

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik
Heinz Eidam (Hg.)

Anfänge bei Hegel

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik

Heinz Eidam (Hg.)

Anfänge bei Hegel

Kasseler Philosophische Schriften – Neue Folge 2

Herausgegeben von
Heinz Eidam und Wolfdietrich Schmied-Kowarzik

Die *Kasseler Philosophischen Schriften* waren ursprünglich eine Reihe der *Interdisziplinären Arbeitsgruppe für philosophische Grundlagenprobleme* der Universität Kassel, in der von 1981 bis 2004 insgesamt 38 Bände und Hefte erschienen. 2006 wurde die *Interdisziplinäre Arbeitsgruppe für philosophische Grundlagenprobleme* nach generellen universitären Umstrukturierungen aufgelöst, obwohl sie ohne Zweifel durch 25 Jahre hindurch das Profil der Universität Kassel mit großen Kongressen, internationalen Symposien, Ringvorlesungen und eben durch ihre Schriftenreihe erfolgreich geprägt hat. Die dadurch verwaisten *Kasseler Philosophischen Schriften* sollen nun in einer *Neuen Folge* unter veränderter Herausgeberschaft fortgeführt werden.

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik
Heinz Eidam (Hg.)

Anfänge bei Hegel

kassel
university 
press

Gedruckt mit Unterstützung des Fachbereichs Erziehungswissenschaft/Humanwissenschaften und dem Institut für Philosophie der Universität Kassel.

Bibliografische Information Der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über

<http://dnb.ddb.de> abrufbar

ISBN 978-3-89958-412-7

2008, kassel university press GmbH, Kassel

www.upress.uni-kassel.de

Satz: Frank Hermenau, Kassel

Umschlaggestaltung: Heike Arend, Unidruckerei der Universität Kassel

Druck und Verarbeitung: Unidruckerei der Universität Kassel

Printed in Germany

Inhalt

Vorwort der Herausgeber	7
Eröffnung des Symposium durch <i>Wolfdietrich Schmied-Kowarzik</i>	9
Grußwort von <i>Paul-Gerhard Klumbies</i> , Dekan des Fachbereichs 01	11
<i>Norbert Waszek</i>	
Die Hegelforschung mit Wilhelm Dilthey beginnen?	13
<i>Wolfdietrich Schmied-Kowarzik</i>	
Hegels Weg zur Dialektik des Geistes	31
<i>Heinz Eidam</i>	
Der Anfang der Logik	51
<i>Hassan Givsan</i>	
Hegels Logik – die Frage des Anfangs: Kritik und Affirmation	63
<i>Dirk Stederoth</i>	
Der Übergang von der Natur- zur Geistesphilosophie	81
<i>Hans-Georg Flickinger</i>	
Die Anfänge der Hegelschen Anerkennungstheorie	93
<i>Helmut Schneider</i>	
Die Logizität des Schönen und der Kunst bei Hegel	109
<i>Giacomo Rinaldi</i>	
Religion and Absolute Knowing in Hegel's <i>Phenomenology of Spirit</i>	131
<i>Heinz Paetzold</i>	
Anfänge Hegels in Japan	165
<i>Mohamed Turki</i>	
Die Rezeption von Hegel auf Arabisch	181
Die Autoren	205

Vorwort

Die in diesem Sammelband *Anfänge bei Hegel* vereinigten Beiträge gehen zum größeren Teil auf Vorträge zurück, die auf dem gleichnamigen Symposium gehalten wurden, das wir zum 70. Geburtstag von Helmut Schneider am 2. Juli 2008 an der Universität Kassel durchführten. Darüber hinaus haben wir zur Abrundung der Thematik noch weitere Artikel von Freunden eingeholt, sodass nun ein in sich gerundetes Studienbuch zu Hegel sowie zeitlich und kritisch über ihn hinaus entstanden ist.

Um an den ursprünglichen Anlass unseres Symposiums zu erinnern, fügen wir diesem Vorwort noch die Eröffnungsworte von Wolfdietrich Schmied-Kowarzik und das Grußwort des Dekans Paul-Gerhard Klumbies an. Doch auch noch der eröffnende Beitrag von Norbert Waszek „Die Hegelforschung mit Wilhelm Dilthey beginnen?“ besinnt sich nicht nur auf die Anfänge der Hegelforschung, sondern stellt indirekt auch eine Hommage an Helmut Schneiders Forschungsarbeit im Hegel-Archiv in Bochum dar, wo er fast vier Jahrzehnte hindurch wirkte.

Die folgenden sieben Beiträge bedürfen keiner weiteren Erläuterung, da sie offensichtlich einen denkgeschichtlichen und systematischen Durchgang durch das Gesamtwerks Hegels darstellen: von Hegels allererstem Einstieg in die Philosophie über die *Phänomenologie des Geistes* bis zu den großen Teilstücken seines philosophischen Systems. Ausdrücklich hinzuweisen ist nur darauf, dass Giacomo Rinaldi eigentlich zwei Beiträge zu unserem Band beigesteuert hat: einen zur *Phänomenologie des Geistes* und einen zu Hegels Religionsphilosophie. Der zur *Phänomenologie* müsste im Bandaufbau gleich an zweiter Stelle eingereiht werden, was aber schlecht geht, da sich die beiden Teile nicht auseinanderreißen lassen. Daher steht der Beitrag nun – systematisch gereiht – ganz am Ende der Hegel-Auseinandersetzungen und schlingt dadurch den Bogen zurück zum ersten Beitrag, der mit Hegels frühen religionsgeschichtlichen Studien einsetzt.

Diesem kleinen denkgeschichtlichen und systematischen Durchgang durch das Gesamtwerk von Hegel schließen sich dann noch zwei Ausblicke auf die Hegel-Rezeption in zwei nicht-europäischen Kulturkreisen an, um so Hegel in die heute immer stärker hervortretende Thematik der interkulturellen Philosophie einzubeziehen.

Heinz Eidam und Wolfdietrich Schmied-Kowarzik

Eröffnung des Symposions

Mit unserem Symposion *Anfänge bei Hegel* wollen wir Helmut Schneider zu seinem 70. Geburtstag gratulieren und seine wissenschaftliche Hegel-Forschung würdigen. Immer schon hat sich Helmut Schneider, seit er an der Universität Kassel lehrt, gewünscht, dass wir – anknüpfend an frühere Kasseler Traditionen, die noch vor seiner Umhabilitation nach Kassel lagen – wieder ein Hegel-Kolloquium durchführen sollten, wie er es aus dem Hegel-Archiv in Bochum gewohnt war, wo er fast vier Jahrzehnte lang wirkte.

Was lag also näher als ihm ein Hegel-Kolloquium zu seinem 70. Geburtstag zum Geschenk zu machen. Auch der Titel unseres Symposions *Anfänge bei Hegel* lag in doppelter Hinsicht auf der Hand, denn zum einen sind es gerade die Anfänge des Philosophierens von Hegel, die Helmut Schneider erforscht hat – man denke hier nur an die Kapitel „Das ‚älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus‘“, „Die Geschichte der Erforschung von Hegels Jugendschriften“ und „Anfänge der Systementwicklung Hegels in Jena“ in Helmut Schneiders Habilitationsschrift *Geist und Geschichte. Studien zur Philosophie Hegels* (1998)¹ –, zum anderen aber waren es gerade auch Diskussionen zum „Anfang der Logik“ in Hegels Philosophie, die wir in der Zeit der Vertretungsprofessur von Heidrun Hesse aufgenommen hatten und die dann nach ihrem Weggang und allzu frühen Tod abbrachen.

Wie aus unserem Programm zum heutigen Symposion unschwer entnommen werden kann, sprechen wir in dreifachem Sinne von *Anfängen bei Hegel*: (1) die historischen Anfänge des Philosophierens bei Hegel, (2) das von Hegel selbst aufgeworfene Anfangsproblem der Philosophie und (3) die Anfänge der Wirkungsgeschichte der Hegelschen Philosophie.

Wie bei einem solchem Symposion zu Ehren eines Philosophen üblich, sprechen wir nicht über den zu Ehrenden, sondern über Gegenstände seiner philosophischen Forschung. Obwohl mir dies bei ersten Vorüberlegungen schwer fiel, denn gerne hätte ich mit Helmut Schneider über „Das ‚älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus‘“ gestritten, das er in Krakau wieder aufgefunden hat, wodurch er zur Erneuerung der nie enden wollenden Diskussion um die Autorenschaft beitrug. Jedoch würde ich dann weniger

¹ Helmut Schneider, *Geist und Geschichte. Studien zur Philosophie Hegels* (Hegelianica. Studien und Quellen zu Hegel und zum Hegelianismus), Frankfurt a.M. 1998

über Hegel als vielmehr über Schelling sprechen müssen – und das will ich dem Jubilar nicht antun.

Durch unsere Konzentration auf Hegel wird also der Jubilar indirekt über den Gegenstand seiner Forschung geehrt. Dies bringt auch das Plakat zum Ausdruck, für dessen Realisierung wir Arne Wolf sehr herzlich zu danken haben. Auf dem Plakat findet man in der rechten unteren Ecke versteckt ein Dreieck in Dreiecken. Auch dies ist eine kleine verstoßene Reminiszenz an Helmut Schneiders Entdeckungen und Spekulationen „Zur Dreieckssymbolik bei Hegel“ – ebenfalls abgedruckt in seinem Buch *Geist und Geschichte*.

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik

Grußwort anlässlich des Symposions zum 70. Geburtstag von Helmut Schneider

Liebe Kollegen, sehr geehrte Damen und Herren,
vor allem aber: verehrter, lieber Herr Kollege Schneider,

als ich im Sommersemester 1979 bei Paul Wrzecionko in Münster in einem Seminar über Hegels „Phänomenologie des Geistes“ saß, merkte ich, dass ich an die Grenzen dessen stieß, zu dem mir mein Theologiestudium den Zugang ermöglichte. Seither trage ich einen tiefen Respekt vor denen in mir, die sich souverän in dieser Welt des Geistes bewegen. Sie, lieber Herr Schneider, mit Ihren 70 Jahren tun dies nun bereits seit einem guten halben Jahrhundert. Für mich gehören Sie genau zu diesem Kreis ausgewiesener akademischer Persönlichkeiten, die meine Hochachtung haben.

Über die Hegelforschung hinaus haben Sie auch Themen der Neuzeit aufgegriffen. Ebenso behandeln Sie Fragestellungen der antiken und der mittelalterlichen Philosophie. Sie dokumentieren damit den Horizont, vor dem sich Ihr philosophisches Denken bewegt.

Neben Philosophie haben Sie, in aller Bescheidenheit gesagt, auch Theologie, Psychologie, Pädagogik, Germanistik und Geschichte studiert und Sie übertreffen mit diesem Repertoire Dr. Faust höchstpersönlich.

Bei Ihrem heißen Bemühen haben Sie offenkundig auch – um die Sprache der Modularisierten zu bemühen – eine „Kompetenz“ herausgebildet, mit der Sie Ihr Brot eventuell auch außerhalb philosophisch-akademischer Einrichtungen hätten verdienen können. Ich denke an Ihre detektivischen Fähigkeiten. Diese haben Ihnen, wie ich der Laudatio des Kollegen Schmied-Kowarzik anlässlich Ihrer Umhabilitation nach Kassel vor wenigen Jahren entnahm, zu aufsehenerregenden Funden verholfen.

Sie förderten ans Licht

1. das älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus,
2. ein Exemplar einer zweiten noch von Hegel redigierten Auflage der „Wissenschaft der Logik“ Band 1 von 1832 und
3. eine Mitschrift von Hegels erster Ästhetikvorlesung von 1820/21.

Die verdiente inhaltliche Würdigung wird Ihr Œuvre nun im Rahmen des heutigen Symposions durch die Fachkollegen erfahren. Mein Anliegen ist, dass Sie auch im beginnenden achten Lebensjahrzehnt den Sherlock Holmes in

sich weiter pflegen. Möge Ihnen noch manche unerwartete Entdeckung bei persönlichem Wohlergehen gelingen.

Für den Fall des Falles habe ich Ihnen zur Unterstützung Ihrer Spurensuche ein unter Detektiven unentbehrliches Hilfsmittel mitgebracht. Möge diese Lupe Ihnen noch zu manchem Fund verhelfen.

Meine herzlichen Glück- und Segenswünsche, ad multos annos, lieber Herr Kollege Schneider. Ihnen allen, meine Damen und Herren, wünsche ich eine ertragreiche Konferenz.

Prof. Dr. theol. Paul-Gerhard Klumbies,
Dekan des Fachbereichs I
Erziehungswissenschaft/Humanwissenschaften

Norbert Waszek

Die Hegelforschung mit Wilhelm Dilthey beginnen?¹

Da diese Erinnerung auch unseren Jubilar, Helmut Schneider, berührt, darf ich mich meinem Thema vielleicht ganz persönlich nähern. Als ich mein Studium im Jahre 1974 an der Ruhr-Universität Bochum und dort besonders am „Hegel-Archiv“ begann, wo ich auch bald Helmut Schneider begegnete, der dort bereits seit 1968 wirkte, war mir noch nicht klar, wie sehr ich damit im Schatten Diltheys heranwuchs. Es geht mir dabei nicht nur darum, dass in Bochum die Dilthey-Forschung besonders gepflegt wurde, dass es dort immer bekannte Dilthey-Spezialisten unter den Professoren und anderen Lehrkräften gab (z. B. Karlfriedrich Gründer, Hans-Ulrich Lessing, Frithjof Rodi, Gunter Scholtz u. a.), dass dort an Diltheys gesammelten Schriften gearbeitet und das Dilthey-Jahrbuch herausgegeben wurde usw. Der Einfluss Diltheys war viel weiter und stärker, wenngleich er oft indirekt und quasi unterirdisch wirkte. Erst im Rückblick, in der fast archäologischen Analyse meiner eigenen „Entwicklungsgeschichte“ – um gleich ein für Dilthey charakteristisches Schlagwort zu benutzen –, ging mir auf, wie sehr die Universität meiner ersten Studien und damit die Lehre, die ich dort empfang, vom Geiste Diltheys geprägt war. Um dies ganz anschaulich zu machen, möchte ich zunächst anführen, dass sich der Geist Diltheys in Bochum bis in den Stein, ich will sagen, bis in die Architektur der Universität hinein ausgewirkt hat. Der fremde Besucher dieser Universität sieht zunächst ein gutes Dutzend Türme, die umso höher wirken, weil sie sich aus flachem, rings umher unbebautem Land schroff erheben. Zur Orientierung der Besucher und Benutzer trugen (und tragen sie wohl heute noch) die Türme Buchstaben: M für Medizin; N für Naturwissenschaften; I für Ingenieurwissenschaften und dann G für „Geisteswissenschaften“, gerade der Begriff also, den Dilthey mit seinem Buch *Einleitung in die Geisteswissenschaften* ab 1883 durchgesetzt hat. Die drei G-Türme trugen je noch einen zweiten Buchstaben GA, GB und GC. Im GA Gebäude waren die Philosophen, Pädagogen und Psychologen beheimatet; das GB-Gebäude war der Wirkungskreis der Philologen (Anglistik, Romanistik usw.); im GC-Gebäude

¹ Eine modifizierte Fassung dieses Textes konnte ich unter dem Titel „Wilhelm Dilthey als Philosophiehistoriker: Größe und Grenzen“ im Mai 2007 auf einer von Herrn Professor Dr. Kha Saen Yang organisierten Tagung an der Tongji Universität in Shanghai/China vortragen.

waren schließlich die Sozialwissenschaftler, Juristen und Historiker untergebracht. Die räumliche Trennung von den Naturwissenschaften und der Fächerkanon der geisteswissenschaftlichen Gebäude entsprechen recht genau den Konzeptionen Diltheys. Auch wenn es dem Studienanfänger nicht leicht fallen dürfte, den Begriff der „Geisteswissenschaften“ hinreichend zu definieren, erhält er mit den Disziplinen, die in den G-Gebäuden vertreten sind, schon eine vorläufige Vorstellung, was damit gemeint sein mag. Und wenn die Bezeichnung „Geisteswissenschaften“ vom Besucher einfach unkritisch akzeptiert wird, die als banale Orientierungshilfe unproblematisch zu sein scheint, steckt darin nichts weniger als die geschichtliche Wirkung Diltheys, dessen berühmtes Zitat, „Was der Mensch sei, erfährt er nur aus der Geschichte“,² um mich an ein Wort von Joachim Ritter anzulehnen,³ als Motto am Eingang der G-Gebäude stehen könnte.

Natürlich erschöpfte sich der Einfluss Diltheys in Bochum nicht auf die Organisation der Fächer, deren Verteilung auf Gebäude und die Bezeichnung dieser Gebäude, sondern hat sich gerade auch grundlegend auf Methode und Vorgehensweise des „Hegel-Archivs“ ausgewirkt und wirkt sich wohl immer noch weiter aus. Auch dies wurde mir erst nach meinem dortigen Studium voll bewusst. Dass in den Jahren meines Studiums am „Hegel-Archiv“ dort die Arbeit an Hegels Jenaer Manuskripten und frühen Systementwürfen im Vordergrund stand, hing zwar sicher mit dem Editionsstand dieser Texte zusammen, doch steckte dahinter auch der mächtige Impuls von Diltheys entwicklungsgeschichtlichem Paradigma für die Art, wie Philosophiegeschichte zu schreiben sei. Als ich zu einem späteren Zeitpunkt einmal die diversen methodologischen Arbeiten von Otto Pöggeler, dem langjährigen Direktor des „Hegel-Archivs“, von Annemarie Gethmann-Siefert, seiner Schülerin und langjährigen Mitarbeiterin, und anderen Forschern, die dem „Hegel-Archiv“ nahe standen, an einem Stück gelesen habe, frappte mich, wie stark und regelmäßig die Bedeutung Diltheys für die Arbeit des Hegel-Archivs hervorgehoben wurde.⁴ Unter dem Einfluss dieser Lehrer wurde ich in Bochum mit

² Wilhelm Dilthey, *Allgemeine Geschichte der Philosophie. Vorlesungen 1900–1905* [Dilthey: *Gesammelte Schriften*, Bd. XXIII]. Hg. Gabriele Gebhardt und Hans-Ulrich Lessing. Göttingen 2000, S. 162.

³ Vgl. Joachim Ritter, *Subjektivität*. Frankfurt 1974, S. 122: „Diltheys Wort, dass sich der Mensch nur in der Geschichte verstehe, könnte heute wohl als Eingangsspruch an allen Gebäuden und Instituten der Philosophischen Fakultäten in Deutschland stehen.“

⁴ Vgl. zum Beispiel: Otto Pöggeler, „Perspektiven der Hegelforschung“, in: *Stuttgarter Hegel-Tage 1970*. Hrsg. von Hans-Georg Gadamer. Bonn 1974 [Hegel-Studien. Beiheft Nr. 11], S. 79-102; Ders., „Zwischen Philosophie und Philologie: Das Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum“, in: *Ruhr-Universität Bochum Jahrbuch 1970*, S. 137-160;

der Sichtweise Diltheys vertraut und machte mir sicher auch Teile seiner philosophiehistorischen Konzeptionen zu Eigen, ohne mir dessen voll bewusst zu sein. Dilthey prägte natürlich nicht nur eine bestimmte Weise, die Geschichte der Philosophie zu betreiben, sondern er war bekanntlich auch ein Begründer und früher Meister der philosophischen Hermeneutik. Wenn es eine der Grundregeln dieser Hermeneutik ist, in den Worten Hans-Georg Gadammers, „soviel geschichtliche Selbstdurchsichtigkeit zu erwerben, wie [...] nur irgend möglich ist“,⁵ dann müsste es demnach jetzt meine Aufgabe sein, mir das Erbe Diltheys, das mir überliefert wurde, voll bewusst zu machen und kritisch zu prüfen oder nach dem Worte Goethes „Was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen.“⁶

Der reife Dilthey trug einen Januskopf: einerseits war er einer der großen Vorläufer von Heidegger und Gadamer, ein Einfluss, der sich insbesondere über die Dimension der Geschichtlichkeit und die Methoden der Hermeneutik auswirkte. Ohne Dilthey hätte es, diese Einsicht hört man immer öfter,⁷ weder Heideggers *Sein und Zeit* noch Gadammers *Wahrheit und Methode* gegeben. Andererseits eröffnete Dilthey einen spezifischen Weg der Philosophie- und Ideengeschichte.⁸ Das Gesicht, das, Heidegger und Gadamer vorbereitend, ins 20. Jahrhundert blickt, gilt heute als die originellere Seite seines Schaffens. Für Diltheys Zeitgenossen stand aber zweifellos der zweite Aspekt seines Werkes im Mittelpunkt: mit seiner großen Biographie Schleiermachers,⁹ auch mit seinen zahlreichen Aufsätzen zur Ideen- und Geistesgeschichte¹⁰

Ders., „Hegel Editing and Hegel Research“, in: *The Legacy of Hegel. Proceedings of the Marquette Hegel Symposium 1970*. Hrsg. von J. J. O'Malley u. a. The Hague 1973, S. 8-23; Annemarie Gethmann-Siefert, „Hegel Archiv und Hegel Ausgabe“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*. 30.4 (1976), S. 609-618. Myriam Bienenstock, „Hegel-Archiv“, in: *Dictionnaire des Philosophes*. Zweite, erweiterte Ausgabe. Hrsg. von Denis Huisman. Paris 1993, Bd. I, S. 1288-1290.

⁵ Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode*. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen 1986 [Gesammelte Werke. Band 1], S. 4 – dieses Zitat steht gegen Ende der Einleitung von Gadammers großer Studie, in deren letztem Absatz (S. 5) er die Namen von drei Männern nennt, die als seine Vorbilder, Vorgänger und Weggefährten erscheinen: neben Husserl und Heidegger – Wilhelm Dilthey!

⁶ Johann Wolfgang Goethe, *Faust. Der Tragödie erster Teil*. Vers 682 f.

⁷ Vgl. zum Beispiel, Matthias Jung, *Dilthey zur Einführung*. Hamburg 1996, S. 7.

⁸ Vgl. Gerhard Masur, „Dilthey and the history of Ideas“, in: *Journal of the History of Ideas*. 13 (1952), S. 94-107.

⁹ W. Dilthey, *Leben Schleiermachers*. Berlin 1870.

¹⁰ Zum Beispiel denjenigen Aufsätzen, die kurz nach seinem Tode (Stuttgart 1914) unter dem Titel *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation: Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie und Religion* erschienen sind [Gesammelte Schriften. Bd. 2].

errang sich Dilthey zuerst Ruhm, lange bevor seine systematischen Leistungen über die posthume Edition seiner gesammelten Schriften und über die Wirkungsgeschichte deutlicher hervortraten. Als Philosophiehistoriker arbeitete Dilthey über vielfältige Traditionen und Epochen, doch spielte die Geschichte der klassischen deutschen Philosophie, die auf den folgenden Seiten am Beispiel von Hegel dargestellt und kritisch gewürdigt werden soll, eine hervorragende Bedeutung. Mit Dilthey stehen wir also an einem Schnittpunkt, von dem ein Weg zur Philosophie des Deutschen Idealismus zurückführt, ein anderer mit Heidegger und Gadamer die Philosophie des 20. Jahrhunderts ankündigt.

Statt Diltheys Beiträge zur Hegelforschung in chronologischer Folge einzeln darzustellen, wozu ein kurzer Aufsatz nicht ausreichen würde, sollen seine Größe und Grenzen in den folgenden Ausführungen synthetisch in drei Schritten behandelt werden. Erstens soll die *entwicklungsgeschichtliche* Vorgehensweise in ihrer ganzen, weitreichenden Bedeutung erörtert werden. Zweitens soll die *Interdisziplinarität* seiner idengeschichtlichen Methode hervorgehoben werden. Drittens soll die *Berücksichtigung des Kontextes* bei seiner philosophiegeschichtlichen Arbeit gewürdigt werden. Insbesondere im ersten und dritten Teil der folgenden Ausführungen soll indessen nicht nur gelobt werden, was an seiner Vorgehensweise gelungen zu sein scheint, sondern es sollen auch kritische Bemerkungen artikuliert werden, wodurch denn auch bereits das Fragezeichen im Titel verständlich geworden sein dürfte.

