

KLASSIKER
DER PHILOSOPHIE

ZWEITER BAND
VON IMMANUEL KANT
BIS JEAN-PAUL SARTRE

Herausgegeben von
Otfried Höffe



VERLAG C.H. BECK MÜNCHEN

(1981)

Mit 23 Porträtabbildungen

MA 2028

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
HEIDELBERG

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek
Klassiker der Philosophie/hrsg. von Otfried Höffe. –
München: Beck
NE: Höffe, Otfried [Hrsg.]
Bd. 2. Von Immanuel Kant bis Jean-Paul Sartre.
– 1981.
ISBN 3 406 08073 1

ISBN 3 406 08073 1

© C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oscar Beck), München 1981
Satz: C. H. Beck'sche Buchdruckerei, Nördlingen
Druck und Bindung: May & Co., Darmstadt
Printed in Germany

81A9766

2

LSA

Hans Friedrich Fulda

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

(1770–1831)

Ein Wörterbuch der Gemeinplätze, wie Gustave Flaubert es entworfen hat, könnte unter dem Stichwort „Hegel“ vermerken: „Philosoph des (→) spekulativen Idealismus; hielt sich für den Erfinder der (→) dialektischen Methode und versuchte, mittels dieser Methode ein allumfassendes (→) System zu errichten. Integrierender Bestandteil dieses Systems ist eine aprioristische (→) Geschichtsphilosophie. Sie dient der Apologie der modernen Welt und des Christentums, läßt aber keinen Platz für Hoffnungen und Handlungen, die auf eine bessere Zukunft der Menschheit gerichtet sind.“ Die Lexikon-Eintragung wäre, wie alle Gemeinplätze, nicht manifest falsch. Manch einer, der sich lange mit Hegel beschäftigt hat, sähe keinen Anlaß, ihr zu widersprechen oder sie für irreführend zu erklären. Auf die Frage, was denn an Hegels Philosophie heute noch aktuell ist, könnte er antworten: Nach wie vor der Mühe wert sei die Beschäftigung mit Hegels Dialektik – und sei es auch nur um des Marxschen Programms willen, die Hegelsche Dialektik umzustülpen und vom idealistischen Kopf auf materialistische Beine zu stellen (Marx, *Kapital*, Nachwort zur 2. Auflage); obsolet hingegen sei vor allem Hegels System und der mit ihm erhobene Anspruch, prinzipiell alles, was sich wahrhaft wissen läßt, zu einem fugenlosen Ganzen zu verschmelzen. Ferner gehöre an Hegels Theorie der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt die Idee einer notwendigen Entwicklung des Geistes und seiner Geschichte der Vergangenheit an. Aktuell aber sei der Gehalt konkreter, historischer Erfahrungen, die Hegel in seiner Philosophie verarbeitet hat. Das gelte exemplarisch für Erfahrungsgehalte, in denen sich die Zerrissenheit der modernen Welt und die zerstörerischen Tendenzen der bürgerlichen, kapitalistisch wirtschaftenden Gesellschaft niederschlagen. Kurz: Im Mittelpunkt der Aktualität stehe alles, was Hegel mit Marx verbindet – sei's als dessen Wegbereiter, sei's als Korrektiv gegen Verkürzungen der Marxschen Theorie. – Solche Äußerungen fänden heute die Zustimmung vieler. Sie passen zur Perspektive, in der man sich mit Hegel während der letzten drei Jahrzehnte vornehmlich abgegeben hat. Es ist jedoch eine offene Frage, ob dabei nicht Themen zu kurz kamen, die aktuell sind und deren Aktualität sich gerade unter Bezugnahme auf Hegel verdeutlichen läßt. Die vorliegende Monographie möchte auch ein Beitrag zur Beantwortung dieser Frage sein.

Der Vorschlag, Hegels System seinem Bankrott zu überlassen und nur die Dialektik aus der Konkursmasse zu retten, setzt voraus, daß Hegels Dialektik-

konzept trennbar ist von der Idee systematischer Erkenntnis eines Ganzen. Ähnlich steht es mit dem Versuch, einzelne Erfahrungsgehalte der Hegelschen Philosophie zu bewahren, hingegen die Behauptung einer notwendigen Verbindung zwischen ihnen zu verwerfen. Er hat zur Voraussetzung, daß die Verbindung äußerlich genug ist, um die Gehalte auch ohne sie bestehen zu lassen. Was ist zu diesen Trennbarkeitsvoraussetzungen zu sagen? Ohne Hegels Auffassung von Dialektik und Gedankenentwicklung auf unorthodoxe Weise zu verstehen, wird man vermutlich denken: Das System philosophischer Wissenschaft zu errichten, müsse ein Ziel gewesen sein, dem sich Hegel widmete, weil er sich davon eine *theoretische* Erkenntnis des Weltganzen versprach; und die Dialektik habe – als ein methodisches Verfahren – für Hegel den Sinn eines Mittels zu diesem Zweck gehabt; oder Hegel sei gar der Meinung gewesen, er habe mit seiner Dialektik den Hauptschlüssel zum Universum in der Tasche. Unter diesen Umständen läge es nahe, auf den fragwürdigen Zweck zu verzichten und die Dialektik wenn möglich zu etwas Besserem zu verwenden. Aber war es so? Bereits die Tatsache, daß Hegel selbst nie von dialektischer Methode sprach,¹ sollte hier stutzig machen; mehr noch die Feststellung, daß zu den Interessen, die Hegels intellektuelle Entwicklung über eine Reihe von Jahren bestimmten, gewiß nicht die Errichtung eines philosophischen Systems gehörte. Das legt die Frage nahe, welche Motive Hegel zum Systematiker und Dialektiker werden ließen. Man tut gut, sich im Licht dieser Frage ein Urteil über Hegels Systematik zu bilden.

Entsprechendes gilt für die Hoffnung, man könne die Hegelschen Erfahrungsgehalte ohne den Zusammenhang bewahren, in dem Hegels System sie zu artikulieren versucht. Auch hier führt der Weg besonnener Urteilsbildung in die Entwicklungsgeschichte des Hegelschen Denkens zurück. Die Beschäftigung mit dieser Geschichte hat immer wieder dazu gedient, ein stereotyp gewordenes Hegel-Bild zu korrigieren. Sie sollte auch einer Einführung in Hegels Philosophie die Suggestion trügerischer Selbstverständlichkeiten zerstören helfen. Allerdings verlangt sie viel Geduld, Umsicht und Nachdenklichkeit. Aber deren bedarf es ohnehin. Denn einen Gemeinplatz überwindet man nur, indem man ihn – mit Sartre zu sprechen – als Instrument in den Dienst des Denkens nimmt.

I. Der Wandel des ursprünglichen Ideals

Als Hegel durch väterliches Erbe für kurze Zeit in der Lage war, ohne Einkommen zu leben,² dachte er gegen Ende des Jahres 1800 daran, sich „dem literarischen Saus von Jena anzuvertrauen“. In einem Brief an Schelling, in dem er dies mitteilte, schrieb er über sich selbst: „In meiner wissenschaftlichen Bildung, die von untergeordneten Bedürfnissen der Menschen anfing, mußte ich zur Wissenschaft vorgetrieben werden, und das Ideal des Jünglingsalters mußte sich zur Reflexionsform, in ein System zugleich verwandeln; ich frage

mich jetzt, während ich noch damit beschäftigt bin, welche Rückkehr zum Eingreifen in das Leben der Menschen zu finden ist.“ (*Briefe*, Bd. I, S. 59). Was waren das für untergeordnete Bedürfnisse? Worin bestand das Ideal? Worin besteht für Hegel nunmehr dessen Reflexionsform? Was nötigte dazu, das Ideal in diese Form zu verwandeln; und warum ergab sich mit der Reflexionsform des Ideals zugleich ein System? Welche Rückkehr zum Eingreifen in das Leben der Menschen fand Hegel?

Hegel hatte eine Schulbildung genossen, die – nach einer treffenden Wendung seines ersten Biographen (Rosenkranz, 1844, S. 10) – „von Seiten des Prinzips durchaus der Aufklärung, von Seiten des Studiums durchaus dem classischen Altertum“ angehörte. Daneben war Hegel, ehe er in Tübingen zu studieren begann, durch eigene Lektüre mit Autoren und Werken bekannt geworden, die die deutsche Vorklassik repräsentieren oder zu ihrer Entstehung beigetragen haben. Aber erst in die Zeit seines Studiums fielen die Ereignisse und Bildungserlebnisse, die ihm den Anstoß zum schriftstellerischen „Eingreifen in das Leben der Menschen“ gaben. Dazu gehörten vor allem der Ausbruch der französischen Revolution, die im selben Jahrzehnt von Kant vollzogene „Revolution der Denkungsart“ und die Wirkung der radikalen kulturkritischen und politiktheoretischen Schriften Rousseaus. Die Themen, denen Hegel sich mit seinen ersten, in Publikationsabsicht begonnenen Arbeiten zuwandte, waren alles andere als akademisch und auch nicht professionell philosophisch. In einer Zeit, während der die neue französische Republik daran ging, die christliche Religion durch einen „Kult des höchsten Wesens“ zu ersetzen, mußten die Themen geradezu als ein Gebot der Stunde erscheinen, wenn man ein vom Freiheitspathos der Politik und des Denkens durchdrungener Magister der Philosophie war und in Tübingen zum Theologen ausgebildet wurde. Man charakterisiert sie in Kürze am besten durch die wichtigsten Motive, die in ihre Bearbeitung eingingen.

Rousseau hatte am Ende seines *Contrat social* verschiedene Religionstypen vom politischen Standpunkt aus betrachtet (4. Buch, Kap. 8) und ihre Berechtigung innerhalb eines vernünftig begründeten Gemeinwesens untersucht. Doch seine Untersuchung war im Grunde aporetisch ausgegangen. Es war seine Überzeugung, daß die staatskonformen „Nationalreligionen“ unwiederbringlich vergangen sind, während andererseits die im christlichen Evangelium enthaltene, wahre „Religion des Menschen“ mit dem politischen Körper in gar keiner Beziehung steht – ja, die Herzen der Bürger sogar vom Staat abwendet. Nur indem Rousseau einen Kompromiß mit dieser Überzeugung schloß, konnte er am Ende zu ermitteln suchen, welche Bedingungen ein bürgerliches Glaubensbekenntnis erfüllen müßte, – dessen Festsetzung dann freilich Sache des Staatsoberhauptes wäre. In dieser unbefriedigenden Lage versprach Kants Religionsschrift einen Ausweg. Sie untersuchte die christliche Religion „in den Grenzen der bloßen Vernunft“ (*Religion innerhalb . . .*, 1793; bes. 4. Stück, 1. Teil, 1. Abschn.) und kam zu dem Ergebnis, Jesus habe eine allgemeine Vernunftreligion gelehrt und „zur obersten unnachlässlichen Be-

dingung eines jeden Religionsglaubens gemacht“ (S. 224).³ Damit gab sie eine Interpretation des christlichen Glaubens, die einen Widerstreit zwischen religiösen und ethischen Pflichten des Menschen ausschloß. Soweit die Religionslehre Kants Ethik aber versprach durch ihre Prinzipien auch jeden Widerstreit zwischen ethischen und politischen Pflichten vermeidbar zu machen. Außerdem verpflichteten diese Prinzipien auf den Grundsatz, die „Heilige Geschichte“ „jederzeit als auf das Moralische abzweckend“ (S. 189) auszulegen. Für den Bereich der Religion konkretisierte sich dadurch die Aufgabe der Kantischen „Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft“.⁴ Deren Aufgabe war gewesen, die Weise anzugeben, „wie man den Gesetzen der reinen praktischen Vernunft Eingang in das menschliche Gemüt . . . verschaffen, d. i. die objektiv praktische Vernunft auch subjektiv praktisch machen könne“ (*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788, S. 269). Zu zeigen, wie man dies durch Religion erreichen könne, macht der erwähnte Auslegungsgrundsatz der Religionschrift zu einer der wichtigsten Aufgaben philosophischer Religionslehre.

