhängig von der Frage, ob ein denkendes Erkennen über ein Kriterium verfügt, anhand dessen es selbst entscheiden kann, was in den Produkten erkennender Intelligenz Gedanke ist und was bloß Vorstellung, oder ob es eines ist, das darüber nicht verfügt; und natürlich sind unter den Gedanken, die jetzt in Rede stehen, nicht nur philosophische Gedanken und erst recht nicht nur reine Gedanken oder Gedankenbestimmungen, sondern auch Gedanken des in Natur oder Geist Wirklichen und von welcher Art Erkenntnis desselben auch immer. Die ins Absurde geführten Konsequenzen, die Christoph Halbig aus meiner Interpretation94 der Hegel'schen Lehre vom Denken gezogen hat,95 beruhen, soweit ich sehe, auf Missverständnissen.

94 Vgl. Fulda 1991c; bes. S. 347 ff.

95 Vgl. Halbig 2002, S. 141 ff.; 160, 323. – Wie Halbig habe ich seinerzeit allerdings auch versäumt, ausdrücklich zwischen Erkennen in der Idee des Erkennens, Erkennen im erscheinenden Wissen, das eine Phänomenologie der Vernunft abzuhandeln hat, und Erkennen als Tätigkeit der Intelligenz klar zu unterscheiden. Insofern habe ich selbst zu Halbigs Missverständnissen Anlass gegeben. Es wäre darauf aufmerksam zu machen gewesen, dass nicht-philosophisches Erkennen in erscheinendem Wissen gegen skeptische Einwände kraftvoll durch Hinweis auf die in der Idee des Erkennens zu denkende analytische und synthetische Methode verteidigt werden kann - nur eben nicht mit durchschlagendem Erfolg und insbesondere nicht für die von Kant ins Zentrum gestellte Frage, ob wir die »Dinge«, die Gegenstände solchen Erkennens sind, nur nach der Art erkennen, wie sie uns erscheinen, oder auch, wie sie an sich sind – sofern es überhaupt Sinn macht, Letzteres zu behaupten (vgl. dazu Hegel, LI, 108). Das Erstere, Kants Erkenntnisrestriktion nämlich, habe ich nur für die vom Denken unterschiedenen Tätigkeiten der Intelligenz »als Betätigungen eigentümlicher Erkenntnisvermögen« behauptet (Fulda 1991, S. 351), das heißt für sie alleine oder äußerstenfalls für ihr Zusammenwirken in einer als Verstand tätigen Vernunft und damit in bloß erscheinendem Wissen; generell aber habe ich diese Restriktion weder übernommen noch Hegel zugeschrieben. (Vgl. dagegen Halbig 2002, S. 141.) Denn mit

Wie immer der epistemologische Realismus Hegels des Näheren zu verstehen ist - könnte es nicht sein, dass auch die erkennende Tätigkeit der Intelligenz in ihr selbst noch einen Bezug auf die Idee des Erkennens als Idee des Wahren hat und dass irgendwie dann auch die praktische Tätigkeit der Intelligenz wieder in einen Bezug zur Idee des Guten tritt? Könnte es also nicht sein, dass diese Ideen für die Tätigkeit der Intelligenz wieder bedeutsam werden? Nach Miriam Wildenauers Auffassung% zum Beispiel begreifen wir uns in der Hegel'schen Psychologie als Subjekt, das die im natürlichen Bewusstsein verankerte, in der logischen Idee des Wahren gedachte epistemische Einstellung theoretischen Erkennens überwindet, während wir dann in der Lehre vom objektiven Geist begreifen, dass und wie wir als Willenssubjekte die in der logischen Idee des Guten gedachte Einstellung praktischen Erkennens erreichen (Moralität) und überwinden (Sittlichkeit). Jedes Mal ist also die Pointe, dass wir uns nicht an diese Ideen klammern, sondern in Einstellung auf sie mit ihnen über sie hinausgelangen.