1. Der entwicklungsgeschichtliche Ansatz: Königsweg oder Sackgasse der Hegelforschung?

Bei einer Würdigung von Diltheys Nachdruck auf die Entwicklungsgeschichte eines Denkers gilt es, das Programm von der Ausführung, die früheren programmatischen Aufsätze von den späteren Versuchen der Realisierung dieses Programms zu unterscheiden. Von den für unsere Fragestellung wichtigen programmatischen Aufsätzen stammen viele aus den späten 1880er Jahren. Darunter spielt der oft behandelte Aufsatz, den Dilthey im Jahre 1889 der Schaffung und dem konsequenten Ausbau von Archiven gewidmet hat, eine ganz besondere Rolle.¹¹ Das sich die Einrichtung, die in Bochum an der

¹¹ W. Dilthey, „Archive der Literatur in ihrer Bedeutung für das Studium der Geschichte der Philosophie“, zuerst in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*. II (1889), S. 343-367; jetzt leichter zugänglich im Rahmen von Diltheys *Gesammelten Schriften*. Bd. 4: Die

kritischen Ausgabe von Hegels Schriften arbeitet, nicht ‚Hegel-Institut‘, ‚Hegel-Forschungsstelle‘ oder so ähnlich nennt, sondern gerade „Hegel-Archiv“ ist sicher kein Zufall, sondern dürfte mit dem Titel von Diltheys Aufsatz und mit den dort gestellten Forderungen zusammenhängen. In seinem Aufsatz plädiert Dilthey grundsätzlich für den Erhalt, Schutz und Pflege, sowie die wissenschaftliche Ordnung und Aufarbeitung, d. h. Edition der Nachlässe (aller Papiere, Manuskripte und Dokumente, welche die bedeutenden Autoren der Vergangenheit, ob Philosophen oder Schriftsteller, bei ihrem Tode hinterließen). Dieser Pflege und Aufarbeitung sollten sich besondere, dazu erst zu schaffende Institutionen, eben die „Archive“, widmen. Diltheys Plädoyer für und seine konkrete Planung solcher Archive sind sicher nicht zufällig entstanden. Schon die zeitliche Nähe seines Aufsatzes über die Archive (1889) mit seinen Bemühungen um eine neue Kant-Ausgabe – Dilthey stellte den Antrag zu der großen Kant-Ausgabe, die wir alle unter dem Namen der „Akademie-Ausgabe“ Kants kennen, wenig später: im Jahre 1893 –, deutet den inneren Zusammenhang zwischen diesen Projekten an.

Sein Aufsatz spricht die Forderung einer neuen, „abschließenden Kantausgabe“, welche die Berliner Akademie der Wissenschaft finanzieren sollte, sogar schon explizit an: „eine Ehrenpflicht der Berliner Akademie!“¹², wie er dort sagt.¹² Das „Schicksal der Papiere Kants“,¹³ dem Dilthey in seinem Aufsatz auf mehreren Seiten (S. 565-569) bis in so tragisch-komische Einzelheiten, wie die Benutzung von Kants Notizen zum Einpacken von „Kaffee und Heringen“ in einem Laden, nachgeht, ist für ihn ein Paradebeispiel, an dem er nicht nur die Notwendigkeit seines Archiv-Projektes augenfällig begründet, sondern gleich auch das Ziel dieser Archive definiert, nämlich der Ort zu sein, an welchem mustergültige Editionen erarbeitet werden. Auch wenn im Rahmen dieses Aufsatzes nicht auf die Einzelheiten von Diltheys Bemühung um die „Akademie-Ausgabe“ Kants eingegangen werden kann,¹⁴

Jugendgeschichte Hegels [1905] und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus. Hrsg. von Hermann Nohl. Leipzig 1921,⁵1959, S. 555-575 (zitiert wird nach den Gesammelten Schriften).

¹² Ebd., S. 569.

¹³ Ebd., S. 568.

¹⁴ Hierzu liegen schon diverse Untersuchungen vor; vgl. Paul Menzer, „Die Kant-Ausgabe der Berliner Akademie der Wissenschaften“, in: *Kant-Studien*. 49 (1957/58), S. 337-350 und Frithjof Rodi, „Dilthey und die Kant-Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften“, in: *Dilthey-Jahrbuch*. 10 (1996), S. 101-134. Wenngleich diese Aufsätze, insbesondere derjenige von Menzer, apologetische Züge aufweisen, stellen sie doch die wichtigsten Daten zusammen, die auch für zukünftige Beurteilungen unverzichtbar sein sollten.

soll doch kurz an den langen, mühevollen Weg erinnert werden, den er von dem Aufsatz über die Schaffung von Archiven (1889), über den offiziellen Antrag des Jahres 1893, über die programmatischen Erklärungen im ersten Band der *Kant-Studien* (1897), bis hin zum „Vorwort“ zur gesamten Ausgabe in deren erstem Band (1902)¹⁵ zu beschreiten hatte. Zumindest sollte noch erwähnt werden, dass Dilthey nicht nur der Initiator der „Akademie-Ausgabe“ Kants, sondern auch als verantwortlicher Leiter des Gesamtprojekts sowie der Ersten Abteilung „Werke“ war. Von entscheidender Bedeutung für dessen Durchführung war er nicht zuletzt deshalb, weil er auf die Wahl der Bearbeiter und Herausgeber der einzelnen Bände Einfluss ausüben konnte. Nicht verschwiegen werden darf indessen, damit diese Geschichte nicht zu einer reinen *success story* wird, dass es bei dieser Auswahl der Bandherausgeber auch erhebliche Grauzonen gab: hat es nicht zum Beispiel Hermann Cohens Herz gebrochen, dass er übergangen wurde?

Wichtiger für unsere Fragestellung ist es dann aber, dass Dilthey im Rahmen seines Aufsatzes über die Archive seinem entwicklungsgeschichtlichen Ansatz einen expliziten, ja, programmatischen Ausdruck verlieh. Kants hinterlassene Papiere enthielten für Dilthey nämlich „aller Wahrscheinlichkeit nach ursprünglich die volle und ganze Möglichkeit, [seine] Entwicklungsgeschichte [...] zu erkennen.“¹⁶ Und was Dilthey damit näher meinte, wird in dem folgenden Satzteil deutlich, es ging ihm um „die wahren geschichtlichen Motive seiner [= Kants] Gedankenbildung“, also grundsätzlicher ausgedrückt, um die Rekonstruktion der ursprünglichen Intentionen und deren späterer Entwicklungen und Modifikationen.

Noch ein Jahr früher, wenngleich viel weniger beachtet, hat Dilthey solche Überlegungen bereits am Beispiel von Hegel artikuliert. In einem Artikel,¹⁷ genauer einer längeren Rezension der Ausgabe von Hegels Briefen, die Karl, einer der Söhne des Philosophen, 1887 herausgegeben hatte,¹⁸ forderte Dilthey gleich am Anfang nachdrücklich, „die gegenwärtige entwicklungsgeschichtliche Betrachtungsweise“¹⁹ auch auf Hegel anzuwenden, also eine Geschichte der Entstehung und Herausbildung des Hegelschen Denkens anzustreben: Da es Dilthey um die „Entstehung des Systems von Hegel“ geht, spielen Hegels

¹⁵ W. Dilthey, „Die neue Kantausgabe“, in: *Kant-Studien*. 1 (1897), S. 148-154; Ders., „Vorwort [zur gesamten Ausgabe]“, in: *Kant's gesammelte Schriften*. Bd. 1. Berlin 1902, S. V-XV.

¹⁶ W. Dilthey, „Archive ...“, op. cit., S. 568.

¹⁷ W. Dilthey, „Briefe von und an Hegel“, ebenfalls im *Archiv für Geschichte der Philosophie*. I (1888), S. 289-299.

¹⁸ *Briefe von und an Hegel*. 2 Bde. Hrsg. von Karl Hegel. Leipzig 1887.

¹⁹ W. Dilthey, „Briefe von und an Hegel“, op. cit., hier S. 289 f.

Briefwechsel mit Hölderlin und Schelling für ihn eine „unentbehrliche“ Rolle, insbesondere wenn man sich eine Vorstellung davon machen will, „wie [sich] Hegel’s Art, Leben und Welt zu betrachten und wissenschaftliche Fragen anzufassen“ herausgebildet hat. Neben Schelling und seinem geliebten Schleiermacher ordnet Dilthey Hegel in die Geschichte des „deutschen Pantheismus“ ein, dessen „Geburtsstunde“ gekommen war, „als Lessing zum ersten Male den Spinoza in die Hand nahm.“²⁰ Damit kündigen sich schon Ergebnisse an, auf die wir zurückkommen müssen, wenn es um Diltheys eigene Ausführung, insbesondere in der *Jugendgeschichte Hegels* (1905), des entwicklungsgeschichtlichen Programms geht. Aus der programmatischen Ankündigung des Jahres 1888 sei indessen noch das Schlusswort zitiert, welches sich wie ein eindringlicher Appell an die zukünftige Hegelforschung und darunter wohl besonders auch an Diltheys eigene Schüler und jüngere Weggefährten richtet:

„Mit lebhaftem Danke haben wir diese beiden Bände [der Edition von Hegels Briefwechsel; N.W.] aufgenommen. Aber sie können nur unser Bedürfnis um so lebhafter erregen, dass auf Grund des neuen vollständigen Apparates eine Entwicklungsgeschichte Hegel’s unter Mittheilung ganz ausreichender Auszüge aus den Manuscripten seiner früheren Jahre uns geschenkt werde [...] Die Zeit des Kampfes mit Hegel ist vorüber, die seiner historischen Erkenntnis ist gekommen. Diese historische Betrachtung wird erst das Vergängliche in ihm von dem Bleibenden sondern.“²¹

Mit seiner letzten Bemerkung hat sich Dilthey sicher geirrt. Er glaubte, dass schon 1888 die Epoche des „Kampfes mit Hegel“ zu Ende gewesen sei und die ernsthafte „historische Betrachtung“ hätte beginnen können. Die angestrebte „historische Betrachtung“ sollte das „Vergängliche“ vom „Bleibenden“ der Hegelschen Philosophie trennen, womit Dilthey schon den Titel von Benedetto Croces einflussreichem Buch – *Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie* – anzukündigen scheint.²² In den 120 Jahren, die uns von Diltheys Aufsatz trennen, dürfte klar geworden sein, dass Diltheys Hoffnung auf eine neutrale, objektive, historische Hegelforschung verfrüht war, denn in der Zwischenzeit ist der Kampf mit Hegel und der Streit über Hegel immer

²⁰ Ebd., S. 290.

²¹ Ebd., S. 299.

²² Benedetto Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*. Bari 1907; deutsche Übersetzung von K. Büchler unter dem Titel: *Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie*. Heidelberg 1909.

wieder heftig entbrannt. Sicher ist aber, dass Diltheys Aufruf zur entwicklungsgeschichtlichen Hegelforschung nicht ohne Echo blieb. Noch zu Diltheys Lebzeiten bemühten sich einige seiner Schüler um die Realisierung dieses Programms. So edierte zum Beispiel sein „junger Freund“ Herman Nohl im Jahre 1907 viele von Hegels damals noch unveröffentlichte Jugendschriften.²³ Mag der Titel des Buches irreführend gewesen sein, ebenso gut hätte auch von Hegels religionskritischen Jugendschriften gesprochen werden können, wird das Verdienst dieser Edition dadurch nicht geschmälert. Drei Jahrzehnte später ordnete sich auch Johannes Hoffmeisters Ausgabe der *Dokumente zu Hegels Entwicklung* schon vom Titel her in Diltheys Programm ein.²⁴ Wenn schließlich im Zuge der Arbeit an der großen Hegel-Ausgabe des Hegel-Archivs eine Datierung und Chronologie von Hegels Handschriften mit Hilfe von Statistiken der Schreibweise von Buchstaben erstellt wurde,²⁵ könnte für Dilthey beansprucht werden, der Vater dieser Methode gewesen sein.²⁶ Diese wenigen Beispiele, die leicht vervielfältigt werden könnten, belegen Diltheys Rolle als Anreger und Inspirator der entwicklungsgeschichtlichen Hegelforschung schon hinreichend.

Wenn Diltheys Bedeutung und Einfluss als Initiator also unbestritten ist, muss sein Versuch, gegen Ende seines Lebens mit einer *Jugendgeschichte Hegels*²⁷ zur Realisierung seines Programms einer Entwicklungsgeschichte auch selbst beizutragen, mit größerer Vorsicht beurteilt werden. Er wollte Hegels Ursprünge und Entwicklung „bis zu dem Beginn der uns erhaltenen ersten Darstellungen seines Systems“,²⁸ also bis Jena verfolgen. Unter den Verdiensten seiner Arbeit können hier nur einige besonders erwähnt werden. Zunächst die methodische Prämisse, möglichst kein Dokument, keine Quelle zu übergehen, die Hegels Entwicklung erhellen könnte. Zukunftsträchtig war es sicher auch, dass Dilthey Hegels frühe Texte nicht nur als Schritte auf dem Weg zum reifen System behandelte, sondern gerade ihren „selbständigen

²³ *Hegels theologische Jugendschriften*. Hrsg. von Herman Nohl. Tübingen 1907.

²⁴ *Dokumente zu Hegels Entwicklung*. Hrsg. von Johannes Hoffmeister. Stuttgart 1936.

²⁵ Vgl. Gisela Schüler, „Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften“, in: *Hegel-Studien*. II (1963), S. 111-159.

²⁶ Denn er hatte im Hinblick auf Kants Manuskripte ausgeführt, dass durch reges Studium der „Veränderungen der Hand und Schreibweise“, durch häufiges Vergleichen der Handschriften usw. die Fähigkeit entwickelt werden könnte, „aus den Schriftzügen eines Papierstreifens das Lebensalter, in dem Kant ihn niederschrieb, abzulesen“; W. Dilthey, „Archive...“, op. cit., S. 569.

²⁷ W. Dilthey, *Jugendgeschichte Hegels* [1905], zitiert wird nach den *Gesammelten Schriften*, op. cit., Bd. 4, S. 1-187.

²⁸ Ebd., S. 3.

Wert²⁹ zu erhellen suchte. Wenn eine Hegel-Tagung, die vor wenigen Jahren in Rotterdam stattfand, auf die Leistungen der Hegel-Edition gerade im Hinblick auf die Jenaer Periode des Philosophen zurückblickend, als Titel für die Publikation ihrer Tagungsakten die *Eigenbedeutung* der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels³⁰ wählte, dann wird auch daran wieder der lange und weit reichende Einfluss Diltheys spürbar. Kritisch muss dann jedoch gefragt werden, ob sich Dilthey an seine Prämisse, alle Dokumente heranzuziehen, auch gehalten hat. Georg Lukács hat bekanntlich geglaubt, diese Frage verneinen zu müssen. Das Hegel-Buch, das Lukács 1948 veröffentlicht, aber bereits in den Jahren des Zweiten Weltkriegs ausgearbeitet hat, trug nicht zufällig den Titel der *junge* Hegel,³¹ denn sein ganzes Projekt kann als eine Art Gegenthese zu Diltheys *Jugendgeschichte Hegels*, oder kurz als ein Anti-Dilthey gelesen werden. Hatte Dilthey Hegels Entwicklung sehr einseitig als „Wendung zum Pantheismus“³² dargestellt, die in einem „mystischen Pantheismus“³³ gipfelt, attackiert Lukács diese Perspektive als „mystischen Irrationalismus“³⁴ und rückt seinerseits, nicht ohne eigene Einseitigkeit,³⁵ die ökonomische und politische Dimension ins Zentrum des Hegelschen Denkens. Lukács als Korrektiv zu Dilthey zu lesen, darf indessen nicht dazu führen, andere Dimensionen des Hegelschen Denkens herunterzuspielen oder gar zu verschweigen. Einer *Jugendgeschichte Hegels*, die, wie das Buch von Lukács, ein so wichtiges Jugendmanuskript Hegels, wie das „Leben Jesu“ kaum erwähnt, muss ebenfalls Einseitigkeit vorgeworfen werden.

²⁹ Ebd., S. 3.

³⁰ *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels*. Hrsg. von Heinz Kimmerle. Berlin 2004.

³¹ Georg Lukács, *Der junge Hegel*. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie [1948]. Neuausgabe in 2 Bänden: Frankfurt am Main 1973.

³² W. Dilthey, *Jugendgeschichte Hegels*, op. cit., S. 36.

³³ Ebd., S. 43.

³⁴ Zum Beispiel: G. Lukács (1973), Bd. I, S. 15.

³⁵ Sein Jugendfreund und Weggefährte Ernst Bloch hat die Einseitigkeit von Lukács' Studie schon kurz nach deren Erscheinen in seinem eigenen Hegel-Buch kritisiert: „Eine vorzügliche, gesellschaftlich-literaturgeschichtlich orientierende Führung durch die Jugendentwicklung des Philosophen gab neuerdings Lukács [...]; vorzüglich auch deshalb, weil dadurch die sentimental-vitalistische Hegel-Legende Diltheys, die faschistisch-irrationalistische der Haering, Kroner und anderer vernichtet wird. Doch ist hier, im Bestreben, den Vorgänger von Marx kenntlich zu machen, sowohl Hegels unmittelbares Vorgängertum übertrieben wie das nicht so unmittelbare gern verkleinert, gar ausgelassen.“ Ernst Bloch, *Subjekt – Objekt*. Erläuterungen zu Hegel [1951]. Erweiterte Ausgabe: Frankfurt am Main 1972, S. 51.

Die Gegenthese, die Lukács zu Dilthey lieferte, wurde dann aber, ohne deren Einseitigkeiten zu übernehmen, von der späteren Hegelforschung, namentlich von Joachim Ritter und Manfred Riedel, konstruktiv aufgegriffen.³⁶ Hegels Auseinandersetzung mit der politischen Ökonomie war für ein so entscheidendes Systemteil, wie die Lehre von der „bürgerlichen Gesellschaft“, von zentraler Bedeutung und diese Einsicht wird immer gegen Diltheys eigenen Realisierungsversuch seines entwicklungsgeschichtlichen Programms gehalten werden müssen, auch wenn der Wert dieses Programms selbst davon unberührt bleiben sollte.

2. Die Interdisziplinarität von Diltheys ideengeschichtlichen Methode

Da Hegel selbst die politische Ökonomie als Quelle betrachtet, die außerhalb der Philosophie im engeren und eigentlichen Sinne liegt,³⁷ kann uns der letzte Punkt der Ausführungen des vorigen Abschnitts als Brücke und Übergang zu dem nächsten Aspekt dienen, der für Dilthey als Hegelforscher besonders charakteristisch ist, nämlich die bemerkenswerte Art, auf welche er interdisziplinär vorgeht. Die vorliegende Darstellung kommt im Hinblick auf diesen Aspekt weitgehend ohne Kritik aus; die interdisziplinäre Vorgehensweise der Ideengeschichte Diltheys scheint allgemeine Anerkennung zu verdienen.

War Dilthey von seinem Studium in Heidelberg und Berlin her, dann in seiner beruflichen Wirksamkeit als Professor (zuerst in Basel, dann in Kiel und Breslau, schließlich in Berlin) stets bei den Philosophen beheimatet, hat er sich nie gescheut, locker die Grenzen dieser Disziplin zu überschreiten. Erstens war Dilthey von Jugend an neben seiner philosophischen Arbeit auch als Historiker Preußens tätig. Band XII seiner *Gesammelten Schriften*, insbe-

³⁶ Joachim Ritter, *Hegel und die französische Revolution* [1957]. Neuausgabe: Frankfurt am Main 1972; Ders., „Subjektivität und industrielle Gesellschaft. Zu Hegels Theorie der Subjektivität“ [1961], jetzt in seinem Buch: *Subjektivität*, op. cit., S. 11-35; Manfred Riedel, „Die Rezeption der Nationalökonomie“, in ders.: *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*. Frankfurt am Main 1969, S. 75-99. In meiner Cambridger Dissertation über Hegels Lehre von der ‚bürgerlichen Gesellschaft‘ und den Einfluss, den die politische Ökonomie der schottischen Aufklärung (David Hume, Sir James Steuart, Adam Ferguson, Adam Smith) darauf ausgeübt hat, ordne ich mich selbst in diese Richtung der Hegelforschung ein; Norbert Waszek, *The Scottish Enlightenment and Hegel's account of ‚civil society‘*. Mit einem Vorwort von Duncan Forbes. Dordrecht, Boston, London 1988, hier insbesondere S. 23 f. und 231 f.

³⁷ So zum Beispiel in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie des Jahres 1825/26; vgl. hierzu Waszek (1988), S. 20 f.

sondere die darin enthaltene Bibliographie, bietet einen Überblick über die frühe publizistische Tätigkeit Diltheys.³⁸ Unter den dort verzeichneten Schriften ragen eine Gruppe historisch-politischer Aufsätze heraus. Sie dokumentieren, dass Dilthey nicht nur als Philosoph schrieb, sondern gerade, weil er durch Wissenschaft auch wirken wollte, ebenfalls als historischer Schriftsteller hervortrat. Mögen seine Artikel des Jahres 1872, über „Die Reorganisatoren des Preußischen Staates“³⁹ auch nicht auf eigenständiger historischer Forschung beruhen, sondern eher eine Arbeit aus zweiter Hand sein, die zeitgenössische Materialsammlungen auswertet, bieten sie dennoch eine kraftvolle und oft einsichtsreiche Darstellung eines wichtigen Abschnitts der preußischen Geschichte. Diese Aufsätze können nicht als „Jugendsünden“ abgetan werden, denn Dilthey kehrte im Alter, er war damals schon fast achtzig Jahre alt, noch einmal zur preußischen Geschichte zurück und schrieb einen bedeutenden Aufsatz über „das Allgemeine Landrecht“ Preußens,⁴⁰ in welchem er sich über die Präention der Historiker und Juristen hinwegsetzt, dieses Feld alleine bearbeiten zu dürfen. Interessant ist dabei für unsere Fragestellung, dass Dilthey seinen Aufsatz über das Landrecht als Teil einer größeren Studie konzipierte, welche in den Worten von Diltheys Herausgeber, Ernst Weniger, „die geistigen Grundlagen des [preußischen] Staates“ thematisieren sollte.⁴¹ Dilthey wollte also nicht politischer Historiker werden, sondern verstand hier die Analyse der preußischen Rechtsgeschichte als Teil einer weiten, interdisziplinär angelegten Ideengeschichte.

Zweitens pflegte Dilthey neben der Philosophie die Literatur. Das Buch, das ihn weit über den Kreis der Fachkollegen hinaus berühmt machte – sicher das zu seiner Lebenszeit erfolgreichste Buch –, trägt den Titel *Das Erlebnis und die Dichtung*⁴² und umfasst Studien über Lessing, Goethe, Novalis und Hölderlin. So ging Dilthey in diesem Buch weit über die Philosophiegeschichte hinaus, um sich der Literaturgeschichte oder der Literaturwissenschaft zu nähern. In dieser Hinsicht ist Dilthey zwar kein Einzelfall, denn auch viele andere Philosophieprofessoren seiner Zeit schrieben nebenher auch über literarische Themen. Der knapp drei Jahrzehnte vor Dilthey geborene Karl Rosenkranz (1805–1879), zum Beispiel, einer der herausragenden deutschen

³⁸ W. Dilthey, *Zur Preußischen Geschichte* [Gesammelte Schriften Bd. XII] Hrsg. von Erich Weniger. Fünfte Auflage: Göttingen 1985. Die Bibliographie von Diltheys Frühschriften findet sich darin auf den Seiten 208 bis 213.