Hieran knüpft Hegel mit seinem ersten Thema an. Kant und Rousseau verbindend, fragt er nicht nur – auf den Spuren Rousseaus –, wie Religion für ein freies Volk beschaffen sein muß (N S. 20; 33);⁵ sondern er spitzt im Sinne Kants diese Frage so zu, daß sie lautet: Durch welche Veranstaltungen ist Religion subjektiv zu machen, so daß dadurch die Motive sittlichen Handelns verstärkt werden? Und wie qualifiziert sich hierzu speziell die christliche Religion? (N S. 6ff., bes. 49; S. 13ff., bes. 71). Die „untergeordneten Bedürfnisse“, von denen Hegels wissenschaftliche Bildung ausging, waren also jedenfalls die Erfordernisse einer politisch orientierten, auf Kantischen Grundsätzen beruhenden religiösen Volksbildung. Das Ideal, für das er dabei tätig war, war das Kantische einer „unsichtbaren Kirche“, bzw. „eines Reiches Gottes“.⁶ Dieses Ideal war bei Hegel wahrscheinlich so gedacht, daß es das Ideal einer politischen Verfassung einschloß, die die Freiheit der Bürger zum Zweck der Gesetzgebung macht (vgl. N S. 255; 290). Mindestens aber beinhaltete es „die Vereinigung aller Rechtschaffenen unter der göttlichen unmittelbaren aber moralischen Weltregierung, wie sie jeder von Menschen zu stiftenden zum Urbilde dient“ (Kant, *Religion innerhalb . . .* S. 134). Aber Hegels wissenschaftliche Bildung wurde auch noch von anderen, spezielleren Bedürfnissen motiviert. Neben der Frage nach der richtigen Beschaffenheit einer „Volksreligion“ gab es einen zweiten und einen dritten Fragenkomplex, und im Zusammenhang des dritten kam's zum Wandel des Ideals. Die Lektüre von Geschichtsschreibern der Aufklärung hatte Hegels historischen Sinn bereits in jungen Jahren geweckt; außerdem war sowohl in Rousseaus *Contrat social* als auch in Kants Religionschrift die Frage angelegt, wie der christliche Glaube im Verlauf seiner Geschichte zu einer auf Autorität gegründeten, „positiven“ Religion und zu einem Instrument des Despotismus werden können (vgl. Kant, *Religion innerhalb . . .*, S. 239). Das zweite Thema bildeten dementsprechend die Gründe, aus denen dies geschehen war, sowie – komplementär dazu – die Gründe, die die Menschen daran hinderten, ihre ursprüngli-

chen und in der Vernunft gegründeten religiösen Rechte wieder an sich zu reißen.

Aus aktuellem Anlaß war mit diesem Thema ein weiteres verknüpft. Unmittelbar nach Erscheinen der Kantischen Religionsschrift hatte die Tübinger theologische Orthodoxie sich auf die Prinzipien der Kantischen Ethik berufen, um zu demonstrieren, daß es Pflicht sei, an die christliche Offenbarungslehre zu glauben – und zwar an sie in ihrer historischen Gestalt, soweit diese zuverlässig überliefert ist.⁷ Nach Auffassung Hegels und seiner Freunde (vgl. *Briefe*, Bd. I, S. 13f.) war damit der Sinn der Kantischen Religionslehre in sein Gegenteil verkehrt. Das Verfahren, dessen sich die Argumentation Kants bedient hatte und das die Gefahr in sich barg, zu weiteren Verteidigungen der Orthodoxie mißbraucht zu werden, war das Aufstellen von „Postulaten“ der praktischen Vernunft gewesen: Existenzbehauptungen, die man glaubt machen zu müssen, um die Möglichkeit freier Selbstbestimmung des Willens zu verstehen, sowie vor allem die Möglichkeit einer Übereinstimmung von Sittlichkeit und Glückseligkeit, worauf nach Kantischer Auffassung bei Menschen der sittliche Wille letztlich gerichtet ist. Auf das Verfahren, solche Postulate aufzustellen, hatte Kant seine philosophische Theologie und seine Auskunft über das Selbst- und Weltverständnis der moralisch Handelnden gestützt. Um den damit getriebenen Mißbrauch zu verhindern, galt es die Frage zu beantworten, wie man Anwendungen des Verfahrens kritisch zu begrenzen habe. Die Beantwortung dieser Frage bildete Hegels drittes Thema (vgl. *Briefe*, Bd. I, S. 16).

In der Arbeit an diesem Thema, die nach den erhaltenen Zeugnissen zu schließen eher beiläufig erfolgte, zerstörte sich Hegel mehrfach die Voraussetzungen, unter denen er seine beiden anderen Themen behandelte. Das erklärt, weshalb keines der frühen Publikationsvorhaben zu Ende geführt wurde. Es erklärt auch den Wandel seines Ideals. Zunächst allerdings schien dieses Ideal eher zu verschwinden als sich zu wandeln. Denn die praktische Vernunft, so überzeugte sich Hegel, fordert nicht für sich selbst Glückseligkeit in Proportion zur Moralität. Wer republikanische Tugend besitzt, wie sie sich beispielsweise bewährt im Tod fürs Vaterland, dessen Wille ist sich selbst genug. Er bedarf nicht des Trostes, er werde in einem jenseitigen Leben entschädigt werden. Er braucht daher auch nicht die Existenz eines von ihm verschiedenen, allmächtigen Wesens zu postulieren, das solche Entschädigung garantiert (N S. 237ff.; 194ff.). Kants Postulat der Existenz Gottes und dessen Fundament, die Idee einer Übereinstimmung von Tugend und Glückseligkeit, bezeugen nur Mangel des Bewußtseins, daß die praktische Vernunft absolut ist (N S. 238; 196). Ein rein praktischer Glaube besteht in nichts anderem als in diesem Bewußtsein. Wer ihn besitzt, mag unter günstigen Bedingungen die beglückende Erfahrung machen, daß Vernunft, indem sie sich selbst verwirklicht, Freiheit zu einem harmonischen Leben entfaltet. Ebenso weiß er sein Schicksal zu ehren, wenn diese Bedingungen nicht gegeben sind und Freiheit sich auf die Innerlichkeit der Willensbestimmung beschränkt. Mit diesem nun

auch gegen Kants philosophische Theologie gerichteten Resultat hätte Hegel tatsächlich seinem Ideal eines Reiches Gottes für immer den Boden entzogen, hätte er es nicht verstanden, ihm bald ein neues konzeptuelles Fundament zu geben. Seine Vertrautheit mit dem durch Jacobi ausgelösten „Spinozismusstreit“ um die religiösen Überzeugungen des späten Lessing⁸ ist ihm dabei zustatten gekommen.

Doch den entscheidenden Anstoß verdankte er ohne Zweifel Hölderlin. Dieser hatte früh Fichtes Versuch kritisiert, in der *Theorie* über das Faktum des Bewußtseins hinauszugehen (vgl. *Briefe*, Bd. I, S. 19), war aber mit seiner Interpretation der *praktischen* Vernunft um so entschiedener selbst darüber hinausgegangen. Er nahm im Menschen einen letzten, nicht mehr subjektiven Grund entgegengesetzter, auf Vereinigung gehender Strebungen an und betrachtete es als Ziel alles Wissens und Tuns, in dessen Einheit zurückzukehren. Hegel entnahm daraus die Anregung, Freiheit nicht nur als Selbstbestimmung des Willens, sondern auf ganz neue Weise zu denken. Für Kant, mit dessen moralphilosophischen Prinzipien Hegel sich bis dahin identifiziert hatte, war Freiheit die Kraft des vernünftigen Willens gewesen, sich gegen sinnliche Tendenzen in der menschlichen Natur durchzusetzen. So war sie in einen für das Kantische Verständnis konstitutiven Gegensatz gestellt. Hegels Entdeckung war, daß es sich dabei um einen Sonderfall gehandelt hatte: um Freiheit, die sich unter Bedingungen einer nicht durch unsere Tätigkeit aufzuhebenden Entzweiung verwirklicht. Allgemeiner gefaßt aber mußte Freiheit als auf Vereinigung von Entzweitem gerichtet gedacht werden, wenn ihr Sinn den Ideen entsprechen sollte, denen Hegel von Anfang an die stärkste Evidenz zugeschrieben hatte.

Als Hegel Hölderlins Anregung aufnahm und dazu überging, Freiheit als Vereinigung zu denken, hatte er seine eigenen Gründe dafür. Einer, den man ziemlich leicht verstehen kann, war der folgende: Freiheit als bloß autonome Selbstbestimmung des Willens ist praktische Tätigkeit, die nicht Einheit in gegebenes Mannigfaltiges bringt, sondern die Einheit selbst ist; als solche aber ist sie eine Einheit, die sich nur rettet gegen das Mannigfaltige, Entgegengesetzte (N S. 374; 239). Ebenso wie man sich der Sehnsucht nach einer nicht durch uns realisierbaren Harmonie ent schlagen muß, um sich nicht von Fremdem abhängig zu machen, gilt es die Furcht vor Vereinigung zu meiden. Das hieß zugleich, daß höher als ein moralisches Verhalten, das unseren vernünftig bestimmten Willen nur mit sich selbst in Übereinstimmung bringt, eine Einstellung einzuschätzen war, in der der Handelnde sich seiner sinnlichen Natur nicht entgegenstellt, sondern in der er entweder bereits mit ihr eins ist oder durch „Erhebung“ seiner Natur zur Vernunft mit ihr eins wird. Hegel nannte diese Einstellung „Geneigtheit“ und „Gesinnung“. Als Ergänzung zu ihr war ein Verhalten zu betrachten, das auf Vereinigung mit anderen Menschen oder Objekten geht. Hegel nannte es Liebe und nahm an, daß es ein möglichst großes Ganzes von Vereinigungen herzustellen sucht (N S. 389; 302). In der Liebe hört Freiheit auf, nur subjektive Kraft oder Tätigkeit zu sein. Ihre Ver-

wirklichung wird zu einem Geschehen zwangloser Vereinigung zwischen Gleichgestellten. So ergab sich aus dem Programm religionskritischer und sozialpädagogischer Anwendung revolutionärer Ideen eine tiefgreifende Kritik an Kants praktischer Philosophie und aus dieser Kritik heraus der Entwurf eines abgestuften, funktionalen Ganzen ethischer Einstellungen.

Am Ende der Stufenleiter war wieder Raum für die Rousseausche Idee einer bürgerlichen Religion der Freiheit. Religion ließ sich nun neu interpretieren als eine besondere Objektivation derjenigen Vereinigung, die in der Liebe nicht ausschließlich durch subjektive Tätigkeit zustande gebracht wird, sondern sich auch als ein Geschehen vollzieht, in dem der übersubjektive Grund aller Vereinigungen am Werk ist. Die Besonderheit sollte darin bestehen, daß an dieser Objektivation nicht nur das Handeln beteiligt ist, sondern auch das Bewußtsein, das reflektierend Gegensätze feststellt, sowie die Einbildungskraft, die aus sinnlichem Stoff einheitliche Bilder schafft.

Religion, das ist nun Liebe unter Vereinigten selbst, sofern sie von der Einbildungskraft zu einem individuellen „Wesen“ gemacht wird. Das Wesen, von dem hier die Rede ist, kommt durch schöpferische Tätigkeit zur Darstellung, und seine Darstellung stellt dem reflektierenden Bewußtsein ein Wirkliches vor, in welchem Natur Freiheit ist oder – nach einer anderen Wendung – Subjekt und Objekt nicht zu trennen sind (N S. 376; 242). Dabei mag die Darstellung das Bild einer Gottheit schaffen oder auch nur in religiösen Handlungen bestehen.

Das Objekt solch religiösen Bewußtseins hatte wieder den Charakter eines Ideals, wenn man unter „Ideal“ ein „übermenschliches“ Vorbild eines Individuellen verstehen darf, das den Menschen, soweit sie sich davon entfernt denken, doch nicht fremd ist (vgl. N S. 57; 83); denn im Produkt der Einbildungskraft und seiner Darstellung wird nach Hegels Auffassung nicht nur die in der Liebe unter Menschen faktisch geschehene Vereinigung vorgestellt, sondern ein Ganzes an Vereinigung, in welches auch das faktisch noch Getrennte integriert ist (vgl. N S. 389; 302). Als sinnlich präsenten Produkt der Einbildungskraft, das den unsichtbaren Geist sich vollziehender Vereinigung im Sichtbaren darstellt, konnte das Ideal jedoch nun nicht mehr unerreichbares Ziel einer unbefriedigten Sehnsucht und damit dem Wirklichen entgegengesetzt sein – nicht mehr ein idealer, subjektiver Zweck, den die praktische Vernunft verwirklichen soll, obwohl doch seine Verwirklichung jenseits menschlicher Möglichkeiten liegt. Naheliegend war vielmehr, das Ideal als das ganze, über seinen jeweils aktuellen Zustand hinausdrängende Geflecht sich vollziehender Vereinigungen zu denken, die in der erwähnten Stufenleiter miteinander verbunden sind und die zusammen mit der Voraussetzung faktisch noch bestehender Trennungen von uns bejaht werden müssen. So ist das „Reich Gottes“ nun „der ganze Baum mit allen notwendigen Modifikationen, Stufen der Entwicklung“ (N S. 394; 308). Mit dieser Formel ist erklärt, wie sich das Ideal wandeln mußte.

Als „Reflexionsform“ des ursprünglichen Ideals dürfte Hegel das Ergebnis

dieser Verwandlung vor allem aus zwei Gründen bezeichnet haben: Zum einen ist der Zustand idealer Praxis nunmehr in der Religion mit der Form der Reflexion vereinigt (vgl. ebd.). Das ist der nächstliegende, aber auch etwas oberflächliche Sinn, in dem die Reflexionsform des Ideals zu verstehen ist. Zum anderen ist das Ideal nun nicht mehr ein wirklichkeitsloses Jenseits und nur als leerer Gedanke in uns, als solcher aber auch bloß in uns, bloß subjektiv. Dieser alle Wirklichkeit überfliegende Gedanke eines Ideals wird sozusagen am Medium der Wirklichkeit gebrochen, in uns zurückgeworfen und von der Einbildungskraft zum Bild eines inhaltvollen Ganzen gemacht, dessen Gehalt ebensowohl nicht außer uns gesetzt ist wie nicht nur in uns allein (N S. 377; 244). In diesem Sinn einer Reflexionsform steht das Ideal nicht nur am Ende aller vereinigenden Tätigkeit, sondern ist als Einheit schlechthin allem Getrennten und seiner Vereinigung auch vorauszusetzen; und es ist als die Vereinigung wirkende Wirklichkeit in allem Getrennten – so auch in jedem einzelnen von uns – dadurch am Werk, daß es die gegensätzlichen Bestimmtheiten des Getrennten sich ineinander reflektieren läßt. Es ist wie ein Lebendiges, das man zugleich als Prinzip seiner Gestaltung, als deren Prozeß und als dessen wirkungsvolles Resultat denken muß.