Nach reiflichem Überlegen glaube ich, dass auch diese These zu verwerfen ist. Die Gründe, die gegen sie sprechen, überwiegen bei weitem die sie empfehlenden: Die Letzteren bestehen, wie mir scheint, nur darin, dass wir weder der Einstellung des theoretischen

der Feststellung, dass in einem bestimmten Hegel'schen Begriff die Verneinung einer kantischen Behauptung nicht enthalten ist, wird Hegel diese Verneinung nicht kurzerhand und in jeder Hinsicht abgesprochen. Nirgends findet sich, soweit ich sehe, in meinen seinerzeitigen Ausführungen zum Hegel'schen Begriff des Denkens als erkennender Tätigkeit der Intelligenz die Dichotomie eines philosophischen Erkennens, das im reinen Gedanken den Bereich der Erscheinungen transzendieren kann, und eines nicht-philosophischen Erkennens, das in ihm befangen bleibt (Halbig 2002, S. 143). Aus ihr würden sich in der Tat absurde Konsequenzen ergeben. Aber sie ist ja bereits unmöglich gemacht mit dem Hegel'schen, von mir (Fulda 1991, S. 352) berücksichtigten Begriff eines denkenden Erkennens, wie es »zunächst formell« ist (Enz § 466 f.). Denn auch dieses denkende Erkennen hat Gedanken, betätigt sie und lässt sie am Werk sein, ist also direkt bei der Sache, ohne deswegen reines Denken zu sein oder ein nicht-philosophisches Erkennen sein zu müssen, das »in Erscheinungen befangen bleibt«. Damit erübrigen sich die weiteren Einwände Halbigs (2002, 145 f., 160, 323). Jedenfalls erkenne ich in ihnen die Erinnerung an meine Auffassung vom Ende der achtziger Jahre nicht wieder. Nach wie vor glaube ich allerdings, dass man den Common-Sense-Realismus durch Philosophie weder abschaffen noch heilig sprechen sollte - selbst wenn man es könnte.

⁹⁶ Vgl. Wildenauer Kap. IV (B), (1), (c), (2).

Geistes die Ausrichtung aufs Wahre, noch derjenigen des praktischen Geistes die Ausrichtung aufs Gute absprechen wollen. Aber damit wird weder die logische Idee des Wahren noch die des Guten unumgänglich. Es will auch nicht einleuchten, dass eine Einsicht, die schon das Vernunft habende Bewusstsein als erscheinendes Wissen in seiner Weise und Erfahrung vollziehen musste und die von der phänomenologischen Erkenntnis dieses Wissens begriffen wurde, nun noch einmal zu wiederholen sein soll. Die Wiederholung wird auch nicht dadurch erforderlich, dass der in der Psychologie zu betrachtende subjektive Geist das Bewusstsein, wie gesagt, zu seinem Gegenstand hat. 97 Denn die Psychologie als »eigentliche Geisteslehre«98 hat zu begreifen, dass der subjektive Geist in theoretischer Einstellung, in der er es von Anfang an mit dem Vernünftigen zu tun hat, sein zunächst unmittelbares Bestimmtsein als das »seinige« setzt, es also subjektiv macht, und dass er sein Wissen damit von der ihm anfangs noch anhaftenden Abstraktion befreit, so dass er dann freie Intelligenz ist; und dass er von hier aus in praktischer Einstellung seine Willensbestimmung von ihrer Subjektivität »als der einseitigen Form seines Inhalts« befreit. Aber die Psychologie hat nicht zu begreifen, dass sich diese zweistufige Befreiung in Gestalten des Bewusstseins vollzieht. Es wären also spezielle Gründe aufzudecken, die dafür sprechen, dass der Bearbeitungsbezug, welchen der eigentliche subjektive Geist aufs Bewusstsein hat, zugleich einer auf besondere logische Ideen des Vernunftbewusstseins sein muss. Solche Gründe könnten nur einleuchten, wenn sie sich auf den Befreiungszweck des eigentlichen subjektiven Geistes stützen würden. Aber schon unabhängig davon gibt es gewichtige Gegengründe.