³⁹ Ebd., S. 37-122.

⁴⁰ Ebd., S. 131-204.

⁴¹ Ebd., S. VIII.

⁴² W. Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung* [1906]. Ich benutze die 16. Auflage: Göttingen 1985.

Philosophiehistoriker des 19. Jahrhunderts, dessen *Geschichte der Kant'schen Philosophie*⁴³ etwa, noch heute mit Gewinn gelesen werden kann, verfasste in schöner Kontinuität zahlreiche Studien zur deutschen und französischen Literatur, zu Goethe, zu Diderot und vielen anderen Autoren, die nicht oder nur mit Einschränkungen zur Philosophiegeschichte zählen. Doch was bei Rosenkranz spontan aus einer vielseitigen Begabung erwuchs, die ihn einfach auch auf andere Wissensgebiete als sein Lehrfach drängte, verdichtete sich bei Dilthey zu einer einheitlichen Methode. Dilthey fordert nicht nur das Recht für den Philosophen, neben dem Philologen auch auf dem Gebiet der Literatur arbeiten zu dürfen, sondern er rückt die Philosophie ins Zentrum. „Der Religion wie der Dichtung fehlt das wissenschaftliche Fundament.“ Erst die Philosophie kann die „wissenschaftliche Grundlage und ein praktisches Ziel“ zur Verfügung stellen, die für die anderen Disziplinen notwendig sind.⁴⁴

Für die Hegelforschung ist Diltheys Einführung von Philosophie und Literatur sicher von kaum zu überschätzender Bedeutung geworden. Dass Dilthey in der Rezeptiongeschichte Hölderlins eine entscheidende Stellung einnimmt, weil es ihm gelang, die damals dominante positivistische Literaturwissenschaft kritisch in Frage zu stellen und statt dessen die innere Erfahrung des Dichters, eben sein „Erlebnis“, ins Zentrum des Interesses zu rücken,⁴⁵ sollte auch für die Hegelforschung von großem Einfluss werden. Mag die Hölderlinrezeption Diltheys Pioniertat in erster Linie an dem berühmten Schlusskapitel von *Erlebnis und Dichtung* festmachen,⁴⁶ lässt sich doch kaum bestreiten, dass Diltheys etwas früher erschienene Arbeit über die *Jugendgeschichte Hegels* die zentralen Elemente für die Neubewertung Hölderlins, die auch gerade der Beginn einer philosophischen Rehabilitation des Dichters bedeutete, schon enthielt.⁴⁷ Für die Hegelforschung im engeren Sinn wurde dadurch der Weg bereitet, Hölderlins entscheidende Bedeutung für den Philosophen entschlossen zu thematisieren: von der Vereinigungsphilosophie Hölderlins bis zu der besonderen Verdichtung der Zusammenarbeit im Umkreis

⁴³ Karl Rosenkranz, *Geschichte der Kant'schen Philosophie* [Erstausgabe: Leipzig 1840]. Neuausgabe: Berlin 1987.

⁴⁴ W. Dilthey, „Archive ...“, op. cit., S. 560.

⁴⁵ Vgl. hierzu etwa den Überblick von Stephan Wackwitz, *Friedrich Hölderlin*. Stuttgart 1985, S. 142 f.

⁴⁶ W. Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung*, op. cit., S. 242-317; wichtige Stellen über die Freundschaft, Zusammenarbeit und gegenseitige Befruchtung von Hegel und Hölderlin finden sich zum Beispiel auf den Seiten: 248 ff., 280 ff. und 300 ff.

⁴⁷ W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, op. cit., S. 40 ff., 140-148 u. ö.

des so genannten „ältesten Systemprogramms“ des Deutschen Idealismus.⁴⁸ Die vielfältigen Studien von Dieter Henrich,⁴⁹ H.S. Harris⁵⁰ und Otto Pöggeler,⁵¹ nebst ihren zahlreichen Schülern,⁵² wären ohne Dilthey kaum denkbar gewesen. Für die weitere Forschung über das Verhältnis von Poesie und Philosophie, von Ernst Cassirer⁵³ über Gerhard Kurz⁵⁴ bis in die Gegenwart, dürfte gewiss dasselbe gesagt werden – ungeachtet der Tatsache, dass die Hölderlinforschung heute manches besser weiß als Dilthey.

Schließlich lässt sich die Interdisziplinarität als Paradigma besonders gut an der posthumen Sammlung verdeutlichen, die 1914 unter dem Titel *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*⁵⁵ erschien, und die Diltheys ideengeschichtliche Methode vielleicht von ihrer

⁴⁸ Helmut Schneider (gemeinsam mit Christoph Jamme) hat die wichtigsten Texte und Dokumente hierzu in einem schönen Band zusammengetragen: *Mythologie der Vernunft: Hegels „Ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus“*. Hrsg. von Ch. Jamme und H. Schneider. Frankfurt am Main 1984.

⁴⁹ Von den frühen Aufsätzen – Dieter Henrich, „Hölderlin über Urteil und Sein. Eine Studie zur Entstehungsgeschichte des Idealismus“, in: *Hölderlin-Jahrbuch*. 14 (1965/66), S. 73-96; „Hegel und Hölderlin“, in: Ders., *Hegel im Kontext*. Frankfurt am Main 1971, S. 9-40 – spannt sich der Bogen bis zu der großen Studie *Der Grund im Bewußtsein: Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794–1795)*. Stuttgart 1992.

⁵⁰ H. S. Harris, *Hegel's development: Toward the sunlight: 1770–1801*. Oxford 1972, S. 60-62, 97-99, 101-106 u. ö.; ders., „Hegel und Hölderlin“, in: *Der Weg zum System: Materialien zum jungen Hegel*. Hrsg. von Ch. Jamme und H. Schneider. Frankfurt am Main 1990, S. 236-266.

⁵¹ Auch hier seien nur die frühen, wegbereitenden Studien zitiert: Otto Pöggeler, „Sinclair-Hölderlin-Hegel“, in: *Hegel-Studien*. 8 (1973), S. 9-53; „Hölderlin, Hegel und das älteste Systemprogramm“, in: *Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus*. Hrsg. von Rüdiger Bubner. Bonn 1973, S. 211-260; „Philosophie im Schatten Hölderlins“, in: *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx*. Hrsg. von Ute Guzzoni, B. Rang und L. Siep. Hamburg 1976, S. 361-377; *Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte: Studien zum Freundeskreis um Hegel und Hölderlin*. Hrsg. von Christoph Jamme und Otto Pöggeler. Stuttgart 1981.

⁵² Zum Beispiel, Christoph Jamme, „*Ein ungelehrtes Buch*“: *die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797–1800*. Bonn 1983; *Hölderlin und der deutsche Idealismus, Dokumente und Kommentare zu Hölderlins philosophischer Entwicklung und den philosophisch-kulturellen Kontexten seiner Zeit*. Hrsg. von Christoph Jamme und Frank Völkel. Bd. 1-4, Stuttgart-Bad Cannstatt 2003.

⁵³ Ernst Cassirer, *Idee und Gestalt: Goethe, Schiller, Hölderlin, Kleist; fünf Aufsätze*. Berlin 1921.

⁵⁴ Gerhard Kurz, *Mittelbarkeit und Vereinigung: zum Verhältnis von Poesie, Reflexion und Revolution bei Hölderlin*. Stuttgart 1975.

⁵⁵ W. Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, op. cit.

stärksten Seite zeigt. Er beschreibt und analysiert darin den „Geist“ einer Umbruchszeit, die er mit den im Titel benutzten Stichworten „Renaissance und Reformation“ markiert, auf ganz interdisziplinäre Weise; nicht nur als Philosophiehistoriker, sondern zum Beispiel auch als Kunsthistoriker und als Geschichtsschreiber von juristischen und ganz besonders von religiösen Ideen. „Die philosophische Gedankenbildung“, so schreibt Georg Misch hierzu überzeugend, ist darin für Dilthey „untrennbar verbunden mit der Entwicklung der Religiosität“.⁵⁶ Bemerkenswert ist dabei auch, wie leicht Dilthey die nationalen Traditionen und Schranken zurücklässt. Ihm erscheint der Geist der zu behandelnden Epoche ganz unmittelbar als *europäischer* Geist und so kann er einen weiten Bogen spannen, von der italienischen Renaissance, über Luthers Deutschland, das Frankreich Montaignes und Descartes', das England von Hobbes und Shaftesbury, ohne Spinozas Holland zu vergessen, bis hin zu Leibniz, der, auf Deutsch, Französisch und Lateinisch schreibend, schon als Idealgestalt der zukünftigen Europäer erscheinen mag. Für die Interdisziplinarität von Diltheys Ideengeschichte ist als dritte Überschreitung der Grenzen der Philosophie, neben seinen bereits erwähnten Vorstößen in die politische Geschichte und die Literatur, die Bearbeitung der Kunst-, der Rechts- und ganz besonders der Religionsgeschichte festzuhalten, welche sich an der Aufsatzsammlung des Jahres 1914 dokumentieren lässt.

3. Die Berücksichtigung des Kontextes in Diltheys Philosophiegeschichte

Wenn heute von einer kontextuellen Ideen- oder Philosophiegeschichte gesprochen wird, denkt man vielleicht zuerst an die Cambridger Schule um Quentin Skinner,⁵⁷ im deutschsprachigen Bereich um die Bemühungen von Dieter Henrich, der mit seinen Arbeiten, wie zum Beispiel *Hegel im Kontext*,⁵⁸ immer wieder die Forderung nach der Rekonstruktion der ursprünglichen Gesprächskonstellation eines Denkers artikuliert hat. Auch hier könnte Dilthey indessen eine wichtige Pionierrolle beanspruchen. Scheint er auch den Terminus *Kontext* noch nicht explizit benutzt zu haben, spricht er doch

⁵⁶ Ebd., S. V.

⁵⁷ Die wichtigsten seiner einschlägigen Texte, plus Kommentare und Antworten finden sich in folgendem Band vereinigt: *Meaning and context: Quentin Skinner and his critics*. Hrsg. von James Tully. Cambridge 1988. Q. Skinner leitet auch die bekannte Schriftenreihe „Ideas in context“, Cambridge University Press.

⁵⁸ Dieter Henrich, *Hegel im Kontext*. Frankfurt am Main 1967, ²1975.

nachdrücklich vom „lebendigen Zusammenhang“ dem ein Philosoph angehört.⁵⁹ Vermutlich war es die geschilderte Interdisziplinarität der Vorgehensweise von Dilthey, die ihn auch dazu führte, dem *Kontext*, in welchem sich ein Autor, ein literarischer Autor ebenso wie ein Philosoph, entwickelte, eine ganz besondere Aufmerksamkeit zu widmen. Wenn Dilthey zum Beispiel einen Autor der Literaturgeschichte behandelt, fragt er immer nach der Kultur, in welcher er wurzelt und auf die er seinerseits einwirkt. Dies gilt nicht nur für die weniger bedeutenden Autoren, die hinter einer Epochenbezeichnung verschwinden, so wie zum Beispiel in einer Literaturgeschichte von „weiteren Autoren der Aufklärungszeit“ die Rede sein könnte. Dilthey betont, ganz im Gegenteil, „je größer das Lebenswerk eines Menschen ist, desto tiefer reichen die Wurzeln seiner geistigen Arbeit in das Erdreich von Wirtschaft, Sitte und Recht seiner Zeit“.⁶⁰ Es ist ganz in diesem Sinne, dass uns Dilthey etwa Lessing und dessen *Nathan der Weise* im Kontext der theologischen Debatten, welche damals das Feld beherrschten, darstellt. Wenn heute oft ein systematischer und ein philosophiegeschichtlicher Ansatz einander feindlich gegenübergestellt und gegen einander ausgespielt werden, wäre Dilthey dies als eine falsche Alternative erschienen. Dilthey hat die Analyse der eigentlich philosophischen oder „systematischen“ Argumentation eines Autors nie als Gegensatz zu dessen geschichtlichem Studium gesehen. Für ihn war es eher die Sache selbst, das genuin philosophische Interesse, welches erfordert, das der künstliche Gegensatz zwischen einem vermeintlich systematischen und einem historischen Ansatz überwunden wird, denn für ihn ist es gerade die Erfahrung eines Individuums, die ihn von seiner persönlichen Entwicklung wie von der großen Geschichte geprägt, von der Zeit strukturiert, dazu führt, für diese Erfahrung einen bewussten und systematischen Ausdruck in einem philosophischen System zu suchen. Die Aufmerksamkeit, die Dilthey dem ganzen geistigen Zusammenhang widmet, in dem ein Autor steht, führt ihn auch bereits dazu, die „Mitarbeiter“ und „Gegner“,⁶¹ kurz gesagt die geistigen Zeitgenossen eines Denkers zu studieren, ebenso wie die „ältere Generation, welche bestimmend einwirkte“ und die „jüngere, die Einwirkungen empfing“⁶², kurz die Vorgänger und Nachfolger.

„Die philosophischen Systeme sind aus dem Ganzen der Kultur entstanden und haben auf dasselbe zurückgewirkt. Das erkannte auch Hegel. Aber

⁵⁹ W. Dilthey, „Archive...“, op. cit., S. 558.

⁶⁰ Ebd., S. 561 f.

⁶¹ Ebd., S. 558.

⁶² Ebd., S. 564.

nun gilt es, den Kausalzusammenhang nach seinen Gliedern zu erkennen, in welchem sich dieser Vorgang vollzog. Diese Aufgabe [...] und ihre Lösung, die Versetzung der philosophischen Denker in den lebendigen Zusammenhang, dem sie angehörten, macht dann sofort eine literarische Behandlung erforderlich, welche aus der ganzen noch erreichbaren Kenntnis über die Mitarbeiter, die Gegner und die beeinflussten Personen den Kausalzusammenhang des Vorgangs erforscht.“⁶³

Gerade in diesem Sinne, durch die Aufmerksamkeit auf den Zusammenhang oder Kontext, hat Dilthey einen kaum zu überschätzenden Einfluss auf die Kant- und Hegelforschung ausgeübt. Wenn Kants Schriften früher oft textimmanent, in Isolation von den anderen zeitgenössischen Diskussionsbeiträgen studiert wurden, darf diese Vorgehensweise inzwischen als überwunden angesehen werden. Ein bekanntes Beispiel mag dies verdeutlichen. Kants berühmter Aufsatz „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ war als Antwort auf die Frage gedacht, die in einer Zeitschrift der deutschen Aufklärung, in der *Berlinischen Monatsschrift*, im Jahre 1783 gestellt worden war. Kants Aufsatz stand also nicht isoliert im Raume, sondern war *eine* Antwort unter diversen anderen. Wenn neuere Editionen von Kants Text auch die anderen Antworten, die damals auf die Frage gegeben wurden, zum Abdruck bringen,⁶⁴ dann ist dies dem kontextuellen Ansatz der Ideengeschichte zu verdanken, der auf Dilthey beruht. Dieter Henrichs bereits erwähnte, schon klassisch zu nennende Studie *Hegel im Kontext*, deren Titel schon ein ganzes Programm enthält, darf als Beispiel für Diltheys Einfluss auf die Hegelforschung angeführt werden. Henrich hat übrigens selbst betont, wie sehr sein eigenes Projekt, „Diltheys monumentalem Werk über Hegels Leben“ verpflichtet ist.⁶⁵ Im Sinne Diltheys widmet Henrich einzelne Kapitel seines Buches den Vorgängern („Historische Voraussetzungen von Hegels System“), den Zeitgenossen („Hegel und Hölderlin“) und den Nachfolgern („Karl Marx als Schüler Hegels“) Hegels.⁶⁶

So bedeutend die kontextuelle Betrachtungsweise von Dilthey also war, sie macht sicher ein Teil seines Erbes aus, das er der auf ihn folgenden Forschung übergeben hat, sollen diese Ausführungen nicht ohne ein paar kri-

⁶³ Ebd., S. 558.

⁶⁴ Vgl. zum Beispiel die Ausgabe: *Was ist Aufklärung?* Thesen und Definitionen. Mit Texten und Dokumenten von Kant, Erhard, Hamann, Herder, Lessing, Mendelssohn, Reim, Schiller, Wieland. Hrsg. von Ehrhard Bahr. Stuttgart 1974, ²1978.

⁶⁵ Dieter Henrich, *Hegel im Kontext*, op. cit., S. 41.

⁶⁶ Ebd., S. 41-72, 9-40 und 187-207.

tische Anmerkungen geschlossen werden. Was Dilthey trotz aller Verdienste vorgeworfen werden kann, ist eine übersteigerte Betonung und eine gewisse Idealisierung dessen, was er selbst die Individualität eines Autors nennt. In dieser Hinsicht ist er offensichtlich ein Erbe der deutschen Romantik. Seine lebenslange Bewunderung Schleiermachers ist hierfür ein augenfälliger Beleg. Sein ganzes Interesse konzentriert sich auf die großen kreativen Individuen, d.h. letztlich auf eine (sehr kleine!) Gruppe von prophetischen Gestalten der Geistesgeschichte, die nur ihrem inneren Gesetz zu folgen scheinen und sich kausalen Erklärungen letztlich entziehen. Zwar ist die Entwicklungsgeschichte eines Denkers seine fast allgegenwärtige Forderung, doch scheint es bei ihm oft so, als ob sich diese Entwicklung ohne Brüche und innere Krisen vollzöge, als ob die ganze Entwicklung von Anfang an schon im Keim, im Genie des großen Individuums vorbestimmt gewesen sei. Zwar erwähnt er in seinen Entwicklungsgeschichten auch „Kämpfe“, die ein hervorragendes Individuum „mit den harten Realitäten der Welt“ führen muss,⁶⁷ doch erhalten wir von diesen Kämpfen in der Regel nur einen bereinigten, beschönigenden Bericht – und auch diesen meist erst, wenn die Hindernisse überwunden sind.

Ohne hier auf die weiterführenden Fragen eingehen zu können, die daran eigentlich geknüpft werden müssten – zum Beispiel im Hinblick auf die Grenzen des Geniekults usw. –, ist doch anzumerken, dass es Diltheys Methode selber ist, die ihn dazu führt, den großen Gestalten der Geistesgeschichte (die er nach seinem eigenen Maßstab definiert) eine überzogene Bedeutung zuzuschreiben und die anderen Autoren, die für ihn (oft irrtümlich!) ohne Interesse sind, entsprechend abzuwerten. So gelingt es ihm, das Verhältnis von Hölderlin und Hegel auf äußerst anregende und lebhaft Weise zu schildern, weil es sich dabei um die Berührung und Interaktion von zwei Persönlichkeiten handelt, die für ihn echte Heroen des Geistes waren. Dies ist sozusagen seine Stärke. Wenn es aber darum geht, zum Beispiel aufzuzeigen, was es Hegel ermöglicht hat, seinen philosophischen Weg zu finden, dann ist Diltheys Lebensgeschichte Hegels weniger erfolgreich. Die „untergeordneten Bedürfnisse der Menschen“, bei denen Hegels „wissenschaftliche Bildung“ anfang, wie der Philosoph es selbst einmal seinem Jugendfreund Schelling schrieb,⁶⁸ treten bei Dilthey weniger deutlich hervor. Dies ist seine Schwäche. Um diese Schwäche noch anders und allgemeiner auszudrücken, könnte man sagen, dass der „lebendige Zusammenhang“, in welchen Dilthey die Gestal-

⁶⁷ W. Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung*, op. cit., S. 272.

⁶⁸ Hegel an Schelling, 2. November 1800, in: *Briefe von und an Hegel*. Bd. I. Hrsg. von Johannes Hoffmeister. Hamburg ³1969, S. 59.

ten der Geistesgeschichte stellen möchte, zu hoch über den Menschen schwebt, um immer genau sehen zu können, was dort unten wirklich geschah.

Gegen Dilthey wäre also mit Emil Fackenheim daran zu erinnern, dass es „Hegels lebenslanges Bemühen war [...], das Absolute nicht jenseits, sondern gegenwärtig in der Welt zu finden; der Welt, in welcher die Menschen leiden und arbeiten, verzweifeln und hoffen, zerstören und erschaffen, sterben und glauben.“⁶⁹

⁶⁹ Emil Ludwig Fackenheim, *The Religious Dimension in Hegel's Thought* [Erstausgabe: 1967], zitiert wird nach der Ausgabe: Chicago 1982, S. 79: „Hegel's life-long endeavour was to find the Absolute not beyond but present in the world, the world in which men suffer and labour, despair and hope, destroy and create, die and believe.“ (unsere Übersetzung; N.W.)

Hegels Weg zur Dialektik des Geistes

Der Vorlauf

Zur abschließenden Gestalt seiner Dialektik des Geistes, wie sie seit 1817 in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* vorliegt und in seinen Vorlesungen weiter ausbaut wird, ist Hegel in den ersten Jahrzehnten seines Schaffens nur schrittweise vorgedrungen.

Von ihrer ursprünglichen Herkunft her erwächst ihm das Motiv der Dialektik des Geistes aus der Theologie. Gegen eine historisch eingesetzte „positive Religion“, geht es Hegel in den ersten drei Hauslehrerjahren in Bern (1793–96) um eine religionsgeschichtliche Vergegenwärtigung des lebendigen *Geistes des Christentums*. Diese Versuche setzt Hegel in den ersten Frankfurter *Entwürfen über Religion und Liebe* von 1797/98 – unter deutlichem Einfluss seines Freundes Hölderlin¹ – mit stärkerem philosophischem Akzent fort. Er betont hier die unverzichtbare Funktion des Glaubens für die Fundierung aller Erkenntnis, denn alle Verbindung des Denkens zum Sein gründet auf Glauben: „Glauben ist die Art, wie das Vereinigte, wodurch eine Antinomie vereinigt ist, in unserer Vorstellung vorhanden ist. [...] Vereinigung und Sein sind gleichbedeutend; in jedem Satz drückt das Bindewort ‚ist‘ die Vereinigung des Subjekts und Prädikats aus – ein Sein; Sein kann nur geglaubt werden; Glauben setzt ein Sein voraus“. (Hegel I, 250 f.)²

Zwei Jahre später im sog. *Systemfragment von 1800*, dem letzten Manuskript vor Hegels Umzug nach Jena, treten die Vorahnungen einer Dialektik des Geistes bezogen auf die Erkenntnis Gottes hervor – wobei es sich noch nicht um eine dreigliedrige Dialektik des *Aufhebens*, sondern um eine zweigliedrige des *Aufgehens* handelt: des Aufscheinens und Verschmelzens. Hier wird der Geist als etwas gefasst, was nicht nur Sein und Denken, Glauben und Wissen ineinander aufgehen lässt, sondern auch die Verbindung herstellt zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Geist. Gerade deshalb verbleibt diese Erhebung noch ganz in der *unio mystica* der Religion:

¹ Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe*, in drei Bd., hg. von Michael Knaupp, Darmstadt 1998 – siehe insbesondere „Seyn, Urtheil, Modalität“ II, 49 f.

² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke* in 20 Bden., Frankfurt a. M. 1969 ff. – im Text zitiert mit Bd. u. S.