Doch in welchem Sinn hat sich das Ideal nicht nur zur Reflexionsform, sondern zugleich in ein System verwandelt? Die Antwort auf diese Frage erfordert vor allem einige Abgrenzungen. Aus dem Kontext des Idealwandels ergibt sich, daß das Systemkonzept, in dessen Besitz sich Hegel um 1800 wußte, eher ein Nebenprodukt denn ein professionell erarbeitetes Ergebnis philosophischer Gedankenkonstruktion war. Jedenfalls war es kein Ziel gewesen, das Hegel sich etwa unter Voraussetzung theoretischer Erkennbarkeit des Weltganzen gesetzt und durch Diskussion anderer philosophischer Systeme zu erreichen versucht hätte. Es diente auch nicht einer wertneutralen Beschreibung der Welt ohne praktische Bedeutung für den Beschreibenden, sondern reflektierte einen Einstellungswandel, den Hegel erfahren hatte – einen Einstellungswandel übrigens, der Bedürfnissen der Zeit zu entsprechen schien und der Philosophie die Kraft zu geben versprach, in die richtige Praxis einzuweisen. Der Ausdruck „System“ stand darum nicht – wie in den meisten seiner heutigen Verwendungen – für etwas fertig Gegebenes und Starres, von außen Aufgezwungenes. Er stand für ein organisches Ganzes, das besser orientieren kann als Kants Weltphilosophie und Religionslehre und worin sich erfüllter leben läßt als in deren Welt. Da der Entwurf dieses Ganzen sich der Beschäftigung mit historischen Fragen verdankte, die zugleich Fragen der Orientierung in der Gegenwart waren, verband sich mit der programmatischen Verwendung des Systembegriffs für Hegel auch kein Gegensatz gegen Geschichte und gegen die spezifische Belehrung, die uns durch Beschäftigung mit ihr zuteil werden mag. Als Ausdruck für etwas, das Reflexionsform eines Ideals ist, bezeichnete „System“ natürlich auch nicht ein Corpus von Sätzen in eindeutig festgelegten Beziehungen, sondern vielmehr jenes Sachganze, das einheitliches Thema der damaligen Überlegungen Hegels war. Wie schon bei

Kant und wieder in späteren Formulierungen Hegels dürfte auch hier der Gegenbegriff zu „System“ der Begriff eines Aggregats von Einzelheiten gewesen sein.⁹

Für die *Erkenntnis* des ganzen Systems und seiner Teile stand zunächst vor allem die Evidenz zur Verfügung, welche sittliche Phänomene im Bewußtsein eines jeden besitzen, der seine praktische Vernunft zu betätigen wagt; außerdem das ethische Prinzip, daß keine durch menschliche Tätigkeit aufhebbare Getrenntheit sein soll, aber unaufhebbare Trennungen respektiert werden müssen;¹⁰ sowie die Annahme, daß in Fällen von Getrenntheit das Verhältnis der Getrennten als „Antinomie“ und „Widerstreit“ „gefühl- oder erkannt werden“ kann und daß es berechtigt ist zu glauben, es gäbe zusätzlich zu jedem Paar von Getrennten genau ein sie vereinigendes Höheres, dessen man unabhängig von ihnen inne zu sein vermag (N 382f.; 251).¹¹ Doch bei diesen Erkenntnisgrundlagen konnte es nicht sein Bewenden haben. Das wird einem klar, wenn man sich fragt, welche Stellung und Aufgabe der Philosophie im Systemkonzept zudedacht ist. Hegel hatte sittliches Bewußtsein verstehen gelernt als Bewußtsein eines Absoluten, das *in* uns, wenngleich nicht allein *durch* uns tätig ist. Er hatte akzeptable „religiöse“ Handlungen dann als Darstellung der Einigkeit gedeutet, die durch Tätigkeit des Absoluten bewirkt wird. Darüber hinaus aber sah er, daß solche Handlungen auch die umfassendere Einheit darstellen müssen, der man im Annehmen unvermeidbarer Trennungen sich zugehörig fühlt. In solcher Darstellung hat der romantische, „unauslöschliche unbefriedigte Trieb nach Gott“ (N S. 333; 407) keinen Platz mehr. Vielmehr erfaßt in ihr der Glaube das Unendliche, Übersinnliche als ganz im Endlichen und Sinnlichen gegenwärtig. Auch die Philosophie stellt sich nicht außerhalb solcher Darstellung, sondern versucht sie lediglich in einer besonderen Weise zu vollziehen. Sie ist also kein äußerliches Systematisieren von ethischen und religiösen Einstellungen. Sie reflektiert deren Zusammenhang, indem sie zugleich die religiöse Einstellung einnimmt, ist also eine differenzierende Darstellung der umfassenden Einheit, die das Absolute ist, – jenes Absolute, dessen wir auch schon im sittlichen Bewußtsein inne sind. Diese Auffassung vom Gegenstand der Philosophie und von der Stellung, welche die Philosophie gegenüber einer recht verstandenen Religion besitzt, hat Hegel später noch präzisiert, aber nie mehr aufgegeben. Sie wird nun für eine präzisere Bestimmung des Systemkonzepts bedeutsam.

Zunächst einmal nötigte sie dazu, in den Umfang dessen, was thematisch zusammenzubringen war, die ganze Natur auf neue Weise einzubeziehen. Solange Hegel nur darauf ausging zu sagen, was durch uns zu geschehen hat, konnte ihm Natur beschränkt erscheinen auf die Funktion eines Hindernisses oder Instruments der Betätigung subjektiver Freiheit. Das entsprach dem Primat der praktischen Philosophie, auf den sich Kants ethische Kosmologie gestützt und den Fichte entschlossen als Möglichkeit in Anspruch genommen hatte, die ganze Welt als eine nach begreiflichen Vernunftgesetzen versinnlichte Ansicht unseres eigenen, inneren und freien Handelns zu deuten. Auch das

tiefer gedachte praktische Prinzip, daß Trennung nicht sein, sondern durch sittliche Tätigkeit aufgehoben werden soll, konnte nach diesem Systemmodell noch als auf ein Letztes gerichtet gedacht werden, – auf ein Absolutes, das als terminus ad quem die Anordnung aller vorangehenden Systemteile zu organisieren hätte. Wie aber vertrug sich das abgewandelte Ideal und der neue Sinn von Religion mit jener Auffassung von Natur, und welcher systematischen Stelle bedurfte nun der letzte Grund, aus dem sittliche Subjektivität sich mit Natur vereinigt oder nicht vereinigt? Ließ Natur nun noch die Deutung zu, letztlich nur Material oder gar nur Hindernis der Verwirklichung subjektiv verstandener Freiheit zu sein? Ließ sie sich auf eine befriedigende Weise teleologisch erklären und systematisieren? Und ließ sich jener Einheitsgrund von Natur und Freiheit nun noch als bloßes Produkt einer letzten Synthese beider denken? Offensichtlich nicht. Denn das Ideal sollte in seiner Reflexionsform ja gerade nicht nur am Ende aller vereinigenden Tätigkeit stehen. Und in der Natur lagen die Gründe unauflösbarer Trennungen. In der religiösen Handlung hatte man sich mit diesen Trennungen nicht resignierend oder eine unbefriedigte Sehnsucht bewahrend abzufinden; man erhob sich in ihr über die eigene Endlichkeit und vereinigte sich mit der Einheit des Ganzen als einer sich Entzweierenden. Die Philosophie aber, die diese prozessuale Einheit zu denken unternahm, konnte sich nicht damit begnügen, alle Entzweigungsgründe als so unerforschlich wie das Schicksal zu betrachten. Sie mußte sich daran machen, was an ihr war zu tun, um solche Gründe aufzudecken. Die philosophische Reflexion durfte sich also nicht darin erschöpfen, unter Voraussetzung vorhandener Trennungen auf sukzessive Vereinigung von Getrennten hin zu denken. Ebenso erforderlich war, das Hervorgehen von Trennungen einsichtig zu machen. Das eine, „Leben“ genannte und weder als bloß subjektive Tätigkeit noch als bloß objektives Geschehen zu verstehende Ganze mußte gedacht werden als eines, das sich mit sich selbst entzweit und wieder vereinigt (N S. 289; 354). „Reines Leben zu denken ist die Aufgabe . . . Reines Leben ist Sein. Die Vielheit ist nichts Absolutes – Dies Reine ist die Quelle aller vereinzelter Leben . . .“ (N S. 302f.; 370).

Wenn das die Aufgabe war, reines Leben als die Quelle alles vereinzelter Lebens zu denken, dann mußte der Inhalt eines Systems noch aus anderen Erkenntnisquellen geschöpft werden als den bereits genannten. Welche aber konnten dies sein? Das war nun die wichtigste Frage, vor die sich Hegel mit der Verwandlung seines Ideals in ein System gebracht hatte. Zu ihrer Beantwortung fehlten ihm zunächst fast alle Mittel. Sich diese Mittel zu erarbeiten, war darum in der Folge sein vordringliches Bemühen. Als er im zitierten Brief Schelling darauf ansprach, welche Rückkehr zum Eingreifen „in das Leben der Menschen“ zu finden sei, scheint er die überwältigenden Dimensionen der Aufgabe noch nicht erkannt zu haben. In Jena aber, wohin ihn Schelling einlud, müssen sie ihm bald zum Bewußtsein gekommen sein. Aus dem „Eingreifen“ wurde eine akademische Karriere. Sie brachte für Hegel eine Professionalisierung seiner philosophischen Arbeit mit sich, die Hegels literarischen

und denkerischen Stil tiefgreifend änderte, ohne die Kontinuität der Überzeugungen und Probleme zu unterbrechen.

Noch zehn Jahre später hat Hegel betont: Worauf man bei allem Philosophieren, „und jetzt mehr als sonst, das Hauptgewicht zu legen“ habe, das sei „die Methode des notwendigen Zusammenhangs, das Übergehen einer Form in die andere“ (*Briefe*, Bd. I, S. 330); seine eigene Sphäre sei es, der Philosophie die „wissenschaftliche Form zu finden oder an ihrer Ausbildung zu arbeiten“ (*ebd.*, S. 332). Man könnte denken, solche Arbeit sei unter weitgehender Abstraktion von den Inhalten der Philosophie zu verrichten und bedürfe vor allem methodologischer Überlegungen, die zugleich metaphilosophischer Natur sind. Charakteristisch für das Programm, das Hegel verfolgte, war jedoch, daß er die Ausbildung einer „wissenschaftlichen“ Form der Philosophie nahezu ausschließlich im Zuge der Bearbeitung ihrer *Inhalte* betrieb. Ausschlaggebend hierfür war die Überzeugung, daß die neue Idee von Philosophie der Forderung genügen muß, „das weite Feld von Gegenständen, welche in die Philosophie gehören, zu einem geordneten, durch seine Teile hindurch gebildeten Ganzen zu gestalten“; und daß dazu „das Material der besonderen Wissenschaften seine Umbildung und Aufnahme in die neue Idee“ erlangen muß (*ebd.*, Bd. II, S. 97f.).

Ein etwa fünfzehn Jahre anhaltendes Bemühen, diese auf Form und Inhalt gerichtete Doppelaufgabe zu bewältigen, hat dann aus dem Konzept von 1800 ein System hervorgehen lassen, von dem zuerst wichtige Teile und schließlich auch der Grundriß einer Ausführung des Ganzen veröffentlicht wurden. Die Werke, in denen dies geschah, waren ebenso bedeutend wie komplex und schwer verständlich. Man darf sich daher nicht wundern, wenn der folgende Abschnitt nur eine sehr grobe Vorstellung von ihnen vermitteln kann.

II. Systematische Werke

1. Der spekulative Idealismus

Der vorangehende Abschnitt hat von Hegels intellektueller Biographie nur einen kleinen Teil skizziert, sozusagen deren erstes Kapitel – und auch dies einseitig im Hinblick auf die Frage, wie jenes Systemkonzept zustande gekommen ist, dessen Konturen sich um 1800 abzuzeichnen beginnen. Bereits diese Teilbiographie, deren Fortsetzung hier unterschlagen werden muß, gibt Aufschluß über grundlegende Voraussetzungen des späteren Werks. Die Verwandlung des anfänglichen Ideals gab Hegel den Anstoß, sich mit der ihn umgebenden Wirklichkeit viel ernsthafter und unter mannigfaltigeren Gesichtspunkten auseinanderzusetzen, als er es in Tübingen und Bern getan hatte. Außer Fragen der Religionstheorie waren nun von Interesse auch die Interpretation des Prinzips einer Ethik, die Vielfalt ethischer Einstellungen und ihr Zusammenhang; daneben und in zunehmendem Maße auch die Natur,



Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831)

sowie ökonomische und politische Gegebenheiten und Bedürfnisse des Zeitalters.