Man nehme an, die Bearbeitung könne nur von einer zunächst geteilten Ausrichtung der Einstellungen vernünftigen Bewusstseins und tätiger Intelligenz aus erfolgen. Dann bleibt die Misshelligkeit, dass Hegel jedenfalls vom freien Geist nicht mehr behauptet, er habe das praktische Vernunftbewusstsein zum Gegenstand seiner Bearbeitung, obwohl ihm doch mit der These Miriam Wildenauers noch ein Bezug auf die Idee des Erkennens und zunächst sogar noch einer auf sie als Idee des Wahren zugesprochen wird. Die These wird also unplausibel nicht nur durch den Mangel einer Grundlage im Hegel'schen Text, sondern auch durch die sonderbare Asymmetrie

⁹⁷ Vgl. Enz § 443. 98 L II, 437.

der angeblichen Ideenbezüge des theoretischen und des praktischen Geistes. Andererseits aber spricht alles dafür, dass der theoretische und der praktische Geist ein engeres und verträglicheres Verhältnis zueinander haben müssen, als sie in Ausrichtung auf die theoretische und die praktische Idee haben könnten. Auch an dieser Stelle also passen bei der angenommenen Übereinstimmung mit Zwecksetzungen des vernünftigen Bewusstseins die Zuordnungen nicht zusammen. Jeder gute Kantianer müsste mit Recht sagen: Auf die Idee des Wahren allein ausgerichtet hätte das Subjekt praktischen Geistes sein Glücksstreben als illusionär zu verwerfen. Nur wenn die Einstellungen des theoretischen und des praktischen Geistes nicht mehr auf die Idee des Wahren und des Guten fixiert, sondern in ihrer Ausrichtung so unspezifisch genommen werden, wie sie aufgrund der freien Entlassung der absoluten Idee zu denken sind, können sie auch, insbesondere was Denken und Wollen betrifft, so eng vereint sein, wie dies Hegels Psychologie lehrt. Im Grunde aber reicht das auch. Denn Miriam Wildenauers Absicht ist, uns zu zeigen, dass Hegels logische Ideenlehre eine Epistemologie freien Denkens ist, das praktisch werden kann. Es ist also eine überflüssige Annahme, dass die theoretische und praktische Einstellung, die es in dieser Epistemologie aufzuklären gilt, noch auf die Idee des Erkennens als solche oder eine ihrer Spezifikationen geht.

Es ist auch gar nicht einzusehen, warum der eigentliche subjektive Geist als theoretischer und praktischer keinen vom vernünftigen Bewusstsein abweichenden Zweck haben kann, wenn er sich anfangs auf dieses Bewusstsein bearbeitend bezieht. Die Bedingung, die dieser Zweck erfüllen muss, kann nur sein, dass er kein willkürlich oder von außen gesetzter, sondern dem eigentlichen subjektiven Geist immanent ist. In Wahrheit hängt also alles an der Frage, welcher ein Zweck der Intelligenztätigkeit dieses Geistes zugeschrieben werden muss. Die Antwort hierauf ist in abstracto schon gegeben. Der Zweck muss Befreiung der Intelligenztätigkeit sein - zunächst zum Denken, das sich als Haben von (ebenso objektiven wie subjektiven) Gedanken herausstellen wird, und in solchem Denken als erkennende Wirksamkeit der Gedanken; dann aber Befreiung von der Subjektivität der Willensbestimmung zu und in einem Willen, der sich mit seinen Bestimmungen die Freiheit selbst zum obersten Zweck macht. Das Regulativ zu einer Betrachtung des eigentlichen subjektiven Geistes, die für Entdeckung dieses Zwecks offen ist, wird uns gleich anfangs an die Hand gegeben: Weil das Fortschreiten des Geistes nun *Entwicklung* ist, ist dessen Ziel, »die objektive Erfüllung und damit zugleich die Freiheit seines Wissens hervorzubringen«. ⁹⁹ Weder mit Ausrichtung auf die Idee des Erkennens noch mit einer Ausrichtung auf die eine oder andere ihrer beiden Spezifikationen wäre diesem Ziel gedient: Die Suche nach dem Wahren brächte vielleicht objektive Erfüllung, nicht aber Freiheit des Wissens hervor; die Verwirklichung des Guten vielleicht Freiheit des Wissens, nicht aber zugleich objektive Erfüllung. Warum also nicht den Wahn verabschieden, mit dem neuen Regulativ müsse auch noch auf die logische Idee des Erkennens in ihrer Dualität als Idee des Wahren und Idee des Guten geschielt werden?