„Diese Erhebung des Menschen [...] vom endlichen Leben zum unendlichen Leben ist Religion. Das unendliche Leben kann man einen Geist nennen [...]. Der Geist ist belebendes Gesetz in Vereinigung mit dem Mannigfaltigen, das alsdann ein belebtes ist. [...] Dieses Teilsein des Lebendigen hebt sich in der Religion auf, das beschränkte Leben erhebt sich zum Unendlichen; und nur dadurch, daß das Endliche selbst Leben ist, trägt es die Möglichkeit in sich, zum unendlichen Leben sich zu erheben. Die Philosophie muß eben darum mit der Religion aufhören, weil jene [die Philosophie] ein Denken ist, also einen Gegensatz teils des Nichtdenkens hat, teils des Denkenden und des Gedachten [...]. Die Erhebung des Endlichen zum Unendlichen charakterisiert sich [demgegenüber] eben dadurch als Erhebung endlichen Lebens zu unendlichen, als Religion“. (Hegel 1, 421 ff)

Nachdem Hegel durch den Tod des Vaters ein kleines Vermögen ererbt hat, das ihn von der Hauslehrertätigkeit befreit, entschließt er sich nach Jena zu gehen und sich mit Niethammers und Schellings Unterstützung dort zu habilitieren. In den Monaten vor seinem Aufbruch nach Jena setzt er sich intensiv mit Schellings Schriften auseinander, vor allem mit der Artikelserie *Allgemeine Übersicht über die neueste philosophische Literatur* (1797/98) und mit dem erst einige Monate zuvor erschienen *System des transzendentalen Idealismus* (1800) – kaum jedoch mit Schellings naturphilosophischen Schriften. Ohne Zweifel wird er dabei von Schellings dreigliedrigem sich aus sich selbst bestimmenden Begriff des Geistes beeinflusst, die Schelling in den vorausgehenden Jahren noch ganz transzendentalphilosophisch formuliert:

„Der Gegenstand ist nichts anders, als unsre selbsteigene Synthesis, und der Geist schaut in ihm nichts an, als sein eignes Product. [...] Durch die Tendenz zur Selbstanschauung begränzt der Geist sich selbst. Diese Tendenz aber ist *unendlich*, reproducirt ins Unendliche fort sich selbst. (Nur in dieser unendlichen Reproduction seiner selbst dauert der Geist fort. [...]) [...] Alle Handlungen des Geistes also gehen darauf, *das Unendliche im Endlichen darzustellen*. Das *Ziel* aller dieser Handlungen ist das *SelbstBewusstseyn*, und die Geschichte dieser Handlungen ist nichts anders, als die *Geschichte des SelbstBewusstseyns*.“ (Schelling AA 4, 106 ff.)³

³ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Historisch-kritische Ausgabe im Auftrage der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1976 ff. – zitiert im Text als AA mit Bd. u. S.

Hier also in Schellings Transzendentalphilosophie begegnet Hegel dem Gedanken des sich selbst hervorbringenden und sich selbst einholenden Geistes und mit diesem erweiterten Geistbegriff im Gepäck zieht Hegel 1801 nach Jena zu seinem Jugendfreund Schelling, der gerade in der brieflichen Auseinandersetzung mit Fichte inzwischen zu einer neuen philosophischen Position eines absoluten Real-Idealismus gefunden hat. Seiner Transzendentalphilosophie hatte Schelling schon in den ersten Jenaer Jahren von 1798 bis 1800 eine Naturphilosophie entgegengesetzt, in der die Natur ebenfalls als eine aus sich und durch seine Gestalten hindurch vermittelte unendliche Produktivität begriffen wird, auf die Hegel jedoch nicht eingeht. Nun aber war Schelling in der zweiten Hälfte des Jahres 1800 zu einer neuen philosophischen Position vorgeedrungen, die die Gegenüberstellung von transzendentaler Wissenskstitution und naturphilosophischer Realphilosophie aufgibt und von der absoluten Einheit von Vernunft und Wirklichkeit ausgehend ein materiales System einer Wirklichkeitsphilosophie konzipiert, das mit der Naturphilosophie beginnt, dann die wirklichen Gestalten des Geistes bedenkt und sich schließlich einer Philosophie der Kunst zuwendet. Die ganze Fragestellung der Transzendentalphilosophie wird ihm nun, wie er Fichte am 19. November 1800 zu dessen Entsetzen mitteilt, lediglich zu einer subjektiven Propädeutik für das absolute System des Begreifens der Wirklichkeit in ihren Gestalten.⁴ Die Konturen zu diesem absoluten System legt Schelling erstmals in den ersten Monaten des Jahres 1801 in seiner *Darstellung meines Systems der Philosophie* nieder. (Schelling IV, 105 ff.)⁵

Schon mit seiner philosophischen Erstlingsschrift *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* von 1801 wirft sich Hegel – für seinen Freund parteiergreifend – in das Kampfgetümmel der damaligen philosophischen Auseinandersetzungen. Doch bezieht er sich dabei in der Darstellung der Position Schellings auf dessen vorausgehende Schrift *System des transzendentalen Idealismus* von 1800 und versucht sie in seiner Weise auf Schellings neue Position hin auszudeuten, ohne dass ihm oder Schelling diese Abweichungen zu Bewusstsein gekommen wären.⁶

Was Hegel in seiner *Differenzschrift* eigentlich herausarbeitet, sind die unterschiedlichen transzendentalphilosophischen Ansatzpunkte, die Fichte und Schelling in verschiedene Richtungen bis 1800 entwickelten, die bei Fichte

⁴ *Schelling – Fichte: Briefwechsel*, eingel. v. Walter Schulz, Frankfurt a.M. 1968, 107 ff.

⁵ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Sämtliche Werke*, in 14 Bden., Stuttgart u. Augsburg 1856 ff. zitiert im Text mit Bd. u. S.

⁶ Vgl. Helmut Schneider, *Geist und Geschichte. Studien zur Philosophie Hegels*, Frankfurt a.M. 1998, 59 ff.

auf einen subjektiven Idealismus der Entgegensetzung von Ich und Natur und bei Schelling auf einen Ich und Natur einbeziehenden absoluten Transzendentalidealismus hinauslaufen. Bezeichnenderweise geht Hegel in seiner Darstellung Schellings nirgends auf dessen nicht mehr transzendentalphilosophisch konzipierten Schriften zum *System der Naturphilosophie* von 1799 ein. Dadurch kommt aber in Hegels Ausführungen die eigentliche Kehre im Denken Schellings von 1800 auf 1801 vom transzendentalen Idealismus zum durchgeführten „materiellen Beweis des Idealismus“⁷ durch das System gar nicht zur Sprache.

Das von Anfang an ihres Symphilosophierens in Jena bestehende, unaufgedeckte Missverständnis zwischen Schelling und Hegel rührt wohl daher, dass Hegel in der Darstellung der Position Schellings von einer absoluten Transzendentalphilosophie ausgeht, die er als phänomenologische Bewusstwerdung ausdeutet, während Schelling gerade versucht, sich von der Transzendentalphilosophie als einer subjektiven „Philosophie über das Philosophieren“ zu lösen und ihr daher nur noch die Rolle der Hinführung zur „Philosophie selbst“, d. h. zum materialen System des Begreifens der Gestaltungen der Natur, der ideellen Welt und der Kunst zugesteht.

Dies alles sei hier nur angeführt, um die „Jenaer Systementwürfe“ Hegels, die ja – vom späteren Hegel her gesprochen – eine eigentümliche Mischung aus *Phänomenologie des Geistes* und *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* darstellen, besser verstehen zu können. Für unsere Problemstellung ist dabei entscheidend, dass Hegel im Eingangskapitel seiner *Differenzschrift* (1801) erstmals die Konturen seiner eigenen Philosophie einer Dialektik des absoluten Geistes – nun ganz von der Religion auf die Philosophie übertragen – darlegt, die er durchaus im Einklang mit dem absoluten Systemprojekt Schellings wähnt:

„Das Bedürfnis der Philosophie kann sich darin befriedigen, zum Prinzip der Vernichtung aller fixierten Entgegensetzung und zu der Beziehung des Beschränkten auf das Absolute durchgedrungen zu sein. [...] Die freie Vernunft und ihre Tat ist eins, und ihre Tätigkeit ein reines Darstellen ihrer selbst. [...] In dieser Selbstproduktion der Vernunft gestaltet sich das Absolute in eine objektive Totalität, die ein Ganzes in sich selbst getragen und vollendet ist, keinen Grund außer sich hat, sondern durch sich selbst in ihrem Anfang, Mittel und Ende begründet ist.“ (Hegel 2, 45 f.)

⁷ Schelling in *Fichte – Schelling: Briefwechsel*, Frankfurt a.M. 1968, 108

1. Die Systemdifferenzen zwischen Schelling und Hegel in Jena

Gehen wir zunächst auf die unterschiedlichen Systemansätze in den Jenaer Jahren ein, in denen Schelling und Hegel sich noch so im Gleichklang ihres Symphilosophierens glaubten, dass sie es nicht einmal für nötig erachteten, ihre Beiträge für die gemeinsam herausgegebene Zeitschrift *Kritisches Journal der Philosophie* (1802/03) namentlich zu kennzeichnen. Von uns her gesehen, die wir ihre Gesamtentwicklung überblicken, sind die Differenzen bereits von Anfang an erkennbar und entfalten sich – auf Hegel bezogen formuliert – bis zum Erscheinen der *Phänomenologie des Geistes* (1807) in drei Prozessverläufen: (1) der Umwandlung der transzendentalen Problemstellung in eine phänomenologische, (2) in der Herauslösung des absoluten Systems aus dem phänomenologischen Ansatz und (3) in der Umstrukturierung der Systemgliederung gegenüber dem Systemansatz Schellings. Da alle drei Prozessverläufe ineinander verschränkt sind, lassen sie sich nur schwerlich von einander gelöst darstellen, auch können wir sie an dieser Stelle nur knapp skizzieren.⁸

Seit 1801 geht es Schelling darum, wie er dies bereits in seiner Abhandlung „Über den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art, ihre Probleme aufzulösen“ (Januar 1801) näher herausstellt, durch eine „Depotenzierung“ der transzendentalphilosophisch gefassten intellektuellen Anschauung des Ich bin Ich, der an das Ich gebundenen Existenz- und Selbstgewissheit, zu einer intellektuellen Anschauung von Vernunft und Wirklichkeit, des „ewig Unbewußten“ der „absoluten Identität“ vorzudringen. Die absolute Einheit von Vernunft und Wirklichkeit, in die gestellt wir uns erfahren, ist nicht aus unserem Selbstbewusstsein konstituiert, sondern reicht tiefer zurück. Von dieser „absoluten Identität“ hat eine materiale Systemphilosophie auszugehen. Schelling trennt also das, was er im Jahr zuvor im *System des transzendentalen Idealismus* (1800) behandelt hat, als propädeutische Hinführung zur Philosophie ab; von jener sagt er ausdrücklich: „Es ist keine Frage, daß diese Philosophie über das Philosophiren subjektiv (in Bezug auf das philosophierende Subjekt) das *Erste* ist“. (Schelling IV, 84)

⁸ Siehe Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Von der wirklichen, von der seyenden Natur“. *Schellings Ringen um eine Naturphilosophie in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Hegel*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, 176 ff. sowie „Zur Konstitution des sittlichen Geistes in Hegels Jenaer Systementwürfen“, in: Heinz Eidam/Frank Hermenau/Draiton de Souza (Hg.), *Metaphysik und Hermeneutik. Festschrift für Hans-Georg Flickinger zum 60. Geburtstag* (Kasseler Philosophische Schriften 38), Kassel 2004, 327 ff.

Demgegenüber geht es jedoch dem „wahrhaft universellen System“ der „Philosophie selbst“ (Schelling IV, 89) mit seinen Teilbereichen der Naturphilosophie, der „Physik (im Sinne der Griechen)“, der Philosophie der ideellen Welt, der „Ethik (gleichfalls im Sinne der Griechen)“ und der Philosophie der Kunst, der „Poetik“ der Griechen,⁹ um das Begreifen der materialen Gestalten der Wirklichkeit selbst durch die Vernunft. Von dem ersten Schritt an steht daher die materiale Systemphilosophie in der Einheit von Vernunft und Wirklichkeit und dieser erste Schritt muss mit der wirklichen Natur beginnen:

„*Mir* ist [...] das Objektive selbst ein *zugleich Ideelles und Reelles*; beides ist nie getrennt, sondern ursprünglich (auch in der Natur) beisammen; dieses Ideal-Reale wird zum Objektiven nur durch das entstehende Bewußtseyn, in welchem das Subjektive sich zur höchsten (theoretischen) Potenz erhebt. Ich komme mit der Naturphilosophie nie aus jener Identität des Ideal-Realen heraus [...]. Aus demselben entsteht mir erst das Ideal-Reale der höheren Potenz, das *Ich*, in Bezug auf welches jenes *reine* Subjekt-Objekt bereits objektiv ist. [...] D]ieses rein-theoretische Philosophiren gibt zum Produkt die *Naturphilosophie*; [...] von welche[r] ich mich zum Subjekt-Objekt des Bewußtseyns (= Ich) erst erhebe; [...] beide in ihrer Vereinigung geben das System des *objektiv* gewordenen Ideal-Realismus (das System der Kunst), mit welchem die Philosophie, die in der Wissenschaftslehre von einem bloß subjektiven (im Bewußtseyn des Philosophen enthaltenen) Ideal-Realismus ausgehen mußte, sich aus sich selbst gleichsam herausbringt, und so vollendet.“ (Schelling IV, 87 f.)

Was also Schelling um die Jahreswende von 1800 auf 1801 vornimmt ist eine nachträgliche Umstilisierung des *System des transzendentalen Idealismus* zu einer subjektiven Hinleitung ins eigentliche materiale System der Philosophie, er vollzieht also hier gerade das, was Hegel sieben Jahre später mit der *Phänomenologie des Geistes* in Bezug auf die *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* ausdrücklich durchführen wird. Wobei nach Schelling in seiner hier angesprochenen Phase des Ideal-Realismus das „Schlußmoment“ dieses Übertritts ins System nicht wie später bei Hegel im „absoluten Wissen“ des Geistes liegt, sondern in einem Sich-Wissen aus der absoluten Einheit von Vernunft und Wirklichkeit, die trotz ihrer Einheit die Differenz von Vernunft und Wirklichkeit aufrechterhält.

⁹ Fichte – Schelling: *Briefwechsel*, 1968, 107 f.

Während also Schelling zu einem dreigliedrigen philosophischen System der materialen Gestalten der Wirklichkeit fortschreitet, stellt Hegel Schellings Position in der *Differenzschrift* so dar, als stünden sich bei Schelling noch wie im Jahr zuvor Naturphilosophie (von Hegel transzendental-phänomenal gedeutet) und transzendentaler Idealismus (Bewusstseinsphilosophie) als aufeinander zulaufende Teilgebiete eines absoluten Systems gegenüber, worauf dann noch ein dritter Teil der philosophischen Thematisierung von Kunst und Religion – wie Hegel hinzufügt – folgt:

„[D]ie Entgegensetzung der spekulativen Reflexion ist nicht mehr ein Objekt und ein Subjekt, sondern eine subjektive transcendente Anschauung und eine objektive transcendente Anschauung, jene Ich, diese Natur – beydes die höchsten Erscheinungen der absoluten sich selbst anschauenden Vernunft. Daß diese beyden entgegengesetzten – sie heißen nun Ich und Natur, reines und empirisches Selbstbewußtseyn, Erkennen und Seyn, sich selbst setzen und entgegensetzen, Endlichkeit und Unendlichkeit – zugleich in dem Absoluten gesetzt werden, in dieser Antinomie erblickt die gemeine Reflexion nichts als den Widerspruch, nur die Vernunft in diesem absoluten Widerspruche die Wahrheit, durch welchen beydes gesetzt und beydes vernichtet ist, weder beyde, und beyde zugleich sind.“ (Hegel GW 4, 77)¹⁰

Für Schelling ist es ganz entscheidend, dass nach einer allgemeinen Klärung des Anfangs mit der absoluten Identität von Vernunft und Wirklichkeit das System der Philosophie selbst mit der Natur in ihrer wirklichen Produktivität beginnt, auf der die ideelle Welt der menschlichen Geschichte aufruht, um dann im dritten Teil auf die Thematisierung des Absoluten in der Kunst sprechen zu kommen. Dagegen kündigt sich schon in Hegels allerersten Vorlesung von 1801/02 eine Modifikation an, die die Explikation des Systems – dem transzendentalen Selbstbewusstsein vergleichbar – als ein Selbstentfalten und Selbstbegreifen des absoluten Geistes fasst:

„Wie das absolute Wesen selbst in der Idee sein Bild gleichsam entwirft, sich in der Natur realisiert, oder in ihr sich seinen entfaltenen Leib erschafft, und dann als Geist sich resumiert, in sich zurückkehrt und sich selbst erkennt, und als diese Bewegung eben das absolute Wesen ist, so muß auch das Erkennen zuerst, die Idee als solche darstellen und wenn

¹⁰ G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Hamburg 1968 ff. im Text als GW mit Bd. u. S. zitiert.

wir bisher die Anschauung desselben vorgestellt haben, so werden wir diese Idee nunmehr für die Erkenntniß entfalten, in diese Erkenntniß ebenso in die Differenz auseinandergehen, aber schlechthin unter der Herrschaft und nach der Notwendigkeit der Idee selbst.“ (Hegel GW 5, 262)

Was Schelling als allgemeine Einführung in den Gedanken der Einheit von Vernunft und Wirklichkeit dem System selbst voranstellt, wird nun von Hegel als erster Teil seines Systems gezählt, den er zunächst noch „Logik und Metaphysik“ nennt und der – einer Zange gleich – von zwei entgegengesetzten Seiten her auf die Einheit von Denken und Sein zusteuert. Diesen einleitenden Charakter behalten „Logik und Metaphysik“ durch die ganze Jenaer Zeit hindurch bei – trotz ihrer starken Systematisierung im Jenaer Systementwurf von 1804/05. Die Abfolge der übrigen drei Systemteilen scheint äußerlich gesehen ganz der Schellings zu entsprechen, nur wird sie nun anders gezählt: zweitens die Naturphilosophie, drittens die Philosophie des Geistes und schließlich gilt es – wie Hegel bereits in der ersten Jenaer Vorlesung von 1801/02 ankündigt –, „endlich im 4ten Theil in der Philosophie der Religion und Kunst zur reinen Idee“ zurückzukehren und „die Anschauung [des] Geistes“ zu organisieren. (Hegel GW 5, 264).

Von hier her lassen sich die Konsequenzen des frühen Missverständnisses zwischen Hegel und Schelling deutlich benennen. Da es Hegel zunächst nicht wie Schelling seit 1801 um ein materiales System der Natur, der ideellen Welt und der Kunst geht, sondern nach der vorausgeschickten Zangenbewegung von „Logik und Metaphysik“ um ein aufeinander Zudenken einer phänomenologischen Naturaneignung und einer phänomenologischen Bewusstseinsphilosophie, denen dann noch die phänomenologischen Überhöhungen von „Religion und Kunst“ folgen, so ist klar, dass alle Teilstücke dieser Jenaer-Systementwürfe Bewegungen zur absoluten Einheit hin sind, aber noch nicht aus ihr heraus argumentieren, wie Hegel es dann zehn Jahre später in seiner *Wissenschaft der Logik* (1812–16) grundlegt.

Somit ergibt sich in Hegels Jenaer Systementwürfen die eigentümliche Situation und Spannung, dass es zwei Einstiege in das System gibt: (1) die Einführung ins System, die in „Logik und Metaphysik“ liegt und die eine gewisse Parallele zu Schellings allgemeiner Bestimmung der Einheit von Vernunft und Wirklichkeit darstellt; auf diese einleitende Thematisierung von Denken und Sein zu ihrer Einheit hin folgt sodann – so im Systementwurf von 1804/05 – die Naturphilosophie; (2) die Einführung der „Philosophie des Geistes“, die beginnend mit dem subjektiven Bewusstsein in einem phänomenologischen Durchgang – teilweise die bereits in „Logik und Metaphysik“ behandelten Themen erneut aufgreifend – zum allgemeinen

sittlichen Geist voranschreitet. Besonders deutlich sieht man dem „System der spekulativen Philosophie“ von 1803/04 die Zwitterstellung zwischen phänomenologischer Bewusstseinsphilosophie und materialer Thematisierung der Gestalten des Geistes an.

Erst mit der Ausarbeitung der *Phänomenologie des Geistes* (1806/07) vollzieht Hegel dann die klare Trennung, die Schelling umrisshaft bereits im November 1800 Fichte gegenüber als seinen neuen Weg vorankündigt hatte. Das eigene System eines absoluten Idealismus entfaltet Hegel dann ab 1817 in der *Enzyklopädie*, die mit der „Logik“ beginnt, worauf die „Naturphilosophie“ sowie die „Philosophie des Geistes“ folgen. Wobei letztere nun alle Züge einer subjektiven Bewusstseinsphilosophie abgestreift hat und unter Einbezug des absoluten Geistes eine Philosophie des Selbstbegriffens des Geistes in seinen realen Gestaltungen – Kunst, Religion und Philosophie – darstellt. Auf die Differenz zu Schelling in diesem letzten Punkt wollen wir hier nicht weiter eingehen,¹¹ es genügt – auf die beiden Systemansätze bezogen – zu unterstreichen, dass erst Hegels absoluter Idealismus der *Enzyklopädie* mit Schellings System eines „Ideal-Realismus“ zu vergleichen ist, während demgegenüber die Jenaer Systementwürfe noch eine eigentümliche Vorform des Systems darstellen.

2. Die Natur als Widerpart des Geistes

Die Vorreihung von „Logik und Metaphysik“ als erster Systemteil hat enorme Konsequenzen für die Behandlung der Natur im darauf folgenden Systemteil – sowohl in der Jenaer Zeit als auch in der späteren *Enzyklopädie*. Ausdrücklich fasst Hegel die Bewegung in seiner Naturphilosophie ganz anders als Schelling, dessen Naturphilosophie die Produktivität der Natur aus ihr selbst zu begreifen versucht. Für Hegel geht es allein um das begreifende Aneignung der Natur durch den Geist. In den drei Systementwürfen, die uns aus den Jenaer Jahren vorliegen, beginnen die ersten beiden von 1803/04 und 1804/05 noch ganz phänomenologisch mit der Durchdringung des „Systems der Sonne“ und den „himmlischen Bewegungen“ sowie dem „irdischen System“ mit den mechanischen, chemischen und organischen Phänomenen. Erst

¹¹ Vgl. Helmut Schneider, *Geist und Geschichte. Studien zur Philosophie Hegels*, Frankfurt a.M. 1998, 177ff. sowie Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Kunst zwischen Natur, Geschichte und Absolutem bei Schelling und Hegel“, in: *Hegel-Jahrbuch 1999*, Berlin 2000, 178ff.

der dritten Systementwurf von 1805/06 gliedert dann systematisch in „Mechanik“, „Chemismus“ und „Organisches“ und weist damit auf die spätere *Enzyklopädie* voraus. Aber auch da fragt Hegel nicht – wie Schelling in seiner Naturphilosophie – nach den Produktivitätszusammenhängen der Natur selbst, sondern es geht ihm um ein Fortschreiten im Erkennen der ideellen Formen der Natur.¹²

Gerade daher kann Hegels Naturphilosophie auch mit dem Mechanismus mit ihrer völlig äußerlichen Entgegensetzung der Dinge beginnen – in Schellings Augen eine Todsünde – und von da zum Chemismus und Organismus weiterschreiten, denn die folgenden Formen müssen nur begrifflich die vorhergehenden in sich aufgehoben haben. Ein Begreifen produktiver Prozesse der Natur selbst – wie es Schelling verfolgt – weist Hegel ausdrücklich als Ungedanken zurück, denn das eigentlich Voranschreitende in der Naturphilosophie ist für Hegel das befreiende Zu-sich-Kommen des Geistes aus seinem äußerlichen Anderssein in der Natur, in der Materie, in den chemischen Prozessen und im Leben des Organismus – was da voranschreitet, ist nicht die Natur, sondern der Geist in seiner Befreiung von der Natur.