Der innere Zusammenhang zwischen Ethos, Religion und Philosophie machte es unmöglich, das Erarbeitete weiterhin unterm Gesichtspunkt eines Primats der praktischen Vernunft zu systematisieren. Für den Begriff eines Absoluten, das weder einseitig subjektiv sich betätigende Freiheit noch einseitig objektives Geschehen, sondern beides in einem ist, bedurfte es neuer Formen der Explikation. Erst damit kommt die Frage einer eigenständigen und sachgemäßen Methode philosophischer Darstellung in den Vordergrund. Mit dieser Frage beginnt Hegel sich an der öffentlichen Diskussion konkurrierender Systementwürfe in der nachkantischen Philosophie zu beteiligen. Er hat nun eine Position erreicht, die man als spekulativen Idealismus bezeichnen kann, und macht sich zum philosophischen Kompagnon Schellings. Beide stimmen in ihren Auffassungen so weitgehend überein, und ihre Zusammenarbeit in Jena ist so eng, daß sie als gemeinsame Herausgeber und Autoren eines *Kritischen Journals der Philosophie* keinen ihrer Beiträge namentlich signieren.

Um Hegels spekulativen Idealismus richtig einzuschätzen, muß man beachten, daß der Gegenbegriff zu „Idealismus“ nicht „Materialismus“ ist – die Lehre, alles wahrhaft Wirkliche sei in irgendeinem Sinn materiell. Der Gegenbegriff hierzu wäre „Spiritualismus“ – eine Position, die behauptet, alles Wirkliche sei Geist. Keine dieser beiden Positionen ist die Hegelsche. Den konträren Gegensatz zu Idealismus bildet in Wahrheit der *Realismus*: Die Auffassung, daß es unabhängig von einem Denken und seinem Subjekt ein „an sich“ seiendes Wirkliches gibt. Aber die Spezifität des Hegelschen Idealismus zeigt sich erst, wenn man berücksichtigt, in welchem Sinn dabei von Denken und Denkendem die Rede ist. Denken ist hier nicht einseitig als „subjektive“ Leistung des „Ich“ oder gar eines individuellen, endlichen „Subjekts“ zu nehmen, sondern als gleichgültig gegenüber der Alternative, ob es sich um ein solches Denken handelt oder um ein sozusagen objektiv exemplifiziertes Denken, das die Welt regiert, wie Anaxagoras dies vom *noûs* behauptete (Bd. III, S. 54; Bd. IV, S. 44).¹² Der Idealismus, wie ihn Hegel vertritt, beinhaltet daher auch nicht die These, alles Wißbare sei nur ein durch „Ich“ – oder gar durch ein vereinzelt Bewußtseinssubjekt – Gesetztes. Er besagt vielmehr, alles Endliche sei kein wahrhaft Seiendes, sondern „ideell“, d. h. ein im wahrhaft Unendlichen Aufgehobenes (Bd. V, S. 172); und Philosophie sei Wissenschaft der Idee (Bd. VIII, § 18; vgl. *GW*, Bd. V, S. 7). Unter „Idee“ aber versteht Hegel seit etwa 1801 das Eine, in dem alles Endliche, durch Reflexion Entgegengesetzte, vereinigt gedacht wird (Bd. II, S. 347; vgl. *GW*, Bd. V, S. 6ff.); etwas präziser versteht er in späteren Jahren darunter dieses Eine, insofern in ihm insbesondere auch der Gegensatz von Subjektivem und Objektivem vereinigt ist.

Durch das Adjektivum „*spekulativ*“ wird die Erkenntnisweise bezeichnet, die dieser Idealismus für sich in Anspruch nimmt. Hegel hat, ebenfalls um

1801, dafür den Ausdruck „Spekulation“ in Gebrauch genommen und bei Schelling durchgesetzt. Er entschied sich für diesen Ausdruck vermutlich um seiner sprachlichen Verwandtschaft mit dem lateinischen Wort für Spiegel (*speculum*) willen. Wie das Sehen eines Bildes im Spiegel (= *speculatio*) die Reflexion von Lichtstrahlen an gegenüberstehenden Oberflächen in Verbindung bringt mit dem anschaulichen Erfassen eines Wahrnehmungsganzen, so verbindet die philosophische Spekulation die gedankliche Reflexion mit nicht-sinnlicher Intuition der absoluten Einheit. Spekulation ist Synthesis von Reflexion und intellektueller Anschauung (Bd. II, S. 25f.). Die Analogie zur Spiegelwahrnehmung läßt sich erweitern, wenn man berücksichtigt, daß Hegel – in Anspielung auf Spinoza – das Ich mit dem Licht verglichen hat, „das sich und noch anderes manifestiert“ (Bd. VIII, § 413): In der Spekulation widerfährt die Reflexion dem Ich eines philosophierenden Bewußtseins, und zwar an endlichen Bestimmungen, welche paarweise einander entgegengesetzt sind. – Natürlich wird durch solche Analogien die Struktur der Spekulation nicht hinreichend präzise bestimmt. Mit ihrer Aufhellung war Hegel noch lange beschäftigt. Erst allmählich hat er sie schärfer zu fassen vermocht. Stets aber hat er daran festgehalten, das Spekulative bestehe „in dem Fassen des Entgegengesetzten in seiner Einheit“ (Bd. V, S. 52). Wenn man den Hegelschen Idealismus als spekulativ qualifiziert, so charakterisiert man ihn also durch das epistemologische Gegenstück zu seinem umfassenden Thema, das die Idee ist. Nichts hingegen ist durch das Adjektivum „spekulativ“ übers Verhältnis der idealistischen Philosophie zum menschlichen Leben gesagt. Beispielsweise wäre es ein Mißverständnis zu meinen, spekulativ sei dieser Idealismus, weil er eine kontemplative Lebenseinstellung bevorzuge.

2. Phänomenologie und Logik

Hegel mußte Begriffe und eine Darstellungsweise entwickeln, die geeignet erschienen, das eine, einheitliche Thema des spekulativen Idealismus zu behandeln, – und dabei möglichst viel vom überlieferten Stoff der Philosophie umgestalten. Er stand aber auch noch vor einer weiteren Aufgabe: Der Spekulation steht der gesunde Menschenverstand mit vielen Meinungen im Wege, insbesondere aber mit der Überzeugung, daß es zahlreiche Gegenstände gibt, die isoliert voneinander erkennbar sind. Der Wahrheitsanspruch philosophischer Spekulation ist nur berechtigt, wenn sich diese Meinungen durch philosophisches Denken erschüttern lassen und man dadurch jemanden, der den Standpunkt des gesunden Menschenverstandes einnimmt, von der Wahrheit spekulativer Erkenntnis überzeugen kann. Wer den spekulativen Idealismus vertritt, steht also vor der Forderung, Andersdenkenden seinen Standpunkt einleuchtend zu machen. Hegel versprach sich die Erfüllung dieser Forderung zunächst von einer umfassenden, kritischen Untersuchung der Gedankenformen, in denen sich das Bewußtsein endlicher Gegenstände bewegt. Sie sollte zeigen, daß jede dieser Formen ihr Gegenteil an ihr selbst hat und

daher nicht bestehen kann in der Entgegensetzung, in der das bloß reflektierende Denken sie nimmt. Da sie von Formen des Denkens handelte, nannte Hegel diese Untersuchung „Logik“ und ihren entscheidenden, negativen Teil wahrscheinlich „Dialektik“ (Bd. II, S. 476). Auf ihn sollte die positive, spekulative Erkenntnis des Absoluten folgen, deren grundlegende Disziplin „Metaphysik“ betitelt wurde. Bald aber muß Hegel klar geworden sein, daß diese Geschäftsverteilung weder sehr rationell noch erfolgreich war. Aus den Überlegungen hierzu erwuchs ein neuer erster Teil des längst angekündigten Systems. Er erschien 1807 unter dem Titel *Die Phänomenologie des Geistes*.

Wenn man dieses Werk verstehen will, so muß man vor allem berücksichtigen, daß ein tief angelegter Zusammenhang besteht zwischen dem Hegelschen Philosophiebegriff sowie dem innersten Bewußtsein der Welt, in welcher wir Forderungen der praktischen Vernunft zu erfüllen haben, auf der einen Seite und andererseits der verständnislosen, ja feindseligen Einstellung, die der gesunde Menschenverstand zur spekulativen Erkenntnis einnimmt. Die historische Auseinandersetzung mit der „Positivität“ der christlichen Religion hatte Hegel davon überzeugt, daß sittliches und religiöses Bewußtsein sich immer wieder neu aus dem Verfallen an unfrei machende, „positive“ Verhältnisse gewinnen müssen. Die Philosophie hat zu dieser Selbstfindung beizutragen, indem sie gegensätzliche Auffassungen kritisiert, in welchen sich die unbefriedigenden Zustände ihrer Zeit dokumentieren. Indem sie die Grundbegriffe dieser Auffassungen korrigiert und erkennt, wie sie recht verstanden den Zusammenhang vernunftbestimmter Wirklichkeit ausmachen, ist sie „Selbstreproduktion der Vernunft“ (Bd. II, S. 22). Doch gerade das bringt sie in einen sozusagen institutionellen Konflikt zu herrschenden Meinungen ihrer Zeit und zu deren Inbegriff, dem gesunden Menschenverstand. Auf der einen Seite steht nun ein Bewußtsein, das in zeitspezifischen Befangenheiten lebt und das Hegel das natürliche Bewußtsein nennt; auf der anderen Seite die Philosophie, die Verkehrungen berichtigt, welche im natürlichen Bewußtsein enthalten sind und sich dem natürlichen Bewußtsein dadurch selber als ein verkehrtes darstellt (Bd. III, S. 30). So kommt es – ähnlich wie bei Plato – zum Gegensatz des Scheinwissens, in dem wir gewöhnlich leben, und des wirklichen Wissens der Philosophie. In diesem Gegensatz wird der Erkenntnisanspruch der Philosophie von seiten des natürlichen Bewußtseins in Zweifel gezogen. Von außen an die Philosophie herangetragene Zweifel lassen sich aber nicht dadurch beheben, daß man auf die innere Stimmigkeit des philosophischen Wissens hinweist. Denn die Kriterien solcher Stimmigkeit werden in der Philosophie festgelegt und sind damit selbst dem Zweifel ausgesetzt. Doch andererseits muß die Philosophie sich um ihrer eigenen Wahrheit willen auf die an sie herangetragenen Zweifel einlassen. Denn wie für Plato gewinnt auch für Hegel die Philosophie ihre Wahrheit nur, indem sie sich aus der Vermischung mit demjenigen befreit, was der Zweifelnde voraussetzt und was sich – ihm sowohl als ihr – als das Falsche herausstellen muß. Aus diesem Zusammenhang werden wichtige Charakteristika der *Phänomenologie* verständlich:

1. Das Werk ist Einleitung in die spekulative Vernunftkenntnis nicht im Sinn einer bloßen Propädeutik, die auf der einen Seite Lernwilligkeit und auf der anderen Seite etabliertes Wissen unterstellen darf. Sondern es hat im Hinblick auf das natürliche Bewußtsein dessen Läuterungsprozeß darzustellen, der von Zweifeln an der Wissenschaft zur Verzweigung an all jener vermeintlichen Wahrheit führt, die Voraussetzung der Zweifel ist. Zugleich muß das Werk zeigen, wie in dieser Verzweigung wahres Wissen zum Vorschein kommt. Sein Thema ist das erscheinende Wissen. Aber das erscheinende Wissen ist sein Thema auch noch in einem anderen Sinn: Im Hinblick auf spekulative Erkenntnis hat das Werk deren Selbstfindung darzustellen. Es gehört zur Eigenart der Philosophie, daß diese, um in ihren Anfang einzugehen, anfänglich noch eine Bewegung durchlaufen muß, in der das Element ihrer Entfaltung sich allererst herstellt oder zum Vorschein kommt.

2. Die Aufgabe, das erscheinende Wissen in diesem doppelten Sinn darzustellen, darf nicht an einen abstrakten Begriff von natürlichem Bewußtsein und von spekulativer Erkenntnis geknüpft bleiben. Sie ist vielmehr so zu lösen, daß dabei der konkreten Zeitsituation Rechnung getragen wird, in der sich die Philosophie und ihr Gegenüber befinden. Darum muß vom Grundgegensatz der Epoche ausgegangen werden – dem Gegensatz zwischen einer zum letzten Prinzip erhobenen Subjektivität und all demjenigen, was die Subjektivität sich nicht zu eigen machen kann, woran sie aber ihre Begrenzung erfährt. Das natürliche, vorphilosophische Paradigma dieses Gegensatzes ist das Bewußtsein. Denn dem Bewußtsein ist sein Gegenstand etwas, das *für* das Bewußtsein ist, das zugleich aber auch *von* ihm unabhängig ist. Der Skeptizismus und seine Überwindung müssen daher in einer Gestalt erfolgen, in welcher Überzeugungen nicht nur als vermeintliche *Wissensinhalte* geprüft werden, sondern in erster Linie auch als entsprechende *Wissensarten*, wie z. B. sinnliche Evidenz, Wahrnehmung, Verstandes- und Vernunftkenntnis. Zugleich muß die zeitgemäße Behandlung dieser Wissensarten „wie im Schattenrisse“ (Bd. II, S. 32) den wirklichen, historischen Bildungsprozeß nachzeichnen, der das Bewußtsein zum spekulativen Idealismus geführt hat. Indem die „Phänomenologie“ mit den Wissensarten nicht nur einen Vorrat an überlieferten Meinungen darstellt, die typisch für das natürliche Bewußtsein sind, sondern auch die Bildungsgeschichte des Bewußtseins, die sich darin sedimentiert hat, stellt es die Wissensarten als Bewußtseinsstufen dar – als Stufen des Bewußtseins auf dessen Weg zur spekulativen Erkenntnis.