Was bleibt dann als Alternative für die weitere realphilosophische Bedeutung der logischen Lehre von der Idee? Nachdem die Hindernisse beseitigt sind, ist das im Umriss nicht mehr schwer zu sehen. In der Vernunft sind wir mit dem Zurückkommen des Geistes beziehungsweise Begriffs aus der Natur wieder bis zur einen Idee gelangt;100 in der Phänomenologie der Vernunft aber haben wir begriffen (indem wir das vernünftige Bewusstsein die Erfahrung machen sahen), dass diese Idee nicht als Idee des Erkennens und a fortiori nicht als eine ihrer Spezifikationen missverstanden werden darf. Von nun an kann sich das begreifende Erkennen, was sein Verhältnis zur logischen Idee betrifft, nur noch als Rückkehr (επιστροφη) in die absolute Idee vollziehen. Die aber hat einen langen Weg vor sich. Sie verläuft in drei Stadien: (1) In einer endlichen Folge von Entwicklungsstufen, in welcher sich der eigentliche subjektive Geist zum Denken und dann zum freien Geist befreit, gelangt das Erkennen, nun Sich-selbst-Erkennen des Geistes, mit dem freien Willen, »der für sich als freier Wille ist«, 101 ins Innerste der Intelligenz und darin bereits zur Idee, die wieder die absolute, aber diese nur als abstrakte ist. 102 Sie ist daher auch nur der Begriff des absoluten Geistes - und zwar einer, der sich als solcher noch nicht realisieren kann. So ist die Idee »wieder [wie schon als praktischer Geist] nur im unmittelbaren Willen existierend«. Als Wille ist sie ein Sich-Dasein-Geben in Objektivationen, die zwar geistige sind, aber zu-

⁹⁹ Enz § 442.

¹⁰⁰ Vgl. Enz § 437.

¹⁰¹ Enz § 481.

¹⁰² Enz § 482; vgl. § 483, 1. Satz!

nächst alles andere als Idee. (2) Der von der absoluten logischen Idee dirigierte Gang weiteren Begreifens geht nun darauf, einen anderen Begriff als den (im an und für sich freien Willen bereits erreichten, aber nur abstrakt gedachten) des absoluten Geistes zu realisieren: den des objektiven Geistes und ineins damit des Rechts. Der Gang dieser Realisierung, welcher den Inhalt der absoluten Idee in die Wirklichkeit setzt, 103 führt zu einer dem Begriff adäquaten geistigen Objektivität: zur Idee des Staats (als objektiven Geistes, der in der Welt »steht«, in ihr also nicht mehr zu Fall kommt) und zugleich des Rechts als eines höchsten Rechts, das der Weltgeist über alles beschränkte Recht ausübt. Mit dieser Idee gelangt zugleich die als objektiver Geist überhaupt nur an sich seiende absolute Idee zum Fürsichsein und der bis dahin nur abstrakte Begriff des absoluten Geistes zu einer Konkretion, in der er sich realisieren kann. (3) Er realisiert sich so, dass dabei »der subjektive und der objektive Geist als der Weg anzusehen« sind, »auf welchem sich diese Seite der Realität oder der Existenz ausbildet« - die Seite nämlich, nach welcher der Geist zum » Wissen der absoluten Idee« gelangt: 104 Die Realisierung des Begriffs erfolgt nun, was das Erkennen des Geistes als Selbsterkennen betrifft, nach den Stufen der Entwicklung des eigentlichen subjektiven Geistes (die Anschauen, Vorstellen und Denken waren); was den Inhalt des Erkennens betrifft, erfolgt sie nach Stadien, in denen weltgeschichtlich das Absolute als Geist, dessen Wesen »formell die Freiheit« ist, und umgekehrt der Geist als absoluter zur Erkenntnis kommt. 105 Sie führt daher von der »Anschauung [...] des an sich absoluten Geistes als des Ideals 106 in der klassisch-griechischen Kunstreligion über das bloß vorstellende, aber sich in sich vermittelnde Wissen der geoffenbarten, wahrhaften Religion des dreieinigen Gottes¹⁰⁷ zurück zum selbstbewussten Denken in der neuzeitlichen Philosophie. 108 Erst aber nachdem deren Begriff, »die sich denkende Idee« (§ 236), begriffen und zur Idee der Philosophie realisiert worden ist, gelangt diese zu ihrem Abschluss. 109

¹⁰³ Enz § 482 f.