Als Idee in ihrer unendlichen Äußerlichkeit ist die Natur ausdrücklich nichts für sich Seiendes, sondern die noch nicht begriffene Selbstentgegensetzung der Idee des Geistes, die es begreifend in den ganz aus sich selbst bestimmten Geist aufzuheben gilt. In dem zur Veröffentlichung vorgesehenen Systementwurf II *Logik, Metaphysik, Naturphilosophie* (1804/5) hat Hegel diese Bestimmung der Natur vom Geist her und auf ihn hin zu Beginn der Naturphilosophie eindeutig dargelegt:

„Die Natur ist der sich auf sich selbst beziehende absolute Geist; [...] es ist nicht als unbefangenes sichselbstgleichseyn [wie der Geist in der Logik], daß die Natur genommen wird, sondern als ein befangener Geist; dessen Existenz, die Unendlichkeit, oder in seiner Reflexion in sich selbst, zugleich seine Befreyung, sein Übergehen in den sich in diesem Anders als absoluten Geist findenden Geist [ist]. Die Ansicht der Natur bestimmt sich also so, daß sie nicht bloß als die Idee des Geistes, sondern als Idee [erscheint], die eine Bestimmtheit, und dem absolutrealen Geist entgegengesetzt ist, und an sich selbst den Widerspruch dieses Anders gegen ihr Wesen, absoluter Geist zu seyn, hat [...]. So ist die Natur für uns von der Idee des Geistes aus schon der absolute Geist als das Andre seiner selbst.“ (Hegel GW 7, 179)

¹² Siehe zum ganzen Abschnitt Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „*Von der wirklichen, von der seyenden Natur*“, a. a. O.

Die hier zum Ausdruck kommende doppelte Negation der Natur – sowohl von der Idee des Geistes her als auch auf den sich als Geist wissenden Geist hin – hat Hegel in einem Fragment von 1803 noch klarer ausgesprochen. Wobei er in diesem Fragment, gerade umgekehrt vom sich wissenden Geist her auf die Natur zurückschauend, deren dialektische Bedeutung als das Andere des Geistes nochmals zusammenfassend überdenkt.

„Das Wesen des Geistes ist diß, daß er sich einer Natur entgegengesetzt findet, diesen Gegensatz bekämpft, und als Sieger über die Natur zu sich selbst kommt. Der Geist *ist* nicht, oder er ist nicht ein *Seyn*, sondern ein gewordenseyn; ein aus dem vernichten herkommen und so in diesem idealen Element, dem Nichts, das er sich bereitet hat, sich frey zu bewegen und zu geniessen. Der Geist ist nur das Aufheben seines Andersseyn; diß andere, als er selbst ist, ist die Natur [...]. Der Geist hebt die Natur, oder sein Andersseyn auf, indem er erkennt, daß diß sein Andersseyn er selbst ist, daß sie nichts anderes ist, als er selbst, gesetzt als ein entgegengesetztes. Durch diese Erkenntniß wird der Geist frey, oder durch diese Befreyung ist erst der Geist; er entreißt sich der Macht der Natur, indem sie aufhört, ein anderes zu seyn als er ist [...]. Mit ihrem Schein des für sich seyns, oder des dem Geiste entgegengesetzt seyns verliert sie ihre Macht, denn sie hat nur Macht indem sie ein ihm fremdes ist.“ (Hegel GW 5, 370)

Die Bewegung, die die Naturphilosophie vollzieht, ist also die begreifende Durchdringung der Natur durch den Geist, der die Natur gerade nicht als etwas für sich Seiendes, aus sich Existierendes nimmt, sondern sich in ihr in seinem äußerlichen Anderssein erkennt und nun stufenweise – beginnend bei der ganz äußerlichen Entgegensetzung der mechanischen Materie bis hin zur Vermitteltheit des organischen Lebens – das in der Natur verborgene Allgemeine der Idee aufdeckt und in sein Sich-selbst-Begreifen aufhebt. „Denn die Natur, indem sie das Andersseyn des Geistes ist, ist sie für sich das sich selbstgleiche, das nicht weiß, daß es ein anderes, entgegengesetztes ist, oder das *sich* in seiner sichselbstgleichheit nicht ein anderes ist, und daher in Wahrheit ein anderes an sich selbst ist. Das Bild seiner selbst, das der Geist in der Natur anschaut, ist darum allein seine Befreyung von der Natur, eben indem er sich sich selbst gegenüber stellt; darin hört er auf, Natur zu seyn; [...] und die lebendige Befreyung oder das [Setzen des] Lebens in ihn ist, diß daß er diß Universum als sich selbst erkennt.“ (Hegel GW 5, 371)

Das auf den ersten Blick Verwirrende ist, dass Hegel gerade die ideelle Bestimmtheit der Natur als das eigentlich Lebendige ausgibt, das im begreifen-

den Durchdringen seiner selbst sich als das erfasst, was es im Grunde ist, nämlich lebendiges Begreifen des Geistes in seinem Anderen.

„Leben nennen wir den absoluten Geist nach seiner Idee, oder Beziehung auf sich selbst. Diß Leben ist als Geist nicht ein Seyn, ein Nichterkennen, sondern es ist wesentlich als Erkennen, es ist ein Proceß, dessen Momente selbst absolut dieser Lebensproceß ist. [...] Die Natur, bestimmt als das Andere, hat ihr Leben an einem andern, als am Leben selbst, und diß andere, als das Leben selbst ist, sind seine idealen Momente [...]. Die Natur ist nach dieser Seite ihrer idealen Momente nicht an sich selbst; sie ist es nur als sie diese Momente als aufgehoben an sich hat; [...] so hat sie ihre Lebendigen als Geist selbst aufgehoben, und ihre wahrhaftte Realität ist allein die Allgemeinheit ihrer Momente, nicht sie in der Form von Einzelheit.“ (Hegel GW 7, 180 f., 183 f.)

Die entscheidende Differenz zu Schellings Naturphilosophie besteht darin, dass es in Hegels Naturphilosophie kein existierendes Band gibt, durch das die Natur in ihren Gestaltungen und mit sich selbst als Wirklichkeitszusammenhang verknüpft ist, sondern Hegel kennt allein ein ideelles Band, das wahrhaft nur im begreifenden Vollzug der Naturphilosophie Zu-sich-zu-Kommen vermag. So haben letztlich auch die verschiedenen Gestaltungen in der Natur keinen realen Bezug aufeinander, sondern ihre Bedeutung haben sie allein darin, Stufen des begreifenden Zu-sich-Kommens des Geistes zu sein. Ja selbst der Lebensprozess wird von Hegel nicht als ein existentieller Vermittlungszusammenhang gedacht, sondern als das – immer noch an die Äußerlichkeit der Natur gefesselte – Zum-Vorschein-Kommen der Selbstvermitteltheit der Idee. Daher können – weil es Hegel nicht wie Schelling um reale Potenzen, sondern allein um Begreifensstrukturen geht – Krankheit und Tod als die das äußerliche Leben überwindende, aus der Natur befreiende Übergangsmomente zur Unsterblichkeit des Geistes bestimmt werden. (Hegel GW 8, 183)

So heißt es dann auch am Ende der Naturphilosophie innerhalb der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*:

„Über diesem Tode der Natur, aus dieser toten Hülle geht eine schönere Natur, *geht der Geist hervor*. [...] Dies ist der *Übergang des Natürlichen in den Geist*; im Lebendigen hat die Natur sich vollendet und ihren Frieden geschlossen, indem sie in ein Höheres umschlägt. Der Geist ist so aus der Natur hervorgegangen [...]. Diese Befreiung von der Natur und ihrer Notwendigkeit ist der Begriff der Naturphilosophie. Die Gestalten der Natur sind nur Gestalten des Begriffs, jedoch im Elemente der Äußer-

lichkeit, deren Formen zwar, als die Stufen der Natur, im Begriffe gegründet sind; aber [...] immer noch nicht das Beisichsein des Begriffes als Begriffes. [...] Der Zweck dieser Vorlesungen ist, ein Bild der Natur zu geben, um diesen Proteus zu bezwingen.“ (Hegel 9, 537 ff.)

3. Die phänomenologische Philosophie des Geistes

Nicht minder gravierender sind die Differenzen zwischen Hegel und Schelling in der Philosophie des Geistes. Während Schelling von 1801 an die Philosophie des Ideellen oder des Geistes – sofern er überhaupt und meist sehr skizzenhaft auf sie eingeht¹³ – in ihren materialen Gestalten des Wissens, des Rechts und der Geschichte thematisiert, lässt Hegel in allen Jenaer Systementwürfen die „Philosophie des Geistes“ beim subjektiven Bewusstsein beginnen, um so eine Stufenfolge seines Bewusstwerdens zum allgemeinen sittlichen Geist des Volkes hin aufzuzeigen.

Aus den Jenaer Jahren Hegels liegen uns zwei Systementwürfe vor, die sich auf das Bewusstsein und den Geist beziehen: „Das System der spekulativen Philosophie“ (1803/04) und über „Naturphilosophie und Philosophie des Geistes“ (1805/06). Obwohl die beiden Jenaer Systementwürfe in ihrer Durchführung recht unterschiedlich sind, weisen sie doch eine ähnliche Grundstruktur auf, die hier zunächst exemplarisch an Hegels Konzeption der „Mitten“ skizziert werden soll.

Die „Philosophie des Geistes“ stellt den schrittweisen Aufweis der Vermittelungen des sich aus sich selbst konstituierenden Geistes dar durch alle Gestalten des Bewusstseins hindurch vom ersten Schimmer eines Bewusstseins im Individuum an bis zum wirklichen Geist eines Volkes, der gleichsam die absolut existierende Mitte ist (GW 6, 270 f.). Der Geist eines Volkes organisiert sich selbst als absolute Mitte durch die Mitten der Sprache, der Arbeitsorganisation und der ursprünglichen Sittlichkeit der Familien hindurch, so wird er zum absoluten, sich aus sich selbst begreifenden Geist:

„Nur als Werk eines Volks ist die *Sprache* die ideale *Existenz des Geistes*, in welcher er sich ausspricht [... D]ie Arbeit ist [...] eine Vernünftigkeit, die sich im Volke zu einem Allgemeinen macht [... D]ie Arbeit des ganzen Volkes [...] hat einen *Werth* [...]. Das sittliche Werk des Volkes ist

¹³ Vgl. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Denken aus geschichtlicher Verantwortung. Wegbahnungen zur praktischen Philosophie*, Würzburg 1999, 58 ff. u. 94 ff.

das lebendigseyen des allgemeinen Geistes; er als Geist ihr ideales Eins-
seyen, als Werk ihre Mitte [...]. *Das absolute Werden* [...] *des sittlichen*
Geistes ist die Nothwendigkeit seines Handelns in der Totalität seines
Werks.“ (GW 6, 318, 320, 322, 316, 317)

Was wir hier mit Hegel vorweg hervorgehoben haben, ist das Ziel und die
treibende Kraft der ganzen Bewegung, nicht aber der Weg, den die „Philoso-
phie des Geistes“ durchschreitet. Dieser begleitet das Bewusstsein, wie es
sich im einzelnen Individuum unmittelbar offenbart über all die weiteren
Stufen ihres Bewusstwerdens des allgemeinen wirklichen Geistes in ihm.
Dabei ist dies kein Weg, den das einzelne Bewusstsein sich selbst bahnt.
Dieses sieht vielmehr immer nur seinen jeweiligen Bewusstseinsgegenstand.
Der philosophierende Geist ist es, der den Weg durch die Bewusstseinsstufen
leitet und begleitet. Diese uns aus der späteren *Phänomenologie des Geistes*
vertraute Struktur – die aber auch schon Schelling im *System des transzen-
dentalen Idealismus* praktizierte – liegt bereits dem ersten Entwurf einer „Phi-
losophie des Geistes“ von 1803/04 ausdrücklich zugrunde:

„In dieser Einheit des Gegensatzes ist das sich bewußtseyende die eine
Seite desselben, und das dessen es sich bewußt ist, die andre. Beyde sind
wesentlich dasselbe; beyde eine unmittelbare Einheit der Einzelheit und
der Allgemeinen. Aber diß *bewußtseyende*, und das, dessen *es sich be-
wußt ist*, ist nur für einen dritten diese Einheit des Bewußtseyens, nicht für
sie selbst [...]. Dieses *empirische Bewußtseyen* muß aber absolutes Be-
wußtseyens seyn [...]. Diß ist das Ziel, die absolute Realität des Bewußt-
seyens, in die wir [!] seinen Begriff zu erheben haben.“ (GW 6, 273 f.)

Wenn wir weiterhin dem empirischen oder individuellen Bewusstsein vor-
weg über die Schulter schauen, erkennen wir in den Mitten der Sprache, der
Arbeitsorganisation und des Familienguts bzw. der Familiensitte die Formen
der negativen Befreiung des Bewusstseins aus der Natur, zum einen durch
die theoretische Lösung von den seienden Dingen und deren theoretischer
Verfügbarmachung durch die sprachlich vermittelte Vernunft, zum andern
durch die praktische Beherrschung der Natur und deren praktischer Einbe-
ziehung in die Arbeitsorganisation und schließlich drittens die völlige Unab-
hängigwerdung des Bewusstseins von der Natur und Neukonstitution des Be-
wusstseins aus der Welt des Geistes, der „von hier zu seiner absoluten Existenz,
zur *Sittlichkeit* übergeht“. (GW 6, 281)

Dagegen wird das wirkliche Bestimmte aus dem allgemeinen sittlichen
Geist als schrittweises in Erscheinung treten der Mitten und das Bewusst-

werden des individuellen Bewusstseins aus diesen Mitten der theoretischen und der praktischen Vernunft sowie den unmittelbar sittlichen Beziehungen in der Familie erfahrbar und begreifbar. Mit diesen Mitten tritt das Bewusstsein ganz in die Totalität seiner eigene Welt „als ein *für sich* selbst werdendes; das Individuum schaut in dem andern sich selbst an“ (GW 6, 306), allerdings zunächst nur für uns, die philosophischen Betrachter, noch nicht für sich selbst. Um für sich selbst Bewusstsein aus sich selbst zu werden, muss es sich zunächst in einen Kampf um Anerkennung, um ein Anerkanntwerden durch den Andern einlassen. „[E]s ist absolut nothwendig daß die Totalität zu der das Bewußtseyn in der Familie gelangt ist, sich in einer andern solchen Totalität Bewußtseyn sich als sich selbst erkennt [...]. Diß ist das gegenseitige *Anerkennen* überhaupt“. (GW 6, 307)

Es ist dies ein Kampf auf Leben und Tod, der nicht nur auf den Tod des Anderen geht und den eigenen Tod riskiert, sondern auch weiß, dass der Andere seinen Tod riskiert und auf den Tod seines Anderen geht. Denn jedes Bewusstsein in der Totalität seiner Welt ist zunächst „eine absolute Einzelheit“ (GW 6, 307) und will vom Anderen in dieser Totalität anerkannt werden, genauso aber auch der Andere. „Als diese Totalität treten beyde, die sich als diese Totalität der Einzelheiten gegen einander anerkennen, und anerkannt wissen wollen, gegeneinander auf; und die Bedeutung, die [sie] sich gegeneinander geben, ist daß jeder in dem Bewußtseyn des andern erscheine, als ein solcher, welcher ihn aus der ganzen *Extension* seiner Einzelheiten ausschliesse.“ (GW 6, 308) Aus diesem „absoluten Widerspruch“ gibt es keinerlei Entkommen, schon gar nicht ein sprachliches durch „Worte, Versicherungen, Drohungen oder Versprechen“, es muss praktisch ausgefochten werden: „*Sie müssen daher einander verletzen*“. (GW 6, 309) Aber auch das führt zu keiner Lösung. Erst die Einsicht in „das Nichts des Todes“ (GW 6, 311) führt die Einzelheit des Bewusstseins zur selbstaufopfernden Wende in die absolute Mitte der allgemeinen Totalität des Geistes eines Volkes.

Auch diese absolute Mitte des Geistes eines Volkes und seiner Sittlichkeit erkennen zunächst nur wir, die wir den Weg der Erfahrung des Bewusstseins nachvollziehen, nicht das einzelne Bewusstsein, dieses muss sich das Sich-Begreifen aus dem Allgemeinen des Geistes in den gemeinsamen Gestalten der Sprache (Bildung), Arbeit (Arbeitsorganisation) und Familie (Sittlichkeit) erst erwerben.

„Dieses, was wir erkennen, daß das anerkannte Totalität Bewußtseyn nur ist, indem es sich aufhebt, ist nun ein erkennen dieses Bewußtseyns selbst; es macht selbst diese Reflexion seiner selbst in sich selbst daß die einzelne Totalität indem sie als solche sich erhalten, seyn will, sich selbst

absolut aufopfert, sich aufhebt; und damit das Gegenteil dessen thut, worauf sie geht [...]. Diß Seyn des aufgehobenseyn der einzelnen Totalität ist die Totalität als absolut allgemeine, als absoluter *Geist*; es ist der Geist, als absolut reales Bewußtseyn; [...] und [...] dadurch ist die Einzelheit absolut gerettet“. (GW 6, 312 f.)

Jetzt erst können die Mitten – Sprache, Arbeitsorganisation und sittlicher Geist der Familie – als das erkannt werden, was sie immer schon waren, als Gestaltungen, in denen der sittliche Geist eines Volkes lebendig wirksam ist. Während Hegel dies im ersten Entwurf von 1803/04 auf die Sprache als positive Grundlage bezogen lediglich andeutet, führt er es bezogen auf die Arbeitsorganisation und ihre negative Zerrissenheit näher aus. Die Arbeitsorganisation – in ihrem die „Arbeit des ganzen Volkes“ aufeinander beziehenden Wert, materialisiert in der realen Abstraktion des Geldes – erweist sich als ein „ungeheures System von Gemeinschaftlichkeit, und gegenseitiger Abhängigkeit“ (GW 6, 324), das sich jedoch gegen die einzelnen Individuen rücksichtslos erweist. Dieser Widerspruch ist der Arbeitsorganisation immanent, denn dieses System, „das in seiner Bewegung blind und elementarisch sich hin und her bewegt“, ist wie ein „wildes Thier“, das „einer beständigen strengen Beherrschung und Bezähmung bedarf.“ (GW 6, 324)

Diese Bezähmung kann allerdings nur das Volk in seiner politischen Konstitution als Staat leisten, denn hier erst werden allgemeiner und individueller Wille in gegenseitiger Anerkennung zur Einheit aufgehoben – dies spricht Hegel im dritten Entwurf von 1805/06 so aus:

„Es ist Volk, Menge der Individuen überhaupt, daseyendes Ganzes, die allgemeine Gewalt; es ist von unüberwindlicher Stärke gegen den Einzelnen, und die *seine Nothwendigkeit* und *niederdrückende Macht*, und die Stärke, die *jeder* nach *seinem Anerkanntseyn* hat, ist die des Volkes. Aber diese Stärke ist wirksam nur insoweit sie *in Eins verbunden ist, nur als Willen*; - der allgemeine Willen ist der Willen *als Aller und Jeder*“. (GW 8, 256)

Ausblick auf die Dialektik des Geistes in der Phänomenologie und im System

Trotz einiger Modifikationen und Ausdifferenzierungen weisen Hegels Jenaer Entwürfe der Philosophie des Geistes gleichbleibende systematische Gliederungen auf. In ihnen wird das, was später in der *Phänomenologie des Geistes*

als Einleitung sowie innerhalb der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* als inhaltlich durchgeführtes System ausdifferenziert wird, noch in einem einzigen Durchgang entwickelt. So ergibt sich, dass die Jenaer Systementwürfe – ohne dies zu intendieren – gleichsam zwei Einführungen und Durchführungen aufweisen: zum einen den vorangestellten begriffsdialektischen Einstieg ins System, der in „Logik und Metaphysik“ im mittleren Systementwurf von 1804/05 bereits gut durchgearbeitet vorliegt, und zum andern die phänomenologische – fast könnte man sagen: bewusstseinsdidaktische¹⁴ – Hinführung zum aus sich selbst bestimmten allgemeinen sittlichen Geist, dem eine vorausgehende phänomenologisch erschließende Naturphilosophie entgegensteht. Dadurch ergeben sich zwischen diesen beiden Einleitungen und Durchführungen nicht nur unaufgeklärte Spannungen, sondern auch einige thematische Überschneidungen – so vor allem zwischen der Thematisierung des subjektiven Geistes innerhalb der „Metaphysik“ und dem subjektiven Bewusstsein in der „Philosophie des Geistes“.

Es sind wohl diese Spannungen und Überschneidungen, die Hegel 1806 veranlassen, einerseits die *Phänomenologie des Geistes* als subjektiven Weg des Bewusstseins zum „absoluten Wissen“ als Hinführung zum System diesem vorzuschicken – also gerade das zu vollziehen, was Schelling ab Ende 1800 gefordert hatte. Durch die Vorordnung der *Phänomenologie* wird der Weg frei für den Aufbau eines rein begriffsdialektischen Systems innerhalb der dreigliedrigen *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*.

In der *Phänomenologie des Geistes* geht es nicht mehr um die phänomenal-transzendente Konstitution des allgemeinen sittlichen Geistes, sondern um den phänomenologischen Weg der Erfahrung des Bewusstseins hin zum „absoluten Wissen“, von dem her der Einstieg in die Systemphilosophie selbst ermöglicht wird, denn im „absoluten Wissen“ vollzieht sich die begriffsdialektische Bewegung der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Da nun durch die vorausgehende *Phänomenologie* das System selbst von der Frage der Konstitution des philosophierenden Bewusstseins entlastet ist, können in der *Enzyklopädie* die Gestalten des Geistes aus sich selbst in ihrer immanenten Begriffsdialektik – ganz ohne Rücksicht auf ein erst zu sich findendes Bewusstsein – durchschritten werden.

Die Dialektik in der *Phänomenologie des Geistes* intendiert die gänzliche Überwindung des Gegensatzes von subjektivem Bewusstsein und objektiver Gegenständlichkeit, ihre gemeinsame Aufhebung in das absolute Wissen, in dem sich dann das *System der Philosophie* als Zu-sich-selber-Kommen des

¹⁴ Vgl. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Bildung, Emanzipation und Sittlichkeit. Philosophische und pädagogische Klärungsversuche*, Weinheim 1993, 166 ff.

absoluten Geistes bewegt. Was an dieser Dialektik sofort auffällt, ist, dass sie trotz ihrer Dreigliedrigkeit zweigliedrig aufgebaut ist, sodass das jeweils einen Gegensatz aufhebende dritte Glied sofort wieder die eine Seite eines neuen Gegensatzes bildet, der wiederum in einem neuen Dritten aufgehoben wird, dem aber gleich wieder ein Gegenpart gegenüber tritt. So werden Bewusstsein und Selbstbewusstsein – abgekürzt gesprochen – als Momente in die Vernunft aufgehoben, ihr tritt der sittliche Geist gegenüber, deren beider Aufhebung in der Religion erfolgt, der wiederum das „absolute Wissen“ entgegentreit, in dem dann schließlich die ganze Bewegung zu ihrem Abschluss kommt.

Die *Phänomenologie des Geistes* ist noch nicht die Philosophie als Wissenschaft, sondern der Weg der „Entstehung der Philosophie“ im menschlichen Bewusstsein, die „Geschichte der *Bildung* des Bewußtseins selbst zur Wissenschaft“. (Hegel 3, 73) Insofern sie im „Für-sich-Sein“ der menschlichen Vernunft aus der Negation des natürlichen Erkennens lebt, ist sie der „Weg des Zweifels“ bis zur „Verzweiflung“, trotz ihres Im-Andern-bei-sich-Seins nicht aus der Antinomie zur gegenständlichen Welt herauskommen zu können.