Im Hinblick auf die anfangs selbst noch im Werden befindliche spekulative Erkenntnis genügt für die Überwindung des Grundgegensatzes der Epoche nicht die – Hegel mit Schelling gemeinsame – Überzeugung, daß die Subjektivität recht verstanden ebensowohl die absolute Substanz ist (Bd. III, S. 587). Wenn man sich einmal davon überzeugt hat, daß die Reflexion mit ihren Gegensätzen positives Moment im Absoluten ist, dann muß man sich auch zu der – gegen Schelling gerichteten – Behauptung verstehen, daß die Substanz wesentlich Subjekt ist (Bd. III, S. 28). Was damit gesagt werden soll, ist auch

in der Vorstellung ausgedrückt, die das Absolute als Geist ausspricht. Dies berücksichtigt und weiter berücksichtigt, daß das Bewußtsein als *Erscheinung* des Geistes zu interpretieren ist, kann man ein Werk, das am Bewußtsein darstellt, wie in ihm Wissen zur Erscheinung kommt, auch *Phänomenologie*, also Erscheinungslehre, *des Geistes* betiteln. Berücksichtigt man weiter als zeitspezifische Forderung, daß das philosophische Wissen *wissenschaftlich* werde, so muß diese Phänomenologie, obwohl Weg zur spekulativen Wissenschaft, doch selbst schon Wissenschaft sein (Bd. III, S. 80). Sonst hätte der Nachweis, daß der Standpunkt des spekulativen Idealismus derjenige philosophischer Wissenschaft ist, für diese Wissenschaft selbst keine volle Überzeugungskraft.

3. Das *Verfahren* der Phänomenologie bekommt damit ungefähr folgende Gestalt: Auf der einen Seite steht das natürliche Bewußtsein. Ihm muß auf jeder seiner Stufen die Gelegenheit gegeben werden, seinen Wissensanspruch anhand eines eigenen Maßstabs selbst zu prüfen, damit es das Ergebnis der Überprüfung auch akzeptieren kann. Damit der Weg des natürlichen Bewußtseins zur Verzweiflung führt, muß das Ergebnis der Überprüfung für das natürliche Bewußtsein ferner jedesmal ein *skeptisches* Wissen seines *Nichtwissens* sein, – ein nur negatives Wissen nur von sich. Hegel glaubt beides dadurch gewährleistet, daß erstens das natürliche Bewußtsein als erscheinendes Wissen auf jeder seiner Stufen die Unterscheidung zwischen seinem Inhalt und einem exemplarisch Wahren macht, mit dem es den Inhalt vergleicht; daß zweitens aber der Erscheinungscharakter dieses Wissens den Inhalt dem Wahrheitsexempel nicht entsprechen läßt und alle Versuche zum Scheitern verdammt, den Inhalt passend zu machen, so daß am Ende die zur Bewußtseinsstufe gehörige Auffassung vom Wahren preisgegeben werden muß.

Auf der anderen Seite steht der philosophische Dialogpartner des natürlichen Bewußtseins. In der soeben umrissenen Phase der Darstellung des Bewußtseins, in der dieses seinen Maßstab angibt, sich prüft und schließlich mit seinem Anspruch scheitert, ist die Dialogrolle des werdenden spekulativen Erkennens auf das „Zusehen“ beschränkt. Allenfalls hat der Dialogpartner dem natürlichen Bewußtsein Fragen vorzulegen oder es auf evidente Sachverhalte aufmerksam zu machen. Aktiver hingegen wird seine Rolle, die man dann freilich kaum mehr als *Dialogrolle* bezeichnen kann, wenn das natürliche Bewußtsein bei seinem skeptischen Resultat angelangt ist. Dann nämlich hat der Dialogpartner zu zeigen, daß man dieses Resultat auch noch in einer anderen, positiven Bedeutung nehmen muß, aus der sich eine neue Bewußtseinsstufe des natürlichen Bewußtseins mit neuem Gegenstand und neuem Wahrheitsparadigma ergibt, – und daß man diese ganze, das Bewußtsein verwandelnde Bewegung als die Erfahrung interpretieren kann, die das Bewußtsein auf seiner vorhergehenden Stufe gemacht hat. Im Hinblick auf den Verfahrensschritt, durch den der Stufengang des Bewußtseins organisiert und dessen Inhalt systematisch bereichert wird, kann das Werk daher auch *Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins* betitelt werden (Bd. III, S. 80).¹³

Die Systematik, die sich auf diese Weise aufbaut, ist *vollständig*, wenn der Gegensatz von Subjekt und Objekt, der das natürliche Bewußtsein zeitspezifisch charakterisiert, überwunden ist, so daß nun beide – Subjekt und Objekt – als untrennbar Eins gewußt werden und eine Stufe erreicht ist, auf welcher der Inhalt des Bewußtseins seinem Wahrheitsmaßstab entspricht. Das soll in einem absoluten Wissen der Fall sein, welches zugleich ein unmittelbares, noch unentfaltetes Wissen des Absoluten ist. Man mag bezweifeln, daß es Hegel gelungen ist, den programmierten Abschluß seines Werks in der Durchführung hinlänglich plausibel erscheinen zu lassen. Schwerlich aber wird man sagen können, Hegel habe den Sinn der Aufgabe, die der Phänomenologie gestellt war, nicht richtig erkannt; oder auf den *Zusammenhang*, den die behandelten Erscheinungen des Geistes haben sollen, komme es für die Erkenntnis der Erscheinungen nicht an. Gerade diejenigen, die darauf ausgehen, historische Bewußtseinsdeformationen in emanzipatorischer Absicht aufzuklären und dabei von Hegel zu lernen versuchen, müßten sich für die Art dieses Zusammenhangs interessieren.

Mit ihrer letzten Bewußtseinsstufe beansprucht die Phänomenologie, ein Wissen in uns freizulegen, dessen Inhalt auf angemessene Weise zunächst von einer Disziplin entfaltet werden soll, die Hegel nun „Logik“ nennt. Deren Programm kann man in drei Punkten zusammenfassen: der Natur- und Geistesphilosophie, mit deren Darlegung Schelling an die Öffentlichkeit getreten war, ist ein Fundament zu geben, auf dem diese Disziplinen sich allererst „wissenschaftlich“ und gereinigt vom Obskurantismusverdacht ausführen lassen, als integrale Bestandteile eines Systems spekulativer Erkenntnis. Zweitens ist zu zeigen, wie endliche Gedankenformen einem adäquaten Begriff des Absoluten inbegriffen sind. Drittens ist dieser Begriff so zu explizieren, daß dabei auch die Erkenntnisform des Absoluten angegeben wird – als Form einer Erkenntnis, die das Absolute von sich selber hat. Nach langjährigen Vorarbeiten hat Hegel sein Programm ausgeführt in drei Büchern über „Sein“, „Wesen“ und „Begriff“, die 1812, 1813 und 1816 unter dem Titel *Wissenschaft der Logik* erschienen sind.

Warum hieß dieses Werk nun Logik, während es im ersten Planungsstadium „Metaphysik“ genannt worden war? Außer dem erwähnten Konzeptionswandel, aus dem die *Phänomenologie* hervorging, kommt darin sicherlich zum Ausdruck, daß Hegel im Zuge der Ausführung seines Programms eine neue Auffassung von Begriff und begreifendem Denken entwickeln mußte. Dem Begriff und dem begreifenden Denken kam fundamentalere Bedeutung für die positive Erkenntnis des Absoluten zu, als Hegel ursprünglich gedacht hatte. Fichtes Kritik an Schellings „schwärmerischem Idealismus“ (Fichte, *Ausgewählte Werke*, hrsg. v. Medicus, Bd. IV, S. 508ff.) war dahin gegangen, daß man in einer philosophischen Wissenschaft nicht an die intellektuelle Anschauung verweisen darf, sondern Rechenschaft ablegen muß über den Weg, auf dem man von einem einzigen Gedanken aus zu allem mannigfaltigen Denken

und seinen Inhalten gelangt. Hegel erkennt diese Forderung stillschweigend an, indem er als Gegenstand, auf den die von ihm inaugurierte Disziplin gerichtet ist, nun nicht mehr einfach die Idee des Absoluten versteht, sondern das begreifende Denken (Bd. V, S. 35). Eine Disziplin mit diesem Gegenstand „Logik“ zu nennen, lag jedenfalls nahe, solange man unter Logik die allgemeine Lehre des Denkens (vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 52) verstand und noch nicht – wie heute zuweilen – eine formale Wissenschaft, die die Implikationen von sprachlichen Aussageformen untersucht.¹⁴

Die Tatsache, daß eine ursprüngliche Metaphysik des Absoluten sich zur „Wissenschaft der Logik“ entwickelt hat, gibt allerdings Anlaß zu fragen, wie sich denn die Idee und das begreifende Denken zueinander verhalten sollen, wenn letzteres nicht nur die Betätigungsweise dieser Wissenschaft, sondern zugleich deren Gegenstand ist. Hegel hat hierüber nie eine detaillierte Auskunft gegeben, und auch keine sehr klare. Am aufschlußreichsten ist Hegels spätere Erklärung, die Logik sei „die Wissenschaft der reinen Idee, das ist der Idee im abstrakten Elemente des Denkens“ (Bd. VIII, § 19). Indem die Idee sich – in philosophischer Wissenschaft – darstellt, manifestiert sie sich. Eine Manifestation ist eine Erscheinung, in der das sich Manifestierende vollkommen durchsichtig wird. Zu einer Erscheinung aber gehört allemal zweierlei: dasjenige, das da erscheint – hier: die Idee –, sowie ein Medium, in welchem das Erscheinen stattfindet – das Denken. Dieses Medium ist im vorliegenden Fall ein „abstraktes Element“. Um zu verstehen, was damit gesagt ist, muß man beachten, in welchem Sinn hier von Element die Rede ist. Orientierend kann dafür nicht der korpuskulartheoretische Elementbegriff sein, der Ende des 18. Jahrhunderts in die Chemie eingeführt wurde; denn er läßt nicht zu, etwas als *im* Element eines anderen befindlich zu bezeichnen. Hingegen können wir umgangssprachlich von jemandem sagen er sei „in seinem Element“. Diese Wendung basiert auf einem Elementbegriff, den Aristoteles in die Naturphilosophie eingeführt hat und dessen Abwandlungen anfangs des 19. Jahrhunderts auch in der Chemie noch eine Rolle gespielt haben. Genaugenommen handelt es sich dabei um mehrere, lose miteinander verbundene Begriffe, von denen man einige Merkmale zusammennemen muß, um sie für die Interpretation der Hegelschen Formulierung zu gebrauchen.¹⁵

Auf diese Weise kann man über den Zusammenhang von Idee und Denken etwa folgendes ausmachen: das Element „Denken“ läßt die Idee – am Ende der Logik – in der Form des spekulativen Erkennens zu sich selbst kommen, während sich dieses Element zugleich in ein anderes Element verwandelt. Als bloßes Medium des in der Logik Darzustellenden ist das Element „Denken“ im Gang der Logik kein eigenes Thema, sondern allenfalls mitthematisiert in den einzelnen Denkbestimmungen und der Art, wie diese genommen werden. Nur wenn man, z. B. in einer Übersicht oder am Ende der Logik, von deren ganzem Inhalt spricht, muß auch eigens von ihm gesprochen werden. Soll dies nicht nur äußerlich, sondern mit den Mitteln der „Logik“ selbst geschehen, so muß – Späteres antizipierend – die Idee bereits in der Bestimmung, in der sie

Geist ist, genommen werden. Denn dieser ist das letzte Subjekt der Tätigkeit, die das begreifende Denken ist. Das Element der Idee in der Logik ist daher erst *an sich* Denken (Bd. X, § 467 A), ein *abstraktes* Element; aber gerade deshalb ist es von jener Einfachheit und Gegensatzlosigkeit, deren es bedarf, um die Gedankenbestimmungen auf eine völlig durchsichtige Weise zu entwickeln.

Man kann das Denken auch in der gewöhnlichen, subjektiven Bedeutung einer Tätigkeit nehmen, die an gegebenem Stoff ausgeübt wird. Wenn man den Elementcharakter des Denkens berücksichtigt, läßt sich von dieser Auffassung aus plausibel machen, daß die „Logik“ *zugleich* Metaphysik ist (vgl. Bd. VIII, §§ 19–24). Denn Element ist in einer speziell auf chemische Prozesse bezogenen Bedeutung auch ein Medium, das dazu beiträgt, daß sich die für solche Prozesse charakteristischen Gegensätze schließlich neutralisieren. Nun denkt man sich gewöhnlich ein Erkennen, an welchem Denken beteiligt ist, „chemischerweise“ aus einem objekt- und einem subjekt-erzeugten Bestandteil zusammengesetzt (vgl. Bd. V, S. 37). Dann aber liegt es nahe, von einer Logik, deren Inhalt im Element des Denkens auftritt, anzunehmen, daß sich in ihr der Gegensatz zwischen einem für sich seienden Subjekt und einem selbständigen, dem Denken vorgegebenen Objekt *neutralisiert*. Die Metaphysik erhob diesen Anspruch in gewissem Sinn. Sie war „Wissenschaft der *Dinge* in *Gedanken* gefaßt, welche dafür galten, die *Wesenheiten* der *Dinge* auszudrücken“ (Bd. VIII, § 24). Geringer darf man – nach dem Ergebnis der Phänomenologie – von der „Logik“ nicht denken.