¹⁰⁴ Enz § 553.

¹⁰⁵ Vgl. Enz § 382-384.

¹⁰⁶ Enz § 556 ff.

¹⁰⁷ Enz § 565 ff.

¹⁰⁸ Enz § 572 ff.

¹⁰⁹ Enz § 574, 577.

So organisiert Hegels Lehre von der logischen Idee die ganze Philosophie des Realen und mit ihr die ganze Hegel'sche Philosophie. Sollte es trotzdem besser sein, diese Lehre oder gar nur einen ihrer Teile mit einem auf Themen der gegenwärtigen philosophischen Epistemologie eingeschränkten Interesse zu diskutieren? Das zu beurteilen sei dem Leser überlassen.

Literatur

- Fulda, H. F., 1966, »Zur Logik der Phänomenologie von 1807«, in: *Materialien zu Hegels »Phänomenologie des Geistes*«, hg. von H. F. Fulda und D. Henrich, Frankfurt am Main 1973, S. 391-425; erstveröffentlicht in: *Hegel-Studien*, Beiheft 3.
- –, 1978, »Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise«, in: *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, hg. von R.-P. Horstmann, S. 124-174, Frankfurt am Main.
- -, 1988, »Ontologie nach Kant und Hegel«, in: Metaphysik nach Kant? Stuttgarter Hegel-Kongreß 1987, hg. von D. Henrich und R.-P. Horstmann, Stuttgart, S. 44-82.
- -, 1991a, »Spekulative Logik als ›die eigentliche Metaphysik«, in: Hegels Transformation der Metaphysik, hg. von D. Pätzold und A. Vanderjagt, Köln, S. 9-27.
- –, 1991b, »Philosophisches Denken in einer spekulativen Metaphysik«, in: Hegels Transformation der Metaphysik, hg. von D. Pätzold und A. Vanderjagt, Köln, S. 62-82.
- -, 1991c, »Vom Gedächtnis zum Denken«, in: Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg 1989, hg. von F. Hespe und B. Tuschling, Stuttgart-Bad Cannstatt, S. 321-360.
- –, 1999, »Die Ontologie und ihr Schicksal in der Philosophie Hegels. Kantkritik in Fortsetzung Kantischer Gedanken«, in: Revue Internationale de Philosophie, S. 465-484.
- –, 2001, »Das endliche Subjekt der eigentlichen Metaphysik. Zur Rolle des ›Ich denke‹ in Hegels Wissenschaft der Logik«, in: Subjekt und Metaphysik. Konrad Cramer zu Ehren aus Anlass seines 65. Geburtstags, hg. von J. Stolzenberg, Göttingen.
- -, 2003a, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, München.
- –, 2003b, »Von der äußeren Teleologie zur inneren«, in: Der Begriff als die Wahrheit. Zum Anspruch der Hegelschen »Subjektiven Logik«, hg. von A. F. Koch, A. Oberauer und K. Utz, Paderborn.

Halbig, Ch., 2002, Objektives Denken. Erkenntnistheorie und Philosophy of Mind in Hegels System, Stuttgart-Bad Cannstatt.

–, 2004, »Das ›Erkennen als solches«. Überlegungen zur Grundstruktur von Hegels Epistemologie«, im vorliegenden Band S. 138 ff.

Hegel, G. W. F., Wissenschaft der Logik, Bd. II, hg. von G. Lasson, Leipzig 1934/1948.

- –, Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, hg. von J. Hoffmeister, Leipzig 1949.
- -, *Phänomenologie des Geistes*, hg. von J. Hoffmeister, 6. Auflage, Hamburg 1952.
- Kant, I., Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe), Berlin 1902 ff. (erste (A) und zweite (B) Auflage der Kritik der reinen Vernunft (= KrV) werden nach Originalseitenzahlen zitiert).

Spinoza, B., *Die Ethik*, Lateinisch und Deutsch, revidierte Übersetzung von Jakob Stern, Stuttgart 1977.

Wildenauer, M., 2004, »Epistemologie freien Denkens. Die logische Idee in Hegels Philosophie des endlichen Geistes«, in: *Hegel-Studien*, Beiheft Bd. 47 [noch nicht erschienen].