Geht die menschliche Vernunft diesen Weg bis zum Ende, so gelangt sie zu einem Punkt der „*Umkehr des Bewußtseins* selbst, [...] auf welchen es seinen Schein ablegt“ (Hegel 3, 78 f.), in „bestimmter Negation“ von seinem negativen „Für-sich-Sein“ lässt und nun im absoluten Wissen sich als Moment des absoluten Geistes begreift. Das Denken gelangt zu der „Einsicht, daß die Natur des Denkens selbst die Dialektik ist, daß es als Verstand in das Negative seiner selbst, in den Widerspruch geraten muß“, dass es aber „aus sich auch die Auflösung des Widerspruchs, in dem es sich selbst gesetzt“ (Hegel 3, 55), zu leisten vermag. Somit ist die *Phänomenologie* als „Weg zur Wissenschaft selbst schon *Wissenschaft*“ (Hegel 3, 80), denn ihre dialektische Bewegung ist „nicht eine bloß negative“, sondern ein notwendiges Moment zum „positiven Resultat“ der Dialektik des „begreifenden Erkennens“ im *System der Philosophie* als Wissenschaft.

Innerhalb des *Systems* selbst, das sich ganz und gar im „absoluten Wissen“ bewegt, tritt dann mit dem aufhebenden Fortschreiten der Dialektik von einer zur nächsten Gestalt der Wirklichkeitserkenntnis zugleich deren aufbewahrendes Begreifen im Prozess des Zu-sich-selber-Kommens des absoluten Geistes hervor. In ihren Kategorien dialektischer Logik begreift die Idee die Natur als ihre „Entäußerung“ und den Geist als ihre Bewusstwerdung. Die Philosophie erhebt hier den absoluten Anspruch, nicht nur die Wirklichkeit in der Totalität ihrer hervorgebrachten Gestaltungen nachvollziehend zu begreifen, sondern darin zugleich deren Selbstbewusstsein zu sein, sodass sich der philo-

sophische Begriff als das über sein Anderes, die Wirklichkeit, vermittelte Beisich-Sein des absoluten Geistes versteht. Dadurch wird die Philosophie zur absoluten Vollendung der „ersten Philosophie“ des Aristoteles, alles aus den eigenen Prinzipien begreifend in sich einzuholen.¹⁵

Die Dialektik in dieser absoluten Gestalt ist „der Prozeß, der sich seine Momente erzeugt, und diese ganze Bewegung macht das Positive und seine Wahrheit aus“. (Hegel 3, 46) Die Dialektik des absoluten Geistes umgreift im Medium der Philosophie als Selbstbewusstwerden des Geistes sowohl die Wirklichkeit im Ansich ihres Werdens als auch die Geschichte im Fürsich ihres Bewusstwerdens, so ist sie von Stufe zu Stufe Aufhebung zu sich selbst. Sie ist die „selbstbewußte Vernunft, die sich Wirklichkeit gibt und als existierende Welt erzeugt; die Wissenschaft hat nur das Geschäft, diese eigene Arbeit der Vernunft der Sache zum Bewußtsein zu bringen.“ (Hegel 7, 85)

Hegel fasst die Dialektik als die Bewegung absoluten Zu-sich-selber-Kommens des Geistes, wobei Geist nicht mehr als menschliche Vernunft zu verstehen ist, der noch die Wirklichkeit als Anderes gegenüber steht, sondern als der alles hervorbringende und durchdringende absolute Geist, in dem „alle Beziehung auf ein Anderes und auf Vermittlung aufgehoben“ (Hegel 5, 68), in dem Natur und Geschichte Momente seines Werde- und Bewusstwerdeprozesses begriffen sind. Diese Dialektik des Geistes begreift sich als das Übergreifen des Geistes über sich und sein Anderes, als Setzung (Negation) und Aufhebung (Negation der Negation) des Gegensatzes von sich und seinem Anderen im Geist. Der dialektische Prozess vollzieht sich als ein Prozess des Begreifens seines Anderen in all seinen Gestalten, sodass er sich am Ende durch alles hindurch als Prozess seines sich selbst begreifenden Werdens begreift.¹⁶

Schließlich – um nochmals den Kontrast zu Hegels Ausgangspunkt zu verdeutlichen – führt diese sich im Prozess der Selbstvermittlung aufhebende Dialektik auf die Gottesproblematik bezogen dazu, dass der *genetivus subiectivus* und *genetivus obiectivus* in der Erkenntnis Gottes ein und dasselbe werden. Erst in der Philosophie wird die Erkenntnis des Geistes, der Gott ist, zur Selbsterkenntnis Gottes, der Geist ist. So wie Hegel dies bereits zu Ende der *Phänomenologie des Geistes* (1807) ausspricht: „Gott ist also hier *offenbar*, wie *er ist*; *er ist so da*, wie *er an sich* ist; er ist da, als Geist. Gott ist allein

¹⁵ Vgl. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Bruchstücke zur Dialektik der Philosophie. Studien zur Hegel-Kritik und zum Problem von Theorie und Praxis*, Ratingen-Kastellaun-Düsseldorf 1974, S. 189 ff.

¹⁶ Vgl. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Denken aus geschichtlicher Verantwortung. Wegbahnungen zum praktischen Philosophie*, Würzburg 1999, S. 290 ff.

im reinen spekulativen Wissen erreichbar, und ist nur in ihm und ist nur es selbst, denn er ist der Geist; und dieses spekulative Wissen ist das Wissen der offenbaren Religion.“ (Hegel 3, 554).

Dieser absolute Idealismus ist zwar in seiner Dialektik des Übergreifens genial, aber er verleugnet – von seinen ersten Anfängen in Jena an – das Sein in seiner Eigenständigkeit des Existierens – wie Schelling in seiner späteren Hegel-Kritik in *Zur Geschichte der neueren Philosophie* (Schelling X, 132 ff.) darlegt. Hegel vermenget das Daß des Seins mit dem Was des Seins. Insofern er bereits in seiner *Logik* das Daß als erste, unmittelbare Bestimmung des Was ausgibt, lässt die dialektische „Bewegung des Begriffs“, die die Philosophie durch das Gesamtsystem hindurch vollzieht, keine wie immer geartete Wirklichkeit außerhalb des durch den Begriff Übergriffenen zu (Hegel 6, 572) – gerade um das Begreifen dieser Wirklichkeit in ihrer Selbständigkeit ging es Schelling von seiner frühen Naturphilosophie an bis hin zu seiner späteren „geschichtlichen Philosophie“.¹⁷

Nun dürfen wir aber diese Kritik an Hegel nicht so verstehen als könnten wir dem Denken dualistisch ein Sein gegenüberstellen. Mit einer solchen Vorstellung fielen wir wiederum hinter Hegels Dialektik zurück. Sondern wozu wir – angeregt von Schelling und seinen Nachfolgern im 20. Jahrhundert¹⁸ – fortschreiten müssen, ist vielmehr eine negative Dialektik. Eine negative Dialektik, die darum weiß, dass all ihr Begreifen sich allein im Denken vollzieht, die aber gleichzeitig nicht vergisst, dass ihr das Andere der Wirklichkeit „unvordenklich“ vorausliegt, und zwar nicht als theoretischer Gegenstand, sondern als ein praktischer Anspruch. Sie ist – in ihrer Praxis des Denkens und um der menschheitlichen Praxis willen – der Versuch die Wirklichkeit im Begriff zu erfassen und zugleich die beständige Negation des hybriden Anspruchs des Begriffs, die Existenz übergreifen zu können.

Die Philosophie ist in Hegels Dialektik des Geistes noch keineswegs an ihr Ende gekommen. Ja, sie wird – wie es Platon schon aussprach – als Philosophie im praktischen Primat unserer existentiellen Bewährung in Natur und Geschichte unabschließbar auf dem Weg bleiben müssen.

¹⁷ Vgl. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Sinn und Existenz in der Spätphilosophie Schellings*, Wien Diss. 1963.

¹⁸ Vgl. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Das dialektische Verhältnis von Theorie und Praxis in der Pädagogik* (Kasseler Philosophische Schriften – NF 1), Kassel 2008.

Heinz Eidam

Der Anfang der *Logik*

Weil Impulsreferate in der Regel auch nur Impulse geben sollen, so kann dies hier in der Form von drei Thesen geschehen. Sie lauten:

- i. Hegels Logik ist eine Logik der Freiheit.
- ii. Aller Anfang ist einfach.
- iii. Ein erster Anfang setzt nichts voraus - außer sich selbst.

Zur Begründung der ersten These wäre ein dickes Buch schreiben – sofern es ein solches nicht schon gibt. Außerdem geben alle Hegelianer die Notwendigkeit der Freiheit auch sofort zu. Die zweite These könnte richtig, falsch oder auch tautologisch, also wieder richtig sein. Das hängt davon ab, was man unter einem Anfang versteht und wie sich Unmittelbarkeit und Vermittlung zueinander verhalten. Die dritte These scheint auf den ersten Blick unmittelbar einleuchtend zu sein. Denn hätte ein erster Anfang Voraussetzungen, so wäre er durch diese und nicht allein aus sich selbst begründet. Meine Vermutung ist, dass dies die These ist, die Hegels *Wissenschaft der Logik* (1812) auf spekulativem Wege zu beweisen versucht und dass sie letzten Endes – im Sinne der Voraussetzungslosigkeit von Freiheit - mit der ersten These identisch ist. Um ihre Plausibilität zu erhöhen, möchte ich im Folgenden auf drei Aspekte der *Logik* etwas näher eingehen: erstens auf die Frage, was am Anfang, zweitens auf die Frage, was vor dem Anfang und drittens auf die Frage, was nach dem Anfang nicht ist, sondern – gewesen sein wird.

1. Am Anfang

Was am Anfang ist, ist bekannt und lange und breit diskutiert¹ worden: „*Sein, reines Sein*“ (WdL I, HW 5/82)² – sonst nichts. Man kann nicht sagen, am

¹ Sowohl in der Literatur als auch in einem mit Hans-Georg Flickinger und Dirk Stederoth gemeinsam abgehaltenen Seminar zum Anfang der Hegelschen Wissenschaft der Logik im Sommersemester 2005 an der Universität Kassel. Auf dieses Seminar gehen

Anfang ist oder gibt es das Sein und dieses Sein ist in seiner Unbestimmtheit dasselbe wie das Nichts. Dann hätte man zwei Dinge – oder Vorstellungen, Kategorien oder Begriffe –, und man hätte es deshalb nicht mit einem einfachen Anfang zu tun. Man hätte sich dann zu fragen, welcher der beiden Begriffe, die noch gar keine Begriffe (sondern erst einmal nur Meinungen oder Namen) sind, den logisch genetischen Vorrang vor dem anderen und ihm insofern auch vorauszugehen hätte. Am Anfang ist aber noch nichts Bestimmtes gegeben oder gesetzt, wobei das „noch“ dieses „noch nicht“ den hier thematisierten Sachverhalt, wenn es denn einer ist, zu euphemistisch formuliert. Am Anfang ist das, was ist, was Gegenstand des Denkens ist, nichts Bestimmtes. „*Nichts, das reine Nichts*“, so Hegel, ist „dieselbe Bestimmung oder vielmehr Bestimmungslosigkeit und damit überhaupt dasselbe, was das reine *Sein* ist“ (WdL I, HW 5/83). Der Kollege Stederoth hat, und m. E. ganz zu Recht, darauf aufmerksam gemacht, dass die von Hegel herausgestellte Selbigkeit – das reine Sein ist dasselbe bzw. dieselbe Bestimmungslosigkeit wie das reine Nichts – nicht zur Gleichheit führt. Wenn reines Sein und reines Nichts überhaupt – also in jeder Hinsicht, dasselbe sind, so gibt es hier keine Asymmetrie, keine Differenz, keine Entgegensetzung und keinen Widerspruch, der sich zur Identität beider dialektisch auswachsen und so den Prozess der weiteren Bestimmungen in Gang setzen könnte. Sein und Nichts sind hier unmittelbar – d. h. bar aller Mittel der Unterscheidung – dasselbe, sie werden es nicht erst noch. Zwar kann man zeigen, dass die *scheinbar* einander kontradiktorisch Entgegengesetzten in ihrer je eigenen Bestimmungslosigkeit identisch sind, allerdings gründete dieser Identitätserweis auf einer Differenz, von der gar nicht einzusehen ist, wo sie herkommen soll – es sei denn, man nimmt unausdrücklich Bezug auf ihre klassische Entgegensetzung, hätte dann aber in dieser eine verschwiegene Voraussetzung und der Anfang mit dem reinen Sein wäre kein voraussetzungsloser Anfang mehr. Sind aber reines Sein und reines Nichts in ihrer Bestimmungslosigkeit unmittelbar dasselbe, so schließen sie an sich jede Differenz und folglich auch jede weitere Bestimmung aus. Die scheinbare Differenz, die keine ist, kollabiert mit dem ersten Akt ihrer Bestimmung – nur dass Hegel aus dieser Not der Reflexion die logische Tugend macht, den Kollaps bzw. die Einsicht in ihn als

die hier vorgetragenen und dem Jubilar Helmut Schneider zum 70. Geburtstag gewidmeten Überlegungen zurück. Zur ausführlicheren Darstellung einzelner Aspekte der hier vorgetragenen Argumentation vgl. Heinz Eidam, *Kausalität aus Freiheit. Kant und der Deutsche Idealismus*, Würzburg 2007.

² Hegels Schriften werden zitiert nach der Ausgabe: *Werke in 20 Bänden*, ed. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Frankfurt a. M. 1970 ff. (= HW).

erste weitere Bestimmung des Bestimmungslosen zu nehmen und in der wechselseitigen Annihilation der scheinbar entgegengesetzten Bestimmungen des Unbestimmten die Initialzündung des spekulativen Satzes sehen will. Hegel bzw. das Denken will von hier aus weiterkommen, und weil die Sache des Denkens hier das Denken der Sache sein soll, geht diese nun den mit der Einsicht in ihr Scheitern beginnenden Gang.³

Mit dem Denken zu beginnen – nichts anderes wird von der *Logik* am Anfang – oder sollte man doch eher sagen – in ihrem Anfang bereits vorausgesetzt. Das ist einerseits trivial, andererseits sehr komplex. Denn die Bewegung der Sache selbst ist hier keine andere als die des Denkens selbst. Also hätte man vielleicht nicht mit dem reinen Sein, sondern mit dem reinen Denken zu beginnen – einem Denken, das schon bei Kant eine Tätigkeit ist und dann bei Fichte und dem jungen Schelling allein in dieser und in nichts anderem auch ein mit dem Denken konvergierendes, in der Form einer intellektuellen Anschauung gegebenes Sein hat. Selbst und gerade wenn man die Tätigkeit des Denkens hier nicht als einen psychologischen Akt missverstehen wollte, stellt sich die Frage, inwiefern sich die Sachhaltigkeit der Hegelschen *Logik* von derjenigen der Fichteschen *Wissenschaftslehre* unterscheiden lässt. Dieser hatte der Fichtianer Hegel vorgeworfen, zwei Probleme nicht gelöst zu haben: den Anstoß am Anfang, bei Fichte die genetisch unklar bleibende Voraussetzung der Reflexivität des Denkens und Selbstreflexivität der Erkenntnis, Hegel nennt ihn – nicht ganz zu unrecht – einen leeren Anstoß, und die unendliche Sehnsucht am Ende, die Hegel als schlechte Unendlichkeit qualifizieren, in ihrer praktischen Dimension bei Fichte aber missverstehen wird. Fichte bereits stand vor dem Problem, der Nacht der Indifferenz zu entgehen und die Selbigkeit des absoluten Ich noch in seiner Differenz von Ich und Nicht-Ich behaupten zu müssen. Hegel schließt die beiden Enden der Fichteschen Philosophie, erster Anstoß und unendliche Sehnsucht, kurz. Das ist alles – philosophiehistorisch – bereits vor der *Wissenschaft der Logik* geschehen, aber mit dem aus diesem Kurzschluss entstehenden flüchtigen Funken wird die *Logik* beginnen. Während Fichte um

³ Diese Einsicht ins Scheitern betrifft natürlich auch die drei Grundsätze des Denkens und aller Bestimmung schlechthin. Der Satz der Identität, der die Selbigkeit des Gegenstandes nur in der Form der Gleichheit mit sich selbst fasst und insofern auf der Negation des Unterschieds beruht, der Satz des Widerspruchs, der die Selbigkeit des Gegenstandes und seiner Hinsichten in die Negativität des Unterschieds, also allein via negationis setzt, und der Satz vom Grund, der Identität und Differenz logisch als Grund und Folge und insofern die beiden ersten Sätze als Derivate der logischen Explikation selber setzt. Erst im Werden (als logischer Bewegung) machen Identität und Differenz, Affirmation und Negation auch logisch Sinn.

des Wissens willen die diskursiv-quantitative Differenz von Wissendem und Gewusstem, von Identität und Differenz unendlich aufschiebt, weil nur durch diese Differenz Wissen auch Wissen, aber eben deshalb das an sich zugrunde liegende Absolute das Bestimmungslose und sich jeder gewonnenen Synthesis von neuem Entziehende bleibt, beginnt Hegels *Logik* eben damit: ihre – wenn man so sagen kann – Initialzündung ist die Einsicht in die Logik des Verschwindens in der Form der Negation aller Bestimmtheit und dem Zugrundegehen in der absoluten Bestimmungslosigkeit. Für die Einsicht oder das Denken ist dieses Erste aber das Zweite. Das am Anfang und als Anfang gesetzte reine Sein ist das, was allein in seiner Bestimmungslosigkeit aufgewiesen, also gerade und nur als bestimmungsloses bestimmbar gewesen sein wird. Nicht nur an sich, auch für sich ist Wissen (oder das Gedachte) am Anfang bestimmungslos, daher – an und für sich – vom Nichtwissen (oder dem Nichtgedachten) nicht zu unterscheiden. Das Problem des unendlich endlichen Wissens hatte Fichte gesehen, aber nicht lösen bzw. nur im Zirkel des endlichen Bewusstseins gleichsam resignierend festhalten können. Präreflexiver oder auch präprädikativer Anstoß und postprädikative und postreflexive Unendlichkeit definieren bei Fichte die Endlichkeit des Bewusstseins als Intelligenz und damit den logischen Raum des Wissens. Fichtes Anstoß wird in Hegels spekulativem Satz zum immanenten Gegenstoß, und hier, am Anfang der Logik, heißt dies: dass aller Bestimmung und allem Wissen das Bestimmungslose nicht, wie bei Fichte, als Absolutes vorauszusetzen ist, sondern ungesetzt einer jeden Bestimmung schon zugrunde liegt und nur im Scheitern seiner Bestimmung als ein Zugrundegegangenes auch sich zeigt. Sollte dies aber das sein, was sich am Anfang zeigt, so stellt sich die Frage, was vor dem Anfang war.

2. *Vor dem Anfang*

„Das Sein ist das unbestimmte Unmittelbare“ – und das ist nicht viel, genau genommen nichts, weil – wenigstens bei Hegel – nicht Bestimmtes. Ein absolutes Nichts – das im Unterschied zum *nihil negativum* kein reflexiver Begriff, sondern als *nihil privativum* das reine Garnichts wäre – kommt bei Hegel auch nicht vor. Reines Sein wie reines Nichts werden – von Anfang an – reflexiv gedacht. Das reine Nichts ist für das reflexive Denken die „einfache Gleichheit mit sich selbst“ (WdL I, HW 5/83), und das reine Sein ist „in seiner unbestimmten Unmittelbarkeit [...] nur sich selbst gleich und auch nicht ungleich gegen Anderes, hat keine Verschiedenheit innerhalb seiner

noch nach außen“ (WdL I, HW5/82). Genau genommen – an sich – ist es deshalb, so wenig wie das reine Nichts, auch keine „Gleichheit mit sich selbst“. Keine Gleichheit ist einfach und ein unbestimmtes Unmittelbares keine Gleichheit. Was „nur sich selbst gleich“ ist, gleicht weder einem anderen noch – als wäre es von sich unterscheidbar – sich selbst. Das in reflexiver Form angesprochene reine Sein ist die in sich zurückgenommene, sich vorprädikativ in sich verschließende Reflexivität: ist „nur sich selbst gleich“ und in dieser selbstbezüglichen Sichselbstgleichheit die immanente Negation aller Gleichheit, aller Prädikation, aller Identität und aller Diskursivität. Die immanente, sprachlich kaum oder gar nicht zu vermeidende Selbstbezüglichkeit ist nicht vorhanden (nicht gegeben, nicht gesetzt). Was weder nach außen noch innerhalb seiner verschieden ist, ist weder mit sich selbst gleich noch ein Unmittelbares. Das reine Sein ist die unmittelbare Beziehung auf sich selbst, die noch keine oder keine Beziehung mehr ist. Es ist an sich selbst die ausgelöschte Beziehung und nichts anderes. Nur so wird seine Bestimmungslosigkeit zur Bestimmung und umgekehrt. Das könnte man die immanente Gegenwendigkeit des spekulativen Satzes nennen. Die Prädikation und alle Bestimmung geht an dem zu Grunde, was aller Prädikation und Bestimmung zugrunde liegt.

Nichts ist einfach unmittelbar. Der Begriff des Unmittelbaren enthält in sich schon eine doppelte Negation und also eine Vermittlung, ist also insofern ein Reflexionsbegriff. Mit dem Hinweis auf die Negativität des Unmittelbaren, also mit dem Hinweis auf die immanente Reflexivität (also Negativität) des nur scheinbar Reflexionslosen hätte Hegels *Logik* beginnen können, tut es in gewisser Hinsicht ja auch, darf es aber in anderer Hinsicht zugleich auch nicht tun. Denn mit dem Verweis auf die ex- wie interne Vermitteltheit des Unmittelbaren würde an dieser Stelle – am Anfang der *Logik* – eine Differenz zum Tragen kommen, welche philosophiegeschichtlich die Diskussion geprägt hat und auch heute immer noch die Gemüter erhitzt: die Differenz zwischen Denken und Sein, die auf eigentümliche Weise weder zu leugnen noch in ihrer Abgründigkeit – soll Erkenntnis, Wissen möglich sein – festzuhalten ist. Es bleibt ein Problem oder zumindest eine Frage: Inwiefern die in formal-spekulativer Hinsicht denkbare Aufhebung der Entgegensetzung von Begriff und Sein, von Denken und „Nichtdenken“, wie es Hegel in der *Differenzschrift* nennt, auch in materialer Hinsicht möglich ist bzw. wie man über das „Formelle der Spekulation“ (HW 2/39) noch hinauskommen und das zufällige „Gesetzsein des Nichtdenkens“ (HW 2/38) nicht allein dadurch bestimmen will, dass es für das Denken nur in einem „Satz“ bzw. durch eine „Beziehung“ gesetzt werden kann.

Fichtes absolutes Ich setzte sich in einem zweiten Akt, der erste ist seine Selbstsetzung, ein Nicht-Ich absolut entgegen, und da bei Fichte bereits beide

Akte sowie der vermittelnde dritte gleichzeitige Momente der Konstitution der Ichheit sind, bleibt diese und damit alle Erkenntnis auf die im absoluten Ich gesetzte Differenz von Anfang an angewiesen. Die differenzlose und blinde, weil erkenntnislose, Indifferenz des absoluten Ich bleibt bei Fichte das von Anfang an ins romantische Herz des Wissens gesetzte Nichtwissen. Grund (absolutes Ich), Differenz (Nicht-Ich) und Identität (Wissen) sind bei Fichte die unterscheidbaren, aber nicht trennbaren Momente. Was prospektiv und praktisch in die Dynamik der Sehnsucht mündet – wo Nicht-Ich war soll Ich werden –, ist retrospektiv ein der Differenz von Denken und Nichtdenken (Ich und Nicht-Ich) uneinholbar Vorausgesetztes, in seiner Uneinholbarkeit die Keimzelle jenes unvordenklichen Seins, das der alte Schelling der negativen Philosophie Hegels als ein a priori nicht zu Setzendes wiederum entgegengesetzt wird. Sein, reines Sein, ohne alle weitere Bestimmung – ist es das gedachte Sein, und zwar das ohne alle Bestimmungen gedachte und insofern gar nicht zu denken Sein? Oder ist es das nichtgedachte Sein, das als „Gesetztsein des Nichtdenkens“ gesetzt werden, also doch wieder gedacht werden muss, um es als Nichtdenken überhaupt denken zu können? Man könnte auf den Einfall kommen, dass es beides und beides irgendwie zugleich sein müsste. Nur, wie bitte sollte man sich das noch denken können?