Man muß die These, die „Logik“ falle mit der Metaphysik zusammen, in zwei wichtigen Hinsichten qualifizieren: Die vorkantische Metaphysik sollte Wissenschaft von an sich seienden Dingen sein. Schon Fichte war der Überzeugung, daß Kants kritischer Idealismus keine Metaphysik mehr zuläßt, die die Eigenschaften von Dingen an sich spezifiziert; wohl aber, recht verstanden, eine Metaphysik, die auf Zusammenhang der Vernunft geht (Fichte, *Nachgelassene Schriften*, hrsg. v. Jacob, S. 16, 20). Das ist für Hegel nicht anders. Die „Logik“ ist für ihn daher keine Retraktation der „vormaligen“ Metaphysik, sondern „tritt an die Stelle dessen, was sonst Metaphysik genannt“ (*Enzyklopädie*, Erstausgabe, § 18) wurde. Wenn andererseits Denkbestimmungen, die aus dem Stoff der vormaligen Metaphysik genommen sind, in der „Logik“ nicht abgehandelt werden können, ohne noch etwas von der Art an sich zu haben, in der die Metaphysik sie einst verstanden hat, so muß dies an ihnen eigens abgearbeitet werden. Hegel ist der Auffassung, daß es sich so verhält. Seine „Logik“ – das ist die zweite Qualifikation – ist daher zugleich *kritische* Darstellung von Metaphysik (vgl. Bd. VIII, § 41 Zus. 1). Entsprechendes gilt auch für Denkbestimmungen, die aus dem Stoff der Begriffs-, Urteils-, Schluß- und Methodenlehre der „gewöhnlichen“ Logik stammen. Indem die „Logik“ solchen Stoff von falschem Beiwerk reinigt, um ihn zur Selbstexplikation des Absoluten tauglich zu machen, bringt sie den Geist dahin, sich in den logischen Formen zu seiner Freiheit und Wahrheit zu erheben (Bd. V, S. 27).

Hegel war der Überzeugung, wenn eine Zeit „zu der Verzweiflung gekommen ist, daß unser Erkennen nur ein subjektives und daß dies Subjektive das Letzte sei“ (Bd. VIII, § 22 Zus.), so kranke sie daran. In symptomatischen Fällen, wie z. B. in Heinrich von Kleists „Kantkrise“, ist die Verzweiflung bewußt und zum Lebensschicksal geworden. Zur Überwindung dieser Krankheit sollte die „Logik“ beitragen, ohne zu suggerieren, die vorkantische Metaphysik lasse sich wiederherstellen. Wie aber können dann Begriffe der chemaligen Ontologie, der Kosmologie und Psychologie – also Bestimmungen wie z. B. Endliches und Unendliches, Wesen und Erscheinung, Substanz und Akzidens, Ursache und Wirkung, Ganzes und Teil, Einfachheit und Zusammengesetztheit, Notwendigkeit und Freiheit, Lebendigkeit und Kognitivität –, wie können des weiteren Formen, die eine Logik des allgemeinen Verstandesgebrauchs aufgedeckt hat – also z. B. die Formen „Begriff“, „Urteil“, „Schluß“ –, wie kann so vielerlei dazu dienen, unser unmittelbares Wissen des Absoluten zu explizieren, und dies auch noch mit dem Ergebnis, daß am Ende die Form der Selbsterkenntnis des Absoluten aufgedeckt wird? Hierzu nur ein paar Hinweise. Vor allem muß man sich klarmachen, daß in dieser Frage weitere Fragen stecken: 1. Gesetzt, es gebe jenes unmittelbare Wissen und seine philosophische Artikulation sei möglich – in welcher sprachlichen Form läßt diese sich ausdrücken? 2. Welche Eigenschaften müssen Denkbestimmungen an sich haben, die in Äußerungen jener sprachlichen Form zum Thema werden? Es wird sich gleich zeigen, daß Hegel bezüglich der ersten Frage ausgeführt hat, wie die Antwort *nicht* lauten darf, während er eine positive Beantwortung vornehmlich durch die Tat zu geben versuchte. Auf die zweite Frage hingegen hat er immer wieder eine Auskunft erteilt, die weit weniger klar als beredt ausfiel. Quintessenz der Auskunft, so wird gewöhnlich angenommen, ist die Hegelsche Dialektik, und unter dieser wird dann zuweilen auch eine Aufeinanderfolge von Behauptungen verstanden, die sich wie These, Antithese und Synthese zueinander verhalten. In Wahrheit aber beinhaltet Hegels Antwort weit mehr als die Dialektik, und unter dieser ist etwas anderes zu verstehen als jenes simple Behauptungsschema. Um sich eine Ahnung davon zu verschaffen, was das positive Gegenstück zu diesen irrigen Auffassungen ist, geht man am besten von der ersten der beiden obigen Fragen aus.

Es gibt zwingende, von Hegel immer wieder angeführte Gründe für die Überzeugung, daß sich unser unmittelbares Wissen des Absoluten nicht befriedigend in Sätzen explizieren läßt, deren Subjekterminus das Absolute benennt, während man mittels der Prädikate dieser Sätze aussagt, *was* es ist. Andererseits läßt sich die Explikation aber auch nicht ohne Sätze vornehmen. Hegel versucht, das Problem, das in diesem „weder – noch“ besteht, dadurch zu lösen, daß er die Explikation in einer Aufeinanderfolge von Sätzen vornimmt, von deren Ende erst gilt, daß man in ihnen nicht mehr korrekturbedürftig hinweisend spricht und daß der Referent hinweisenden Sprechens das Absolute ist – und zwar in derjenigen Form, in der es sich selbst erkennt. In allen dem Ende vorangehenden Sätzen dagegen nehmen gewisse Denkbestim-

mungen den Schein von Inhalten an und werden durch Subjektermini ausgedrückt, während andere Denkbestimmungen den Schein annehmen, Formen an diesen Inhalten zu sein, und im Satz durch Prädikatausdrücke oder gar nicht verbal repräsentiert sind. In Wahrheit aber sind alle Denkbestimmungen als Formen das Frühere gegenüber irgendwelchem Stoff oder vereinzelt Gegenständen (vgl. Bd. V, S. 26f.); also nicht Form *an* vorausgehendem Inhalt, sondern Formen, die einen wahrhaften Inhalt allererst *bilden*. Unter den Scheinhalten, die durch Subjektermini belegt werden, gibt es solche, die bereits Vorschein des Absoluten sind, aber auch solche, durch die das Absolute in seiner Entzweiung und Verendlichkeit begriffen wird. Die einen sind ebenso wesentlich wie die anderen, da das Absolute nicht als ein dem Endlichen gegenüber Relatives verstanden werden darf; und sie wechseln in ihrem Auftreten miteinander ab.

Außer dem Wechsel der Satzreferenten, der in der Aufeinanderfolge von Sätzen stattfindet, und der damit einhergehenden Vertauschung von Subjekt- und Prädikatstellen, welcher einzelne Bestandteile des deskriptiven Gehalts aufeinanderfolgender Sätze ausgesetzt sind, findet in dieser Aufeinanderfolge aber auch eine Kombination von Prädikaten statt, von denen das eine nicht bereits sprachlich im anderen involviert ist. Dabei soll beides, Subjektwechsel wie Prädikatkombination, nicht aufgrund eines äußerlichen Dritten erfolgen, eines Denkenden etwa, der vom einen zum anderen übergeht, oder einer Vorstellung von etwas, in der verschiedene deskriptive Gehalte zusammen vorkommen. Beides soll sich vielmehr ausschließlich aus den jeweils thematischen Denkbestimmungen selbst ergeben. Für deren Zusammenhang soll vor allem dreierlei gelten: 1. Jede dieser Denkbestimmungen hat *zunächst* eine eindeutige Bestimmtheit und Unterschiedenheit gegen andere. 2. Indem der Schein, der ihr anhaftet, zerstört wird, stellt sie sich unversehens als ihr Entgegengesetztes dar, das aber seinerseits seine Eigenständigkeit gegenüber der ersten Denkbestimmung nicht bewahren kann, sondern sich in sich zum Wechsel beider verkehrt. 3. Das Resultat dieses Wechsels ist eine neue Denkbestimmung, in der die beiden vorhergehenden eine Einheit bilden. Nur das zweite Moment dieser komplexen Bewegungsfigur hat Hegel das *Dialektische* genannt. Sein Kernstück ist eine Theorie von Negation und von „Negativität“ der Denkbestimmungen – ihrer negativen, gegen sich selbst und ihr jeweils Anderes gerichteten Tätigkeit, die einen inneren Widerspruch einschließt und zugleich Selbstbeziehung ist.

Leider hat Hegel fast nichts dafür getan, diese Negationstheorie im Hinblick auf die Äußerungsform von Subjekt-Prädikat-Sätzen zu konkretisieren, in deren Aufeinanderfolge sich die Negativität von Denkbestimmungen exemplifiziert. Seine Dialektik ist im wesentlichen eine Praktik der Begriffsbewegung von Denkbestimmungen und – in Ansätzen – eine Lehre dieser. Sie ist aufs engste verzahnt mit den anderen, oben angedeuteten Eigenschaften, welche Hegel den Denkbestimmungen zuspricht; und sie ist eingebettet in den Versuch, unser Wissen vom Absoluten in einer Folge von Sätzen zu explizieren,

die sich am Ende als Selbstexplikation des Absoluten erweisen. Ihre Einbettung läßt es zweifelhaft erscheinen, daß man sie instrumentalisieren und für Zwecke gebrauchen kann, die nicht Bestandteile einer Erkenntnis des Absoluten sind. Für Hegel jedenfalls hatte sie nie diesen zweckneutralen, instrumentellen Sinn. Solange man ihre eigene Struktur und die noch viel komplexere Struktur des ganzen Unternehmens, in dem sie verankert ist, nicht durchsichtiger macht, als es Hegel und alle nach ihm Gekommenen vermochten, wird man auch den immer wieder auftauchenden Verdacht nicht völlig entkräften können, daß es sich bei der Betätigung von Dialektik um Sophisterei handelt, wenn nicht gar um sprachliches Abrakadabra. Daß Hegel zu diesem Denken jedoch nicht aus Übermut gelangt ist, sondern eher aus Not, das sollte deutlich geworden sein.

3. *Encyclopädie und Rechtsphilosophie*

Außer der *Phänomenologie* und der *Logik* hat Hegel noch zwei umfangreiche systematische Bücher geschrieben: Die *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* und die *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, die auch *Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* betitelt wurden. Die *Encyclopädie* erschien zuerst 1817 und dann, in einer stark veränderten, erweiterten Ausgabe 1827 (³1830). Die *Rechtsphilosophie* wurde 1820 publiziert, durch die Zensurverfügungen der Karlsbader Beschlüsse um etwa ein Jahr verzögert. Der Titel der *Encyclopädie* sollte einerseits andeuten, daß es sich bei ihr um ein zur Unterrichtung von Anfängern („-pädie“) bestimmtes und daher auf die „Anfänge und Grundbegriffe der besonderen Wissenschaften“ beschränktes (Bd. VIII, § 16) Werk handelt. Andererseits aber sollte der Titel auch zum Ausdruck bringen, daß in dem Werk *alle* besonderen philosophischen Wissenschaften abgehandelt sind, insofern die Explikation unseres Wissens vom Absoluten als *Encyclopädie* einen umfassenden Kreis durchläuft, dessen Ende in den Anfang zurückgeht. Dementsprechend gliedert sich die *Encyclopädie* in eine kurzgefaßte „Logik“, eine Naturphilosophie und eine Philosophie des Geistes, an deren Ende die Philosophie selbst zum Thema wird, und zwar so, daß dabei das „Logische“, das Inhalt und Form der „Logik“ ausgemacht hatte, sich als das Geistige zeigt, das sich in allem abgehandelten Inhalt der Natur und des Geistes bewahrheitet hat (Bd. X, § 574). Die *Rechtsphilosophie* hingegen war inhaltlich eine detailliertere Ausarbeitung entsprechender Teile der Philosophie des objektiven Geistes in der *Encyclopädie*, in welcher der objektive Geist den zweiten von drei Teilgegenständen der ganzen Philosophie des Geistes bildet. Zu ihren Themen gehört vieles von dem, was der Systementwurf von 1800 zum Inhalt gehabt haben dürfte. Die *Rechtsphilosophie* hat also sehr viel mehr zum Gegenstand als bloß das Recht in einem engen, formellen Sinn; sie behandelt außer diesem auch Formen von Handlung und Moralität, sowie „sittliche“ Lebensformen in Familie, bürgerlicher Gesellschaft, Staat und Weltgeschichte. Ihr Doppeltitel weist darauf hin, daß Hegel

die für die neuzeitliche Philosophie charakteristische Dualität von Naturrechts- und Staatslehre zugunsten einer einheitlichen Theorie des freien Geistes überwinden möchte, der in allem Menschenwesen am Werk ist und zugleich das ist, was er vernünftigerweise sein soll.