Hegel sollte eine Lösung für diese Frage haben, müsste sie haben, wenn er – bzw. seine *Logik* – nicht als wenn auch raffinierter durchgeführte Variation der Fichteschen *Wissenschaftslehre* aufgefasst werden will. Sein, reines Sein, darf also – im Grunde – kein Reflexionsausdruck sein. Das weiß Hegel. – Die „Aufgabe der wahren Philosophie“ – so heißt es in *Glauben und Wissen* – sei nicht, „die Gegensätze, die sich vorfinden, die bald als Geist und Welt, als Seele und Leib, als Ich und Natur angesehen werden, in ihrem Ende zu lösen, sondern ihre einzige Idee, welche für sie Realität und wahrhafte Objektivität hat, ist das absolute Aufgehobensein des Gegensatzes, und diese absolute Identität ist [...] ihr einziges Wissen“ (HW 2/302). Mit diesem Wissen hätte sie – Spinoza wusste darum – auch den Anfang zu machen, zu diesem Zwecke aber – im Unterschied zu Fichte und aller Reflexionsphilosophie – zu zeigen, inwiefern das absolute Wissen kein (subjektives) *Wissen* mehr ist: sondern inwiefern das „reine Wissen“, das – am Ende der *Phänomenologie des Geistes* – „alle Beziehung auf ein Anderes und auf Vermittlung aufgehoben hat“, nach Hegels *Logik* nun selbst das „Unterschiedslose“ ist und „somit selbst“ *aufhört*, „Wissen zu sein“, da es „nur“ (noch) als „einfache Unmittelbarkeit vorhanden“ ist (WdL I, HW 5/68). So fordere, wie es in der *Differenzschrift* heißt, die Spekulation „in ihrer höchsten Synthese des Bewußten und Bewußtlosen auch die Vernichtung des Bewußtseins selbst“ (HW 2/35). Das reine Wissen ist das absolute Aufgehobensein des Gegensatzes, das Unterschieds-

lose, die Vernichtung des Bewusstseins in der Synthese des Bewussten und Bewusstlosen: ist die Nacht der Indifferenz, in der alle Kühe schwarz sind und mit der man deshalb auch nicht beginnen kann.

Nun ist aber der Ausdruck „einfache Unmittelbarkeit“ selbst noch – oder schon – ein „Reflexionsausdruck“ und bezieht sich als solcher gerade „auf den Unterschied von dem Vermittelten“. Er ist deshalb – sowenig wie das „Unterschiedslose“ – schon der „wahre Ausdruck“ dieser Aufgehobenheit aller Beziehung auf ein Anderes und auf Vermittlung in einem einfachen (noch) Vorhandensein: „In ihrem wahren Ausdrucke ist daher“, so Hegel weiter, „diese einfache Unmittelbarkeit das *reine Sein*. Wie das *reine Wissen* nichts heißen soll als das Wissen als solches, ganz abstrakt [ohne Beziehung auf ein Anderes und auf Vermittlung], so soll auch reines Sein nichts heißen [ausdrücken oder bedeuten?] als das *Sein* überhaupt; Sein, sonst nichts, ohne alle weitere Bestimmung und [inhaltliche] Erfüllung.“ (WdL I, HW 5/68) – Wenn nun das reine Wissen als Wissen – als das in „diese *Einheit* [als Einfachheit des reinen Wissens] *zusammengegangen[e]*“ und nur noch als dieses Unterschiedslose – aufhört, Wissen (für ein Anderes) zu sein, und wenn nichts (Anderes) mehr als diese einfache Unmittelbarkeit „vorhanden“ ist, dann darf diese auch kein Reflexionsausdruck mehr sein bzw. sich nicht mehr auf eine vorausgegangene Reflexion beziehen. Das Wissen hört hier als reines oder abstraktes Wissen (von) selbst auf, Wissen zu sein. Dieses Aufhören aber darf auch keine Negation des Wissens sein, denn als Negation bliebe es immer noch durch eine Beziehung bestimmt. Die Selbstaufgabe des reinen Wissens als Wissen darf nicht einmal als solche vorausgesetzt werden, weil auch das Ende des Wissens (als Wissen) sich noch auf den Unterschied und insofern auf eine Vermittlung bezöge. Soll nun der „Anfang“ (der *Logik*) ein „*absoluter*“ Anfang und d. h. ein *voraussetzungsloser* sein, so muss mit diesem Anfang auch das Wissen aufhören, als reines Wissen in seiner *einfachen Unmittelbarkeit* als ein Reflexionsausdruck gedacht oder gesetzt zu sein. Es muss „daher“ sich als Wissen aufheben (?), negieren (?) oder auch – vergessen (?), jedenfalls aufhören, Wissen zu sein, um (zugleich oder als solches) nur noch (als) „reines Sein“ (vorhanden) zu sein: Der Anfang, mit dem die *Logik* allein *ihren* Anfang nehmen kann, muss ein „absoluter“, ein – „was hier gleichbedeutend ist“ (?) – „abstrakter Anfang“ sein, darf also „durch nichts vermittelt sein noch einen Grund haben“ (WdL I, HW 5/69), eben auch nicht durch das Wissen um die Aufgehobenheit des Gegensatzes und aller Vermittlung. Dass nur das „reine Sein“ ohne Grund und Vermittlung – und insofern ohne alles Wissen – auch der absolute Anfang sein könne, bestimmt es dann in der Tat zu einem „abstrakten“, in dieser Abstraktheit aber nur als einen „logischen Anfang“ (HW 5/69), als welcher das – wie das *reine Wissen* – „ganz

abstrakt[e]“, *reine Sein* (als das in seiner einfachen Unmittelbarkeit vorhandene, als Wissen aber aufgehobene Wissen) *gedacht* werden soll, weil nur in diesem „wahren Ausdruck“ das *Wissen darum* aufhören können soll, dass dieses reine Sein als „einfache Unmittelbarkeit“ noch ein Reflexionsausdruck und nur als ein solcher dann auch bestimmt ist, ein Sein ohne alle weitere Bestimmung zu sein. – Derart als *unbestimmtes* Sein absolut – und entschlossen, nur das „*Denken als solches*“ betrachten zu wollen – als Anfang gesetzt, lässt es sich dann auch durch seinen absoluten Gegensatz – als das per definitionem mit ihm identische reine Nichts – weiter bestimmen und in diesem logischen Werden selbst reflektieren. Am Ende aber wird sich die Idee, in der alle Realität, wenn auch nur „logisch“, d. h. noch „in den reinen Gedanken eingeschlossen“ (WdL II, HW 6/572) ist, aus ihrer Eingeschlossenheit auch wieder – in die „Natur“ – entlassen, indem sie sich – wiederum – „in die Unmittelbarkeit des *Seins* zusammennimmt“ (WdL II, HW 6/573).

Dieser problematische Übergang – denn er folgt nicht der immanenten Logik der *Logik* – wäre ein anderer, ein neuer Anfang. Man könnte ihn auf sich beruhen lassen, wenn nicht am Ende der *Logik*, vom Ende der *Logik* her ein neues Licht auch auf ihren Anfang fallen würde. Dass man es am Ende besser weiß, wenigstens wissen kann, ist eine Binsenwahrheit, aber auch eine Wahrheit.

3. *Nach dem Anfang*

Auf Anfänge ist zurückzukommen. Die Hegelsche *Logik* macht das auch, und sie macht daraus eine Methode. Es ist die Triade von *implicatio*, *explicatio* und *replicatio*, durch die sich, weil in sich dialektisch, der Kreis der Kreise schließen lässt. In Hegels Worten: „Auf diese Weise ist es, daß jeder Schritt des *Fortgangs* im Weiterbestimmen, indem er von dem unbestimmten Anfang sich entfernt, auch eine *Rückannäherung* zu dem selben ist, daß somit das, was zunächst als verschieden erscheinen mag, das rückwärtsgehende Begründen des Anfangs und das vorwärtsgehende Weiterbestimmen desselben ineinanderfällt und dasselbe ist.“ Es ist an dieser Stelle hervorzuheben: der Fortgang im Weiterbestimmen, also der Weg, der sich von dem *unbestimmten* Anfang entfernt, ist auch und *zugleich* eine Rückannäherung zu demselben, ist *Rückkehr zum unbestimmten Anfang*, von dem ausgegangen wurde. Wie dieser erste, abstrakte und voraussetzungslose zu nehmen sei, ist erst durch den Rückgang zu oder in denselben zu begreifen. Hegel fährt fort: „Die Methode, die sich hiermit in einen Kreis schlingt, kann aber in einer

zeitlichen Entwicklung“ – also in der linearen Darstellung eines Nacheinander – „es nicht antizipieren, daß der Anfang schon als solcher ein Abgeleitetes sei; für ihn in seiner Unmittelbarkeit ist es genügend, daß er einfache Allgemeinheit ist.“ (WdL II, HW 6/570) Noch einmal: Der *unmittelbare und als solcher abstrakte Anfang ist in Wahrheit - „als solcher“ - schon ein Abgeleitetes*. Alles Abgeleitetes ist als ein solches aber kein unmittelbar und voraussetzungslos Erstes. Auch für den Anfang der Hegelschen *Logik* gilt, dass die Methode der Wahrheit ebenso sehr analytisch wie synthetisch ist, und d. h. die „Unmittelbarkeit“ der Grundlage – Sein, reines Sein –, diese Unmittelbarkeit ist deshalb „nur Form, weil sie zugleich Resultat war; ihre Bestimmtheit als Inhalt ist daher nicht mehr ein bloß Aufgenommenes, sondern *Abgeleitetes* und *Erwiesenes*.“ (WdL II, HW 6/567) Oder, vielleicht noch etwas deutlicher: „[...] als die absolute Negativität aber ist das negative Moment der absoluten Vermittlung die Einheit, welche die Subjektivität und Seele ist. [Absatz] In diesem Wendepunkt der Methode kehrt der Verlauf des Erkennens zugleich in sich selbst zurück. Diese Negativität ist als der sich aufhebende Widerspruch die *Herstellung der ersten Unmittelbarkeit*, der einfachen Allgemeinheit; denn unmittelbar ist das Andere des Anderen, das Negative des Negativen das *Positive, Identische, Allgemeine*. Dies *zweite Unmittelbare* ist im ganzen Verlaufe, wenn man überhaupt zählen will, das *Dritte* zum ersten Unmittelbaren und zum Vermittelten.“ (WdL II, HW6/564) Nur weil das Dritte das Erste und deshalb das Erste auch das Dritte ist, kann von einer „Herstellung der ersten Unmittelbarkeit“ überhaupt die Rede sein. Das Unmittelbare bleibt ein Unmittelbares, aber nur deshalb, weil es dazu geworden ist.

Es ist durchaus möglich, dass sich der Leser hier hinters Licht geführt glaubt. Denn wie bitte sollte Unmittelbarkeit eine hergestellte, Resultat eines Prozesses sein können? Es könnte aber durchaus sein, dass sie anders als so, als ein Resultat gar nicht zu haben, wenigstens nicht *zu denken* ist. Der Weg der *Logik* ist keine vorsätzliche Täuschung des Lesers, eher der Weg der Überwindung von Selbsttäuschungen im Denken, die in der Sache des Denkens selbst begründet sind. Täuschung ist der Anfang, sofern er noch nicht als Resultat, als Ende und vom Ende her begriffen wird. Weil aber, was es zu begreifen gilt, in Wahrheit das Dritte das Erste ist, beginnt der Anfang am Ende. Unvoreingenommene Leser könnten sich an der Nase und im Kreis herumgeführt vermuten oder das Ganze für Ironie halten – und sollten das vielleicht auch tun.

Wer das Gegenteil von dem sagt, was er denkt, der sagt dies ironisch – vorausgesetzt, er weiß um und kennt das Gegenteil. Objektive Ironie wäre, im Gegensatz zur subjektiven, wenn die Sache selbst sich als ihr Gegenteil

erweist. Absolute Ironie, welche nur die Philosophie, nicht aber die Sprachwissenschaft kennt, liegt dann vor, wenn das Subjektive (das Denken) sich am Ende als das Gegenteil seiner selbst und sich deshalb auch die Sache (das Nichtdenken), um die es ihm von Anfang an geht, schließlich als das Gegenteil ihres Gegenteils erweist. Spätestens seit der *Phänomenologie des Geistes* war das auch Hegels Programm: dass das Subjekt ebenso als Substanz und die Substanz ebenso als Subjekt zu begreifen sei. Am Ende der *Logik* ist es die absolute Idee selbst, welche die Natur – ihr Außersichsein – frei aus sich entlässt. Der Weg zurück zum Geist und zur absoluten Idee wird auch hier wiederum ein Umweg sein.

„Vernunft ist Umweg“, so heißt es bereits bei Kant. Das Unbedingte oder die Freiheit – also absolute Spontaneität – war für ihn das, worauf wir zuletzt stoßen, wovon wir aber unmittelbar nicht anheben können: dasjenige, von dem wir am Ende erst erkennen, dass wir es voraussetzen müssen, um uns auch nur – durch feien Entschluss – von einem Stuhle erheben zu können. Vielleicht ist Hegels *Logik* eine Logik der Freiheit auch in diesem Sinne: die Logik der Er-innerung an dasjenige, was als vergessener und daher bewusstloser Grund nicht allein dem Denken, sondern als Alpha und Omega, als Letztes und Erstes allem, was ist, immer schon zugrunde liegt.

Die Identität von Real- und Erkenntnisgrund, die Fichtes Idealismus definiert, hat Hegel zu Ende gedacht. Romantiker wider Willen, hat Hegel auf dem langen Weg der Rekonstruktion des Unmittelbaren aber gesehen, dass die Vernunft in dieser Rückannäherung an sich selbst nur ihren inneren Kreis in sich selbst beschlossen und den geheimnisvollen Weg nach außen deshalb erst noch vor sich hat. In seiner Aversion gegen die Innerlichkeit Romantiker hat Hegel sich daher auf die objektive Seite der Ironie geschlagen, die prospektive Sehnsucht der Vernunft bei Fichte als schlechte Unendlichkeit denunziert und durch die retrospektive Objektivität der List der Vernunft ersetzt. Übersehen hat er dabei – realphilosophisch, also Zeit und Geschichte betreffend –, dass die zur autonomen Selbstbestimmung fähige Vernunft an sich selbst ein Anfang ist: als zu sich selbst gekommene Unmittelbarkeit auf höchstem (logischen) Niveau, für die der Kreis ihrer ewigen Rückannäherung nur dann auch wieder zu einem Fortgang werden kann, wenn sie ihn und damit sich selbst dem öffnet, was Hegel früher und der Hegelianer Adorno später das „Nichtdenken“ nannten. Wenn aber der Fortgang sich allein und sozusagen eindimensional in der Rückannäherung vollzieht, so ist das Absolute immer schon am Ende, weil immer schon Resultat. Das wird Schellings später Vorwurf an Hegel sein. Für die Vernunft aber ist das Nichtdenken in temporaler Hinsicht die Unbestimmtheit einer Zukunft, für die Hegels retrospektives System – Cieszkowski zufolge – keinen Ort mehr hat. Weil Hegels

Philosophie die Zukunft außen vor lässt, denn sie gehe uns nichts an, stellt Cieszkowski Hegels Philosophie vor die Wahl: Kindesmord oder Selbstmord zu begehen, das sei ihre Alternative.

„*Sein, reines Sein*, – ohne alle weitere Bestimmung.“ Wenn die Hegelsche Logik eine Logik der Freiheit ist oder sein soll, dann liegt in dem unhörbaren, nur als Pause, als Stockung im Fluss der Argumentation wahrnehmbaren Gedankenstrich die Entscheidung, die sie am Anfang getroffen und im gleichen Augenblick wieder vergessen hat. Dann aber ist die Logik Anamnese, der Gang heraus aus der Höhle der scheinbar unmittelbaren Bestimmung. Die „reine Idee“ ist am Ende die „absolute *Befreiung*, für welche keine unmittelbare Bestimmung mehr ist, die nicht ebensowenig *gesetzt* und der Begriff ist; in dieser Freiheit findet daher kein Übergang statt“ (WdL II, HW 6/573). Dann aber macht es, wie Kant es formulierte, keinen Sinn mehr, der Vernunft, die doch das einzige sei, was uns leiten könne, den Weg gebieterisch vorschreiben (R 5028) und die Übergänge diktieren zu wollen. Nach dem Anfang ist vor dem Anfang. Was nach dem Anfang nicht ist, sondern – gewesen sein wird, ist das Ende, also der einsehbar gewordene Anfang. Wenn das aber so sein sollte, dann gibt es Freiheit nur im Anfang, und jeder Anfang ist übergangs-, also auch voraussetzungslos, mithin unbedingt, so unmittelbar – und insofern blind – wie ebenso sehr *gesetzt* und insofern einer aus Freiheit.

4. Zum Schluss: ein kleiner Epilog

Wahrscheinlich ist die Freiheit auch das Einzige, das nur sich selbst zur Voraussetzung hat. Jeder Anfang wäre dann einfach (unmittelbar), selbst wenn er bisweilen schwer zu machen oder noch so unscheinbar, ja kaum so recht wahrnehmbar sein sollte. Die Ironie liegt freilich darin, dass das Unmittelbare sich so wenig herstellen wie Spontaneität auf Kommando sich abrufen lässt. Das wusste Hegel. Sofern das Dritte, das Ende, das Erste, also der Anfang ist, gibt es keinen Anfang, der nicht gewesen sein wird. Zum Absoluten wird die Ironie dann und hebt sich in ihm auf, wenn die sich durchsichtig gewordene Vernunft auch das noch begreift: Es gibt zwar keinen Anfang, der nicht *gewesen* und deshalb immer schon verschwunden, im Dritten zugrunde gegangen sein wird. – Ist ein Anfang zugleich aber immer auch das, was *nicht* bereits gewesen sein wird, so nimmt jeder Anfang auch sein Nicht-gewesen-sein-Werden wieder in sich zurück, um Anfang wirklich auch sein zu können. Wenn es also einen Anfang gibt, so geht auch das Dritte im Ersten zu

Grunde. Nur dann hätte auch das Absolute oder das Unbedingte der Freiheit eine Zukunft. Dann aber wären wir vielleicht eher wieder bei Schelling.

Möglicherweise aber hat sich Hegel der von Ciszkowski vorgeschlagenen desaströsen Alternative einfach entzogen. Für das, was seine Zukunft bereits hinter sich hat, werden keine Anfänge mehr gebraucht – weder subjektive noch objektive. Die Frage hingegen, was aus einem Absoluten noch werden könnte, wäre allein eine Frage für Anfänger. Wenn allerdings Hegels Eule der Minerva ihren Flug immer nur in der Abenddämmerung beginnt, dann darf sie sich auch nicht wundern, immer nur die Nacht noch vor sich zu haben. Wohl nicht der Eule, aber der Göttin der Weisheit darf unterstellt werden, das gewusst zu haben.

Hegels Logik – die Frage des Anfangs: Kritik und Affirmation

Beginnen wir mit dem Hegelschen Grundsatz, „daß es Nichts *gibt*, nichts im Himmel oder in der Natur oder im Geiste oder wo es sei, was nicht ebenso die Unmittelbarkeit enthält als die Vermittlung“,¹ der also ins Wort führt, daß es nichts gibt, was nicht „vermittelt“ ist, womit gesagt wird, daß jegliches, das ist – als Reelles oder als Gedanke –, das „Resultat“ einer „Vermittlung“, eines „Werdens“, einer „Geschichte“ ist, die aufzudecken, „Sache“ des Denkens, des erkennenden Denkens, d. i. der Philosophie im Sinne Hegels, ist. Zu erwarten ist gleich der Einwand, daß, sofern von der Logik die Rede sein soll, die Rede von der „Geschichte“ eine Verfehlung sei, da mit Blick auf das Logische zwar von „Entwicklung“, „Bewegung“, „Vermittlung“ zu sprechen sei, aber nicht von der „Geschichte“ als „Entwicklung“ der „Sache“ „in der Zeit“. Kurz: Die Rede von der „Geschichte“ gelte zwar für das Reelle als „in der Zeit“ seiend, aber nicht für das Logische. Hiergegen ist aber ein Doppeltes geltend zu machen. Zum einen: Was die Logik als *Wissenschaft* im Sinne Hegels zum Gegenstand hat, das sind „die reinen Gedanken“ oder „die Welt der einfachen Wesenheiten, von aller sinnlichen Konkretion befreit“.² Schon die Worte „von aller sinnlichen Konkretion befreit“ verweisen auf eine „Geschichte“, auf eine geschichtliche „Arbeit“, die vollzogen sein muß, worin und wodurch „alles Sinnliche“ abgestreift wurde, eine „Arbeit“ also, die die Bildung der „reinen Gedanken“ zum Resultat hat. Zum zweiten: Die Rede ist von Hegels *Wissenschaft der Logik*, und Hegel ist der Ansicht, wie wir noch hören werden, daß diese *Wissenschaft*, weil sie „zu ihrem Prinzip *das reine Wissen* habe“,³ das Resultat einer ungeheuren weltgeschichtlichen Arbeit ist: sie als *Wissenschaft* ist durch die ungeheure Arbeit geworden. Und der umrissene Grundsatz selber ist nicht voraussetzungslos, sondern ist das „Resultat“ des denkenden Erkennens des Denkens selbst auf dem Grund seiner „Geschichte“, ist das „Resultat“ der Aufdeckungsarbeit des erkennenden Denkens – eine Arbeit, die als solche in der „Geschichte“ des Denkens als „in der

¹ Hegel: *Wissenschaft der Logik*, Bd. I, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 5, Frankfurt/M. 1969, S. 66.

² Ebd., S. 55.

³ Ebd., S. 57.

Zeit“ ihren Ort hat – daran, *was* das Denken als Denken der „Sache“ des erkennenden Denkens sei.

Mit diesem Grundcharakteristikum des Hegelschen Denkens als Denken der „Sache“ ist

I.

zugleich ein Grundcharakteristikum der Hegelschen Logik benannt. Als Wissenschaft des rein „Logischen“, der „Welt der einfachen Wesenheiten, von aller sinnlichen Konkretion befreit“, ist sie, rein formal gesprochen, die Darstellung der „Bewegung“ des rein „Logischen“, „der einfachen Wesenheiten“. Aber Hegels *Logik* als Werk ist durchsetzt mit der „Geschichte“ des Denkens, denn darin setzt sich Hegel durchgängig kritisch auseinander mit den bisherigen „Gestalten“ des Denkens in der „Geschichte“ des Denkens, und diese sich explizit zeigende Kritik wird artikuliert in den „Anmerkungen“. Aber dieses Denken, das in den „Anmerkungen“ sich als Kritik der bisherigen „Gestalten“ des Denkens artikuliert, ist dasselbe, das im Denken des rein „Logischen“ am Werke ist: seine kritische Dimension macht es geltend am Denken und als Denken des rein „Logischen“ selbst.

Man würde also Hegels Logik um ihren denkgeschichtskritischen Gehalt bringen, wenn man das, was in den „Anmerkungen“ zur Sprache kommt, als bloß „historisches Beiwerk“ ansehen würde. Das in den „Anmerkungen“ als Kritik der bisherigen „Gestalten“ des Denkens Artikulierte gehört zur „Sache“ selbst, weil die „Sache“ der Logik in eines mit dem Denken des „Logischen“ die kritische Selbstaufklärung des Denkens als Denken ist.