Um die *Encyclopädie* und die *Rechtsphilosophie* von der richtigen Seite zu nehmen, muß man berücksichtigen, daß Hegel beide als Kompendien „zum Gebrauch seiner Vorlesungen“ verfaßt hat. Ihre Grundlage bildet der „logische Zusammenhang“, der in ihrer Stoffmasse aufgedeckt werden soll und zu dessen Aufdeckung Hegel sich durch seine „Logik“ instand gesetzt fühlte. Doch die epigrammatische Kürze ihrer Paragraphen macht es oft äußerst schwer, diese Grundlage als zusammenhängendes, Kontinuität in den Stoff bringendes Agens zu erkennen. Ohne daß man ihren terminologischen Code mühsam entschlüsselt, erscheint einem nicht nur vieles unverständlich, sondern oft auch nichtssagend in ihr. Es kommt hinzu, daß man dem Code nicht von beliebigen Einzelthemen aus beikommt, für die man sich interessieren mag, sondern nur von den Grundgedanken aus, die das Ganze organisieren. Um in die Grundgedanken einzudringen, muß man das oben zum Zusammenhang von Idee und Element Gesagte weiter ausführen und mit Hegels Verständnis der Erkenntnisform des Absoluten verbinden – der „absoluten Idee“, die das letzte Thema der Logik ist und zugleich „der einzige Gegenstand und Inhalt der Philosophie“ (Bd. VI, S. 549). Die Erforschung der Hegelschen Philosophie und die Auseinandersetzung mit ihr weiß dazu bisher kaum Erhellendes zu sagen. Zu ermitteln wäre, wie weitgehend es Hegel gelang, mit seinem enzyklopädischen Entwurf ein gediegenes Ganzes an die Stelle zweier Kantischer Philosophiebegriffe zu setzen – eines „Schulbegriffs“, „nämlich von einem System der Erkenntnis, die nur als Wissenschaft gesucht wird, ohne etwas mehr als die systematische Einheit dieses Wissens . . . zum Zweck zu haben“; und eines „Weltbegriffs“ der Philosophie als einer „Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft“ (*Kritik der reinen Vernunft*, A 838f.). Im Hinblick auf fundamentale Inhalte würde sich dabei zeigen, daß dieser Systemgrundriß eine tief sinnige Deutung der Natur und des Geistes im ganzen, sowie des Verhältnisses beider gibt. Sie hat in der neuzeitlichen Philosophie nicht ihresgleichen.

Globale Themen wie die angedeuteten könnten vom Sinn des Hegelschen Systemganzen überzeugen, wenn es heutzutage noch üblich wäre, sich zu solchen Themen überhaupt in Beziehung zu bringen. Die Motivation hierzu ist mit den fundamentalen Fragen der praktischen Philosophie, von denen Hegel ausgegangen war, verkümmert oder durch begrenzte, meist wissenschafts- und gesellschaftstheoretische Interessen verdrängt worden. Die gesellschaftstheoretischen Interessen vor allem sind es gewesen, die die Auseinandersetzung mit Hegel bis heute lebendig erhalten haben. Sie haben bewirkt, daß Hegels Gesellschafts- und Staatstheorie sowie Fragen der öffentlichen Funktion der Philosophie und der politischen Option Hegels in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit derjenigen gerückt sind, die sich mit Hegel be-

schäftigen. Man wird die Verengung des Blickfeldes nicht rückgängig machen, die Blickstarre, die oft damit verbunden ist, nicht lösen können, wenn man nur daran erinnert, daß Hegels Philosophie noch andere Themen behandelt. Aussichtsreicher dürfte es sein, gegen diese Blickverengung unser wissenschaftstheoretisches Interesse zu mobilisieren, das sich mit Hegel bisher kaum ins Benehmen zu setzen wußte. Eine gute Devise dafür ist, den *Theorietypus* zu untersuchen, den Hegels Natur- und Geistphilosophie in ihrer enzyklopädischen Gestalt verkörpert. Deshalb hierzu einige Bemerkungen. Sie sollen zugleich zeigen, daß man das Beste am Hegelschen Erbe verschleudert, wenn man¹⁶ daraus nur vereinzelte, historische und gesellschaftliche *Erfahrungsgehalte* übernehmen möchte. Die Bemerkungen beziehen sich exemplarisch auf den Gegenstand der Hegelschen Rechtsphilosophie; doch gelten sie mutatis mutandis auch für die anderen Teilgegenstände der *Encyclopädie*.

Oft ist der Verdacht geäußert worden, Hegels Verfahrensweise sei für die Zwecke der Erkenntnis von Gegenständen wie Recht, Gesellschaft und Staat eher ein Hindernis als ein Hilfsmittel. Solche Urteile orientieren sich an Theorien anderen Typs und anderer Zwecksetzung. Im Falle einer normativen Rechtstheorie erfolgt z. B. die Orientierung gewöhnlich am Ideal der Aufstellung und Rechtfertigung von Grundsätzen und der Ableitung einer möglichst großen Menge untereinander widerspruchsfreier normativer Urteile. Für Theorien dieses Typs bietet Hegels Rechtsphilosophie lediglich Rohmaterialien, die auf wunderliche Weise angeordnet sind. Doch ihr eigenes Interesse geht auf ein Unternehmen, das der Aufstellung solcher Theorien sachlich vorgeordnet ist. Sie möchte adäquate Begriffe zu solchen Theorien bereitstellen, indem sie Kategorien des betreffenden Gegenstandsbereichs – die uns geläufig, aber meist nicht in einem größeren Ganzen zu synoptischer Klarheit gebracht sind – in einen Zusammenhang umfassender Selbstverständigung einbringt und dadurch nicht nur neu interpretiert, sondern auch berichtigt. Das grundbegriffliche Material geltender Theorien, Normvorstellungen, Verhaltenskonzepte und Überzeugungsmuster soll mit Hilfe der spekulativen „Logik“ durchdrungen und so entwickelt werden, daß darin dem „Selbstgefühl von der lebendigen Einheit des Geistes“ (Bd. X, § 379) Rechnung getragen wird. Das ist der primäre Sinn enzyklopädischer Begriffsexpositionen in der Philosophie des Geistes.

Man sollte die theorietechnische Effizienz dieses Vorgehens nicht unterschätzen. Sie läßt sich beispielsweise daran erkennen, daß Hegels Rechtsphilosophie durch ihre Systematik eine Reihe von Mängeln vermeidet, die bereits im Ansatz neuzeitlicher Naturrechts- und Staatstheorien enthalten und konstitutiv mit diesen verbunden sind. Hegels Vorgehen hat außerdem den Vorzug, der Tatsache Rechnung zu tragen, daß man den deskriptiven und normativen Gehalt von Theorien über sehr komplexe Gegenstände, wie z. B. Gesellschaft oder Staat, nicht auf einen Schlag zur Verfügung hat, sondern stufenweise entwickeln muß. Je ausgearbeiteter das Verfahren zur Entwicklung solcher Gehalte ist und je mehr Möglichkeiten es bietet, Begriffe und Grundsätze, die

auf unteren Stufen eingeführt wurden, auf höheren Stufen regelgeleitet zu modifizieren, um so besser wird es sich dazu eignen, typische Normenkollisionen im Bereich des ganzen, komplexen Gegenstandes verständlich aber auch überwindbar zu machen und den Gegenstand in der ihm eigenen, inneren Dynamik darzustellen. Die *Encyclopädie* besitzt zumindest die Elemente eines solchen Verfahrens, und ihr Verfasser setzt sie mit bewundernswerter Kunstfertigkeit ein.¹⁷ Doch kann man die inhaltlichen Leistungen dieses Verfahrens und seiner virtuoson Handhabung nicht wirklich erkennen, geschweige denn das Verfahren für sich selbst fruchtbar machen, wenn man nicht einen möglichst umfassenden Zusammenhang von Phänomenen ins Auge faßt. Außer dem oben angedeuteten, *inhaltlichen* Sinn des Systemganzen gibt es also auch einen *methodischen* Sinn desselben. Nur indem wir unsere Gedanken systematisch zu verbinden versuchen, geben wir ihnen die begriffliche Form, in der sie dazu dienen können, das Reich unserer Vorstellungen zu revolutionieren. In diesem Bewußtsein hat Hegel seine Arbeit betrieben.

Die Tatsache, daß das Hegelsche System als ganzes Explikation eines Wissens sein soll, das wir vom Absoluten unmittelbar besitzen, hat immer wieder den Eindruck hervorgerufen, die Geschichtlichkeit menschlicher Existenz könne darin nicht zu angemessenem Ausdruck kommen – sei's, weil die beanspruchte Apriorität jenes Wissens sich nicht mit der Erfahrungsgebundenheit endlicher, in der Zeit existierender Subjekte verträgt, oder weil die sich zum Kreis schließende Figur des Systemdenkens keine Möglichkeit läßt, menschliches Leben in der Perspektive seiner offenen Horizonte und Handlungsziele zu erfassen. Zum Beweis könnte man auch anführen, daß nur 5 von 577 Paragraphen der *Encyclopädie* direkt Geschichte zum Thema haben, und auch sie nur die Geschichte als Geschichte des „allgemeinen Geistes“, als Weltgeschichte. Nicht viel anders steht es mit der *Rechtsphilosophie*. Andererseits aber hat sich Hegel in seinen Vorlesungen über Philosophie der Weltgeschichte, der Religion und der Kunst, sowie über Geschichte der Philosophie auf historischen Stoff eingelassen wie keiner der bedeutenden Philosophen vor ihm. Indem diese Vorlesungen in allzu enger Verbindung mit der Konzeption der *Encyclopädie* gesehen wurden, ist der Eindruck entstanden, das zentrale Interesse und der systematische Erkenntnisanspruch Hegels gehe auf eine Geschichtsphilosophie, die den faktischen Verlauf der Menschheitsgeschichte begrifflich konstruiert und die „Weltgeschichte“ im preußischen Staat zum Abschluß kommen läßt.

Doch Hegel hat mit Werken wie der *Encyclopädie* und der *Rechtsphilosophie* nur den Anspruch erhoben, die *Struktur* zu „begreifen“, gemäß der sich die Idee auf verschiedenen ihrer systematischen Stufen in der Zeit darstellt, und aus dieser Struktur einzusehen, wie sich die *fundamentalen Momente* der Idee in zeitlicher Aufeinanderfolge gestalten. Dabei mußte Hegel bestrebt sein zu zeigen, daß die Prinzipien aufeinanderfolgender Gestaltungen ein vollständiges Ganzes ausmachen; er hat aber auch verständlich gemacht, daß dies nicht bedeutet, die Weltgeschichte als Prozeß sich verwirklichender Freiheit finde in

irgendeinem ihrer Zustände, oder gar in ihrer preußischen Gegenwart, ein Ende – wie trivialerweise ihr Begreifen in diesem Zustand für Hegel ein Ende findet. – Die Vorlesungen hingegen wollen spekulative Gedanken über den Verlauf der Geschichte nicht als apriorisches Wissen voraussetzen, sondern lediglich einen allgemeinen, freilich zulänglichen Begriff ihres Gegenstandes – also z. B. der Weltgeschichte. Im übrigen aber sollen sie *empirisch* verfahren und an den geschichtlichen Erscheinungen aufzeigen, daß in ihnen ein vernünftiger Fortgang zum Vorschein kommt, der jenen apriorischen Gedanken entspricht und sie dadurch bestätigt, aber auch konkretisiert. Im Fall der Philosophie der Weltgeschichte soll diese Konkretisierung schließlich dazu verhelfen, den neuesten politischen Zustand als geschichtliches Resultat zu erfassen. Man darf aber nicht meinen, das Erfassen könne nur mit einer Rechtfertigung dessen einhergehen, was da erfaßt wird. Obwohl man sagen muß, daß Hegel dem staatspädagogischen Zweck seiner Vorlesungen zuliebe deren Rechtfertigungsaspekt überbelichtete, machen die Vorlesungen doch auch deutlich: zu erfassen, wie Vernünftiges in Erscheinungen am Werk ist, schließt verschiedene kritische Tätigkeiten ein. Einerseits muß das Vernünftige gegenüber Existenzen abgegrenzt werden, die nicht mehr von Vernunft getragen sind; andererseits ist gegen das erst „im Prinzip“ Vernünftige die weitere Ausbildung einzufordern, die es verdient; darüber hinaus aber sind auch Kollisionen namhaft zu machen, in die Erscheinungen miteinander geraten, die noch „abstrakt“ vernünftige sind. Durch Koordination der Präsentation des empirischen Materials mit systematischen Überlegungen kann Hegel sogar versuchen, den „Hauptwiderspruch“ in den Erscheinungen des Vernünftigen abzuheben von Nebenwidersprüchen und sie allesamt zu einer Hierarchie von Widersprüchen zu verbinden, die die negative Seite des Vernünftigen in seiner Erscheinung ausmachen oder früher einmal ausgemacht haben. Insoweit zumindest ist die Meinung zu korrigieren, Hegels Geschichtsphilosophie sei im Grunde ungeschichtlich, leugne die Zukunft und diene nur der Gegenwartsapologie.

III. Wirkung und Aktualität

Hegel hat auf das 19. und 20. Jahrhundert einen Riesenschatten geworfen, den auszumessen hier unmöglich ist. Auch wenn man das Terrain, das dieser Schatten überdeckt, aus großer Entfernung betrachtet und sich damit begnügt, die wichtigsten Figuren und Strömungen aufzuzählen, die sich darin abheben, kommt man bereits an die äußerste Grenze einer Kurzmonographie wie der vorliegenden. Man sollte aber nicht vergessen, daß es neben der direkten, ideengeschichtlichen Wirkung eine indirekte, politische Wirkung gibt, die Hegel vor allem durch den Marxismus erlangt hat, und daß Hegel weithin auch da noch wirkte, wo er gründlich vergessen war.

Hegels Nachleben beginnt damit, daß die „Hegelsche Schule“ (G. A.

Gabler, E. Gans, L. v. Henning, G. Hotho, Ph. Marheineke, K. L. Michelet, K. Rosenkranz u. a.) das Erbe ihres Meisters antrat, indem sie nach Hegels plötzlichem Tod daranging, eine Hegel-Gesamtausgabe zu veranstalten. Darin waren neben den vom Autor selbst veröffentlichten Schriften auch Nachlaßmaterialien enthalten, sowie insbesondere Vorlesungstexte, die man aus Hegels eigenen Aufzeichnungen und Hörernachschriften kompiliert hatte. Als jüngere Schüler mit religionskritischen Publikationen an die Öffentlichkeit traten, erhob sich um Hegels Interpretation des Christentums ein Streit, der „Alt-“ und „Junghegelianer“ entzweite und bald auch politische Orientierungsfragen betraf, so daß es nahelag, von einer Hegelschen „Rechten“ und „Linken“ zu sprechen. Doch Schüler Hegels waren nicht nur auf dem Feld der Theologie und im Meinungsstreit über politische Tagesfragen aktiv sowie natürlich im ganzen Bereich philosophischer Ideen, den Hegel umspannt hatte. Sie beeinflussten auch eine Reihe von Einzelwissenschaften, von denen insbesondere die Kunstgeschichte, die Profangeschichte, die Rechts- und Staatswissenschaft zu nennen sind. Aber vom Zusammenhalt einer „Schule“ konnte immer weniger die Rede sein. Während die Hegelsche Rechte sich den politischen Trends der dreißiger, vierziger und fünfziger Jahre mehr und mehr anpaßte und schließlich den hundertjährigen Hegel als „deutschen Nationalphilosophen“ zusammen mit Bismarcks Reichsgründung feierte, entstand aus den Impulsen der Hegelschen Linken das Programm, die Hegelsche Philosophie durch geschichtliche Tat zu verwirklichen. Dieses Programm wurde rasch ebenso hegelkritisch wie es zeit- und religionskritisch war (L. Feuerbach, D. F. Strauß, B. Bauer, A. Ruge, M. Hess, M. Stirner). In den Anfängen davon beeinflußt, bald aber in Opposition dagegen, sind Marx und Engels zu sich selbst gekommen.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstand ein Bild vom „Klassiker“ Hegel und Apologeten des preußischen Staats, das bis heute bei uninformierten Laien Vorurteile erzeugt. Es ging nicht direkt aus dem Zerfallsprozeß der Hegelschen Schule hervor, sondern wurde von Rudolf Haym gezeichnet, einem durch die gescheiterte Revolution von 1848 enttäuschten Liberalen, der quietistische und konservative Züge einiger älterer Hegelschüler im Werk des Meisters wiederzuerkennen glaubte. Erst als zu Beginn unseres Jahrhunderts Wilhelm Dilthey *Die Jugendgeschichte Hegels* schrieb (1906), während sein Schüler Nohl die Jugendschriften Hegels edierte, und als ein wenig später vom Neukantianismus aus eine „Hegel-Renaissance“ einsetzte, wurden Hayms Urteile über Hegel allmählich revidiert. Doch den „Neuhegelianismus“, wie sich diese Strömung auch genannt hat, repräsentierten vor allem Autoren, die kulturphilosophisch interessiert waren (H. Glockner, Th. Haering, R. Kroner, G. Lasson). Später zum Neuhegelianismus stoßende Rechtsphilosophen (z. B. J. Binder) ließen sich zur Legitimation faschistischer Ideologeme verleiten. So kam es, daß die verzerrte Wahrnehmung der Hegelschen *Rechtsphilosophie* erst korrigiert wurde, als nach dem Zweiten Weltkrieg eine neue politische Philosophie entstand, die sich an Hegel orientierte (E. Weil, J. Ritter, H. Lübke).

Nicht im selben Maß wie andere der älteren Autoren waren der Verzerrung allerdings diejenigen erlegen, die sich innerhalb des Marxismus oder stark beeinflußt von ihm Hegel zugewandt hatten (G. Lukács, E. Bloch, H. Marcuse, M. Horkheimer, Th. W. Adorno).

Neben politiktheoretischen und gesellschaftskritischen Fragestellungen, die eine Bezugnahme auf Hegel unter Emigranten und in der Nachkriegszeit wieder aktuell werden ließen, wirkten in dieser Richtung aber auch Interessen, die von der deskriptiven Phänomenologie Husserls und Heideggers ausgegangen waren. Sie galten einerseits Erscheinungen der konkreten Subjektivität; eng verwandt mit gleichzeitigen Tendenzen des französischen Existentialismus konzentrierten sie sich vor allem auf Hegels *Phänomenologie*. Andererseits waren sie angeregt durch Heideggers Nachdenken über Schicksal und Grundbegriffe der abendländischen Metaphysik; in einem engeren Sinn „hermeneutischer“ Natur gaben sie den Anstoß zu eingehender Beschäftigung mit Hegels *Logik*. Zusammen mit Sartres Entwicklung zum Verfasser einer *Kritik der dialektischen Vernunft* und mit der Beunruhigung, die im Umkreis der „Frankfurter Schule“ von der *Dialektik der Aufklärung* Horkheimers und Adornos ausging, hat dieser Anstoß dazu beigetragen, daß die Auseinandersetzung mit Hegels spekulativer Dialektik heute auch außerhalb der innermarxistischen Diskussion wieder ernsthaft betrieben wird.

Außerhalb Deutschlands besaß Hegel zunächst vor allem in Victor Cousin einen Freund und Gesinnungsverwandten, der die Ideen des spekulativen Idealismus dem französischen Publikum nahebrachte. Der Einfluß, den Hegel auf das französische Geistesleben gehabt hat, brach jedoch 1870 mit dem deutsch-französischen Krieg ab. Von Ausnahmen abgesehen, setzte er erst wieder ab 1933 ein, als die Marxschen Frühschriften bekannt wurden und ein russischer Emigrant, Alexandre Kojève, an der Ecole des Hautes-Etudes seine Vorlesungen über Hegels *Phänomenologie* hielt (1933–1939).

In Dänemark hat eine milde-fortschrittlich hegelianisierende Theologie Kierkegaard dazu provoziert, sich radikal gegen das Hegelsche System zu stellen. Für eine Reihe anderer europäischer Länder hatte Hegel seine Bedeutung vor allem in Verbindung mit Bestrebungen von Völkern, zu nationaler Identität zu finden und Anschluß an gesellschaftliche oder politische Entwicklungen West- und Mitteleuropas zu bekommen, so z. B. in Italien (B. Spaventa, A. Labriola, G. Gentile, B. Croce) und bei den slawischen Völkern. Hier, vor allem in Polen und Rußland, war es das junghegelsche Programm einer Verwirklichung der Philosophie, das auf besonders fruchtbaren Boden fiel (z. B. A. Cieszkowski, M. A. Bakunin, V. G. Belinskij). Wer voll verstehen will, wie man sich innerhalb des „orthodoxen“ Marxismus mit Hegel auseinandersetzt, seit Lenin zu einem marxistischen „Klassiker“ geworden ist, für den ist die Kenntnis der Wirkung unerläßlich, die Hegel im vorrevolutionären Rußland gehabt hat.

Ganz anders geartet als im Osten Europas war die Rezeption, die Hegel in England gefunden hat und in den USA. Hier war es gerade der spekulative

Idealismus, der Orientierung im Leben und Denken zu geben versprach. In der Pionierzone des Westens, in der der Traum von Amerika als dem „Land der Zukunft“ (Bd. XII, S. 114) Wirklichkeit zu werden schien und in der bereits um die Mitte des vorigen Jahrhunderts rasch wachsende Großstädte (z. B. St. Louis) eine ethnisch sehr heterogene Population zu integrieren hatten, sollte der Hegelianismus (eines W. T. Harris z. B.) dabei helfen, soziale und intellektuelle Differenzen zu überwinden, die Gefahr politischer Anarchie zu bannen und die empörende Macht religiöser Traditionalismen zu brechen. Dieser Hegelianismus war Vorläufer des amerikanischen Pragmatismus, den er nachhaltig beeinflusst hat. In England und Schottland hingegen wurde Hegel erst zu Beginn des letzten Jahrhundertdrittels beerbt, als Deutschland seinen Hegel, Hayms Vorschlag entsprechend, gerade im Pantheon des Geistes beigesetzt hatte. Dem Erbe war vor allem die Funktion zugeordnet, religiöse Bedürfnisse, die mit der Befreiung vom Dogmenglauben nicht verschwunden waren, mit dem modernen wissenschaftlichen Gewissen zu versöhnen – in einem philosophischen Bewußtsein, das sich gegenüber dem Naturalismus und Agnostizismus empiristischer Provenienz zu behaupten versteht, das soziales Engagement auszulösen und auf Erziehungsformen einzuwirken vermag (J. Stirling, E. Caird, F. H. Bradley, J. E. McTaggart, B. Bosanquet, H. H. Joachim).

Worin besteht für uns Hegels Aktualität? Um auf diese Frage eine kurze Antwort zu geben, muß man lediglich die Fäden des Ausgeföhrtens zusammenziehen. Die intellektuelle Entwicklung, die Hegel in seiner Bildungsperiode durchlaufen hat, kann lehren, daß der Übergang zum Systemdenken und zum spekulativen Idealismus keine zeitbedingte Marotte war. Komplementär dazu lassen es die wichtigsten Werke Hegels zumindest fraglich erscheinen, daß man die Erfahrungsgehalte der Hegelschen Philosophie und ihre dialektische Verarbeitung von der Ausführung einer sehr weit gespannten philosophischen Systematik trennen kann. Dieses Ergebnis gilt übrigens unabhängig vom Ausgang des ziemlich unfruchtbaren Streits um Wahrheit oder Unwahrheit der Marxschen Theorie – eines Streits, der seit Jahrzehnten häufig im Medium der Diskussion Hegelscher Philosopheme geführt wird. Die Aufzählung des an Hegel heute noch Aktuellem, die zu Beginn dieser Monographie vorgenommen wurde, sollte also um den Aktivposten „System“ erweitert werden. Dafür sprechen auch noch andere Gründe. Gerade als System ist Hegels Philosophie ein wichtiges Korrektiv gegen Partialphilosophien der Gegenwart. Durch ihr Bemühen, Natur als ganze so zu interpretieren, daß sie in ein lebensbedeutsames menschliches Selbstverständnis integriert wird, ist die Hegelsche Philosophie ferner ein Korrektiv gegen Orientierungsversuche, die auf die gesellschaftlich-geschichtliche Welt fixiert sind. Hegels Versuch, den Inhalt des Systems unter systeminternen Gesichtspunkten zu organisieren, aber die Ergebnisse spekulativen Denkens dann auch mit dem empirischen, von Einzelwissenschaften erarbeiteten Material zu konfrontieren, könnte vielleicht einmal dazu beitragen, die Philosophie aus der fatalen Alternative her-

auszubringen, sich entweder den Einzelwissenschaften auszuliefern oder sich von ihnen nur abzuwenden. Allerdings bedürfte die Philosophie dazu einer viel eingehenderen Analyse ihres Vorgehens, als Hegel sie zu geben vermochte. Insbesondere müßte im Zuge einer solchen Analyse Aufschluß gegeben werden über den Sinn der Rede von einer „Notwendigkeit“ dialektischer Begriffsbewegung.

Die erwähnten Korrektivfunktionen besitzen ihre Aktualität unabhängig davon, ob die Beschäftigung mit Hegel sich den Standpunkt des spekulativen Idealismus zu eigen macht oder sich bloß als Hermeneutik der Hegelschen Philosophiekonzeption versteht. Faßt man die Fragen ins Auge, deren unbeirrte Verfolgung Hegel zum spekulativen Idealisten werden ließ, so fällt es allerdings schwer, den spekulativen Idealismus als so inaktuell zu betrachten, wie dies heutzutage Verfechter des wissenschaftlichen Realismus, des dialektischen Materialismus oder irgendwelcher Partialphilosophien im allgemeinen tun. Dem spekulativen Idealismus Aktualität einräumen heißt freilich nicht, den Monopolanspruch zu billigen, den Hegel und seine Schule für eine Philosophie erhoben haben, die spekulativ idealistisch ist. Aber es eröffnet Chancen, diesen Anspruch auf eine tieferdringende Weise zu brechen, als es bisher gelungen ist.