Schauen wir uns näher an, was es heißt, daß die Kritik der bisherigen Gestalten des Denkens zur „Sache“ selbst gehört, weil die „Sache“ der Logik in eines mit dem Denken des „Logischen“ die kritische Selbstaufklärung des Denkens als Denken ist. Als Wissenschaft des rein „Logischen“ ist die Logik im Sinne Hegels zwar die reine Darstellung der „Bewegung“ des rein „Logischen“. Aber das ist sie, wie gesagt, rein formal gesprochen. Denn damit ist weder gesagt, was das „Logische“ sei, noch was die „Bewegung“ des „Logischen“ bedeutet. Nicht nur das, sondern es bleibt auch unthematisch, daß nicht nur an der Darstellung ein spezifisches Denken am Werke ist, sondern daß die Darstellung selbst die Darstellung des am Denken des „Logischen“ am Werke seienden Denkens ist, so daß in der Darstellung das Denken sich darstellt, das sich als das Denken des „Logischen“ und dessen „Bewegung“ faßt. Kurz: In der Darstellung seiner selbst ist *das Denken* am Werke, das in

eins darüber kritisch Rechenschaft gibt, was denn das „Logische“ ist und was dessen „Bewegung“ bedeutet. Und diese kritische Rechenschaftslegung des Denkens über sich selbst, was in eins kritische Rechenschaft darüber ist, was denn das „Logische“ ist und was dessen „Bewegung“ bedeutet, ist selbst ein „Resultat“ der geschichtlichen „Entwicklung“ des Denkens, und zwar des Denkens als des Denkens der „Sache“ des Denkens. Denn Hegel versteht weder sich als „Sonntagskind“, dem im „Zustande des Paradieses“ und „im Schläfe“ mitgeteilt wäre, was das Denken in Wahrheit sei, noch sieht er das Denken als das Apriori, dem vor aller „Geschichte“ gegeben sei, was dessen „Sache“ sei, sondern Hegel verortet sein Denken zurückblickend auf „die ungeheure Arbeit der Weltgeschichte“.⁴ In dieser „ungeheuren Arbeit der Weltgeschichte“ als „Am-Werke-sein“ ist ein Doppeltes in „Arbeit“ und am „Werke“: die „Sache“ als die „Sache“ des Denkens und das Denken als Denken der „Sache“.

Diese „Arbeit“ als das doppelte „Am-Werke-sein“ ist die „Arbeit des Begriffs“⁵ als die Arbeit der „Sache selbst“ und die „Arbeit am Begriff“ als die Arbeit des Denkens an der „Sache“ des Denkens, gefaßt in der Form des „Gedankens“.

Nun muß die Frage gestellt werden, wofür denn der Ausdruck „Begriff“ steht. Hegels Antwort lautet: „wenn wir von den *Dingen* sprechen wollen, so nennen wir die *Natur* oder das *Wesen* derselben ihren *Begriff*, und dieser ist nur für das Denken“.⁶ Der „*Begriff*“ ist also der „Name“, der Ausdruck für „die *Natur* oder das *Wesen* der Dinge“ als den objektiven Inhalt. Und was „nur für das Denken“ ist, ist „die *Natur* oder das *Wesen* der Dinge“, und von dem „Begriff“ wird gesagt, daß er „nur für das Denken“ ist, weil er als Wort, als Ausdruck für „die *Natur* oder das *Wesen* der Dinge“ als den objektiven Inhalt steht. Doch ist der „Begriff“ als „Name“, als Ausdruck für „die *Natur* oder das *Wesen* der Dinge“ nicht äußerlich gewählt, sondern von dem Resultat der Arbeit des erkennenden „Denkens“ her, und zwar erkennend „die *Natur* oder das *Wesen* der Dinge“, als „Begriffenem“ diktiert. Hegel sagt dazu: „das *begreifende Denken*“.⁷ Kurz: Begriffen wird der Begriff, „die *Natur* oder das *Wesen* der Dinge“ als den objektiven Inhalt ausdrückend, aber gefaßt in der Form des „Gedankens“. Das heißt: Ist das Denken im Sinne Hegels das, das den Begriff als den objektiven Inhalt in „Gedanken“ zu fassen hat, „muß sich

⁴ Hegel: Phänomenologie des Geistes, in: Werke in zwanzig Bänden, Bd. 3, Frankfurt/M. 1970, S. 33f.

⁵ Ebd., S. 65.

⁶ Hegel: Wissenschaft der Logik, Bd. I, a.a.O., S. 25.

⁷ Ebd., S. 35.

unser Denken“, so Hegel, nach den „Begriffen der Dinge“ beschränken,⁸ d. h. nach ihnen richten. Und Hegel weiß darum, daß „der objektive Begriff der Dinge die Sache selbst ausmacht“ und daß das Denken als subjektives „unser eigenstes, innerlichstes Tun ist“⁹. Eben weil „wir aus jenem Tun nicht heraus“ können,¹⁰ stellt sich die Frage, wie wir sagen können, daß unser „Gedanke“ der „Gedanke“ des „objektiven Begriffs“ als der „Sache selbst“ sei. Hegels Antwort an Ort und Stelle, daß „eben die Sache für uns nichts anderes als unsere Begriffe von ihr sein kann“,¹¹ ist aber unbefriedigend und irritierend dazu, denn mit diesem Satz will Hegel, wie die anschließende Fortsetzung zeigt, eine kritische Spitze gegen „die kritische Philosophie“ richten, aber der Satz mutet geradezu so an, als sei er von der „kritischen Philosophie“ ins Wort gebracht, was im Klartext heißt, daß das „Subjektive“ für das „Objektive“ ausgegeben wird. Hegel scheint hierbei vergessen zu haben, daß das Denken als „unser eigenstes, innerlichstes Tun“ selbst eines der „Dinge“ ist, deren „objektiver Begriff die Sache selbst“ ausmacht, d. h. daß das Denken „als unser eigenstes, innerlichstes Tun“ selbst in seinem „Dasein“ das Resultat der weltgeschichtlichen „Arbeit des objektiven Begriffs“ ist, so daß dieses „innerlichste Tun“ als eine Gestalt des „objektiven Begriffs“ selbst nicht als etwas Fremdes und von Außen-her-kommendes dem „objektiven Begriff“ gegenübersteht, sondern als eine Gestalt des „objektiven Begriffs“ den „objektiven Begriff“ zum Gegenstand hat. Und dies, „Gegenstand-sein“ und „zum-Gegenstand-haben“, ist weder dem „objektiven Begriff“ noch diesem „Tun“ als einer Gestalt des „objektiven Begriffs“ etwas Äußerliches. Denn zur Objektivität des „objektiven Begriffs“ als der „Sache selbst“ gehört es, daß sie, die „Sache selbst“, sich „Objekt“ ist, was sich in der weltgeschichtlichen „Arbeit des objektiven Begriffs“ in der Weise gestaltet und ausdrückt, daß die herausgearbeiteten Gestalten des „objektiven Begriffs“ in ihrem Auseinander in Beziehung zueinander stehen, und zwar so, daß das, was eine Gestalt an sich ist, sich in ihrem „Sein-für-Anderes“ ausdrückt. Kurz: Jenes „für uns“ ist der „Sache selbst“, dem „objektiven Begriff“ nicht äußerlich, und in diesem „für uns“ ist „unser eigenstes, innerlichstes Tun“ das begreifende Denken dessen, was „für uns“ ist, des „objektiven Begriffs“. So sind „unsere Begriffe“ die „objektiven Begriffe der Dinge“, gefaßt in der Form des „Gedankens“.

⁸ Ebd., S. 25.

⁹ Ebd.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd.

Denn der „Gedanke“ ist die Form, in der das Denken als das Denken der „Sache“ des Denkens am Werke ist und sein „Dasein“ hat. Das kritische Maß des Denkens als des Denkens der „Sache“ des Denkens ist aber der „Begriff“ als der Inhalt, der „in Gedanken“ gefaßt ist. Das bedeutet aber nicht, daß der „Begriff“ als der Inhalt a priori *sei*, so daß er bloß „gefaßt“ werden müßte. Sondern daß der „Begriff“ *sei*, ist selbst das Resultat der weltgeschichtlichen „Arbeit des Begriffs“, denn „die Natur oder das Wesen der Dinge“ ist nicht a priori fertig, sondern arbeitet sich erst heraus und zeigt sich erst aufgrund dieser Arbeit. Das heißt: der „Begriff“ als der Inhalt und somit als das kritische Maß ist das „Resultat“ der weltgeschichtlichen „Arbeit des Begriffs“. Denn zur weltgeschichtlichen „Arbeit des Begriffs“ gehört, gleichsam als das letzte Resultat, die weltgeschichtliche „Arbeit am Begriff“ in der Gestalt des erkennenden Denkens der „Sache“, gefaßt in der Form des „Gedankens“. Als erkennend ist das Denken der „Sache“ das Denken „in der Welt“.

Man tut also gut daran, wenn man den Hegelschen Sprung von dem Satz: „Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedanken zu fassen“¹² zu dem Satz: „Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die *Darstellung Gottes* ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist“,¹³ zunächst auf sich beruhen läßt, zumal dieses „Man kann sich deswegen ausdrücken“ ein „Als ob“ verrät, und statt dessen sich der Frage nach dem „Inhalt“ zuwendet und sich auch nicht durch den Zwischensatz zwischen den beiden angeführten Sätzen: „Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich ist“,¹⁴ nicht irritieren läßt. Der „Inhalt“ ist im ersten Satz benannt als „das Reich des reinen Gedankens“. Daß „der Gedanke“ die Form ist, in der das Denken sich ausdrückt und sein „Dasein“ hat, ist schon vermerkt worden. Aber daß die Logik trotz der „Form des Gedankens“ „so wenig formell“¹⁵ ist, liegt darin begründet, daß „der Gedanke“ den „Begriff“ als „die Natur oder das Wesen der Dinge“ zum Inhalt hat, gefaßt in der Form des „Gedankens“. Nur deshalb kann gesagt werden, daß „der Gedanke“ als Form zugleich „die Materie“ ist.¹⁶ Den „Inhalt“ aber gebiert das Denken nicht aus sich selbst. Denn „das Denken“, von dem in Hegels Logik die Rede ist, ist das Denken als erkennendes Denken, ist das Denken als „in der Welt“. Wäre dem nicht so, wäre darin nicht vom Denken als „in der Welt“ die Rede,

¹² Ebd., S. 44.

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Ebd., S. 43.

¹⁶ Ebd., S. 43f.

so wäre schlechterdings widersinnig, daß in dieser Logik, nämlich in den „Anmerkungen“, allerlei Namen, von Thales bis Kant, auftauchen, die den „Werdegang“ und die „Stufen“ des Denkens in der „Welt“, in der „Welt-Geschichte“ markieren.

Nun kommt als „in der Welt“ das erkennende Denken „immer zu spät“.¹⁷ Es kommt als erkennend „immer zu spät“ nicht bloß deshalb, weil das zu Erkennende, „die Wirklichkeit“, ihren „Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht“ haben muß,¹⁸ sondern es kommt als erkennendes Denken „immer zu spät“ auch deshalb, weil es selbst als erkennendes Denken in seiner „Wirklichkeit“, darin, daß es als erkennendes Denken ist, einen „Bildungsprozeß“ zur Voraussetzung hat, und zwar einen „Bildungsprozeß“, der in sich mannigfaltige Stufen aufweist: den „Bildungsprozeß“ der Natur und auf diesem Boden stehend den „Bildungsprozeß“ der Menschengeschichte und auf diesem Boden stehend den „Bildungsprozeß“ des erkennenden Denkens als des Denkens der „Sache“, des „Begriffs“, und nicht zuletzt den „Bildungsprozeß“ der Selbstbeziehung des Denkens, an dessen „vollendetem Ende“ die kritische Selbstaufklärung und Rechenschaftslegung des Denkens als Denken der „Sache“, des „Begriffs“, steht. Mit anderen Wort: das Denken als Denken der „Sache“, des „Begriffs“, ist ein spätes „Produkt“, ein spätes „Resultat“, der „weltgeschichtlichen“ Arbeit – in der Natur, in der Menschengeschichte und in der Denkgeschichte.

Kurz: Hegels Denken, das sich in seiner Logik artikuliert, ist dieses späte „Produkt“, dieses späte „Resultat“ der „weltgeschichtlichen“ Arbeit. Und nach der „getanen“ Arbeit des erkennenden Denkens als Denken der „Sache“, des „Begriffs“, kann Hegel, und zwar dort, wo er vom „zu spät kommen“ spricht, sagen: „Dies, was der Begriff lehrt, zeigt notwendig ebenso die Geschichte“.¹⁹

Ich höre schon den Einwurf, ich vermischte die „Realphilosophie“ mit der „Logik“ und täte so, als hätte Hegel „das Reich des reinen Gedankens“ als den „Inhalt“ der Logik nicht als „die Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist“ – vereinfacht formuliert: als „die Darstellung Gottes in seinem ewigen Wesen“ vor der Erschaffung der „Welt“ – ausgegeben. Dazu kann ich zunächst nur sagen: selbst Hegel sollte man nicht auf den Leim gehen. Er hat vor der „Leimrute“ gewarnt. Doch hat Hegel seine Schuldigkeit getan, indem er ausdrücklich macht, daß der Begriff der Logik, genauer: der Begriff dessen,

¹⁷ Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, Vorrede, in: Werke in zwanzig Bänden, Bd. 7, Frankfurt/M. 1970, S. 28.

¹⁸ Ebd., S. 28.

¹⁹ Ebd.

was der Gegenstand der *Wissenschaft der Logik* ist, das Resultat der *Phänomenologie des Geistes* ist²⁰. Es ist höchst wichtig, hier hervorzuheben, daß Hegel daran, daß die *Logik* die *Phänomenologie des Geistes* zu ihrer Voraussetzung hat, nichts ändert, auch nachdem er den ursprünglichen Plan, im Aufbau des Systems die *Phänomenologie des Geistes* als Einleitung in das System zu plazieren, aufgegeben hat. Denn erstens behält Hegel es auch nach der Aufgabe des ursprünglichen Planes bei, was er über das Verhältnis der *Logik* zur *Phänomenologie des Geistes* gesagt hatte, wie es aus den (in der vorangehenden Fußnote) zitierten Stellen aus der zweiten, überarbeiteten Auflage der *Seinslogik* von 1830 zu entnehmen ist. Zweitens wird in der zweiten Auflage erst recht und verschärft auf jenes Verhältnis hingewiesen, und zwar indem Hegel dem Satz: „*Logisch* ist der Anfang, indem er im Element des für sich seienden Denkens, im *reinen Wissen* gemacht werden soll“²¹, den Satz folgen läßt: „*Vermittelt* ist er [sc. der Anfang] hiermit dadurch, daß das reine Wissen die letzte, absolute Wahrheit des *Bewußtseins* ist“²², womit eben auf die *Phänomenologie des Geistes* als die Voraussetzung der *Logik* verwiesen wird, weshalb auch anschließend die Sätze ausgesprochen werden: „Es ist in der Einleitung bemerkt, daß die *Phänomenologie des Geistes* die Wissenschaft des Bewußtseins, die Darstellung davon ist, daß das Bewußtsein den *Begriff* der Wissenschaft, d. i. das reine Wissen, zum Resultat hat. Die *Logik* hat insofern die Wissenschaft des erscheinenden Geistes zu ihrer Voraussetzung, welche die Notwendigkeit und damit den Beweis der Wahrheit des Standpunkts, der das reine Wissen ist, wie dessen Vermittlung überhaupt enthält und aufzeigt.“²³ Nichts ändert sich daran, auch nicht der Umstand, daß die *Enzyklopädie* mit der *Logik* beginnt. Sodann: Daß Hegel den „Inhalt“

²⁰ Hegel: *Die Wissenschaft der Logik*, Bd. I, a.a.O., S. 43: „Der Begriff der reinen Wissenschaft und seine Deduktion wird in der gegenwärtigen Abhandlung also insofern vorausgesetzt, als die *Phänomenologie des Geistes* nichts anderes als die Deduktion desselben ist.“ Was hier „Deduktion“ genannt wird, ist in der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes*, a.a.O., S. 31, als „das Werden“, namentlich als „das Werden der *Wissenschaft überhaupt*“, gekennzeichnet worden, dessen Darstellung die *Phänomenologie des Geistes* ist. Und der Weg der Fortbewegung dessen, was der Gegenstand der *Phänomenologie des Geistes* ist, hat, so Hegel in der *Wissenschaft der Logik*, Bd. I, a.a.O., S. 55, „den *Begriff der Wissenschaft* zu seinem Resultate“. Weiter heißt es in der *Wissenschaft der Logik*, Bd. I, a.a.O., S. 67: „Es ist in der Einleitung [sc. der soeben angeführten Stelle] bemerkt worden, daß die *Phänomenologie des Geistes* [...] den *Begriff* der Wissenschaft, d. i. das reine Wissen, zum Resultate hat. Die *Logik* hat insofern die Wissenschaft des erscheinenden Geistes zu ihrer Voraussetzung [...]“

²¹ Hegel: *Wissenschaft der Logik*, Bd. I, a.a.O., S. 67.

²² Ebd.

²³ Ebd.

seiner Logik als „die Darstellung Gottes in seinem ewigen Wesen“ vor der Erschaffung der „Welt“ ausgibt, ist, theologisch gesprochen, eine teuflische Ketzerei. Denn Hegel sagt nicht: seine Logik sei das Erkennen Gottes in der Welt, sondern er sagt: sie sei „die Darstellung Gottes in seinem ewigen Wesen“ vor der Erschaffung der „Welt“, womit nichts Geringeres gesagt wird, als daß Gott in seinem ewigen Wesen der Hegelschen Logik zu entsprechen habe und in der Erschaffung der „Welt“ dem Begriff der Dinge zu entsprechen habe, der in Hegels Logik in Gedanken gefaßt ist. Kurz: Was Hegel mit seinem Satz eigentlich sagt, ist, daß „das objektive Denken“ als das Denken des objektiven Begriffs in der „Welt“ das absolute Maß ist.

Und das objektive Denken, das Hegel in seiner Logik zur Darstellung bringt, ist das „Resultat“ der bisherigen weltgeschichtlichen „Arbeit des Begriffs“ und „Arbeit am Begriff“, was, hinsehend auf die „Arbeit am Begriff“, also denkgeschichtlich heißt: das „Resultat“ der „weltgeschichtlichen“ Arbeit des Denkens als Denken der „Sache“ des Denkens in der „Welt“, und es stellt als dieses „Resultat“ zugleich die kritische Selbstaufklärung und Rechenschaftslegung des Denkens als Denken der „Sache“ des Denkens dar. Das kritische Maß, dem gemäß das Denken sich als Kritik des Denkens und der Gedanken vollzieht, ist der Begriff als der objektive Inhalt, gefaßt in der Form des „Gedankens“. So ist Hegels Denken, das sich in seiner Logik artikuliert, als die kritische Selbstaufklärung und Rechenschaftslegung des Denkens als Denken der „Sache“ des Denkens zugleich die Darstellung dessen, *was* der „Begriff“ als die „Sache“ des Denkens, gefaßt in der Form des „Gedankens“, ist.

Als die Darstellung dessen, *was* der Begriff als die „Sache“ des Denkens, gefaßt in der Form des „Gedankens“, ist, ist sie die Darstellung dessen, *was* der Begriff ausdrückt, nämlich der „Natur“ oder des „Wesens“ der Dinge als des objektiven Inhalts, gefaßt in der Form des „Gedankens“. Denn was „nur für das Denken“ ist, ist „die *Natur* oder das *Wesen*“ der Dinge – womit auch ausgedrückt ist, daß in der denkenden Betrachtung „nicht die *Dinge*“, d. h. nicht „die *Dinge*“ in ihrer mannigfaltigen Einzelheit, sondern „der *Begriff* der Dinge“ als „die substantielle Grundlage“ Gegenstand ist,²⁴ was besagt, daß „der *Begriff* der Dinge“ als das „*Bleibende* und *Substantielle* bei der Mannigfaltigkeit“ und als dieses „*Bleibende* und *Substantielle*“ als das „*Allgemeine*“²⁵ Gegenstand ist –, und das Denken drückt sich aus in der Weise des Gedankens, so daß der Gedanke ein Doppeltes in eins ist: er ist das Element, als welches und in welchem das Denken als erkennendes, begreifendes Denken sein „Dasein“ hat und „wirklich“ ist, und er ist als die Form, in der

²⁴ Vgl. Ebd., S. 29f.

²⁵ Ebd., S. 26.

„der Begriff“ als objektiver Inhalt gefaßt ist, das „Produkt“ des Denkens als „innerlichsten Tuns“. Weil der Gedanke das Element ist, als welches und in welchem das Denken als „innerlichstes Tun“ sein „Dasein“ hat und in dem sich das Denken bewegt und aus dem es nicht hinaus kann, und weil der Gedanke die Form ist, in der das Denken den Begriff als „die *Natur* oder das *Wesen*“ der Dinge als den objektiven Inhalt faßt, ist vom begreifenden Denken her der *Gedanke* das, was von der „*Sache*“ und d. h. von der „*Natur*“ oder dem „*Wesen*“ der Dinge her der *Begriff* heißt. Das heißt: Vom Denken her gesehen, das ohnehin nicht über den Gedanken hinaus kann, ist der *Gedanke*, als welcher der *Begriff* als objektiver Inhalt gefaßt ist, der Begriff. Deshalb kann Hegel dem Satz: „die *Natur* oder das *Wesen*“ der Dinge als der „*Begriff*“ der Dinge ist „nur für das Denken“, den Satz zur Seite stellen: der Begriff ist „nur Gegenstand, Produkt und Inhalt *des Denkens*“,²⁶ denn Produkt des Denkens ist der Begriff als Gedanke. Und vergessen sollte man nicht, daß Hegel in der *Logik* das Denken, wie schon angeführt, als „unser eigenstes, innerlichstes Tun“ ansieht, was auch so ausgesprochen wird, „daß das, wodurch sich der Mensch vom Tiere unterscheidet, das Denken ist“,²⁷ und: „Denken überhaupt ist seine [des Menschen] einfache *Bestimmtheit*, er ist durch dieselbe von dem Tiere unterschieden; er ist Denken *an sich*, insofern dasselbe auch von seinem Sein-für-Anderes, seiner eigenen Natürlichkeit und Sinnlichkeit, wodurch er unmittelbar mit Anderem zusammenhängt, unterschieden ist“.²⁸ Die letzte Stelle ist hier angeführt, weil sie ausdrücklich macht, was die oben zitierten Worte „nur für das Denken“ wesentlich besagen, nämlich: für „das Denken“ als die „einfache *Bestimmtheit*“ des *Menschen* und als unterschieden von der „Sinnlichkeit“. Sie zeigt aber auch an, daß, indem darin vom „Denken *an sich*“ gesprochen wird, daß das „Denken *an sich*“ eben noch nicht und noch lange nicht „Denken *für sich*“ ist. Denn von „Denken *an sich*“ bis zu „Denken *für sich*“ ist ein geschichtlich langer Weg: das „Denken *für sich*“ ist das Resultat einer langen geschichtlichen Arbeit. Und „das Denken“, mit Blick worauf gesagt wird, daß „die *Natur* oder das *Wesen*“ der Dinge als der Begriff der Dinge „nur für das Denken“ ist, ist das Denken als das „Denken *für sich*“. Der geschichtlich langer Weg von „Denken *an sich*“ zu „Denken *für sich*“ ist der Weg der geschichtlichen Arbeit, das Sinnliche wegarbeitend, die in der *Phänomenologie des Geistes* dargestellt ist, und ist derselbe Weg, der vom Gegenstand der Logik als der „Welt der einfachen Wesenheiten, von aller sinnlichen Konkretion befreit“ her in den

²⁶ Ebd., S. 30.

²⁷ Ebd., S. 20.

²⁸ Ebd., S. 132.

Worten „von aller sinnlichen Konkreteion befreit“ ausgesprochen wird. – Das Ausgeführte dürfte als Erläuterung des Hegelschen Grundsatzes, wenn auch als bloß kurzer Umriß, genügen.

Nach diesem Umriß soll nun

II.

die Frage des „Anfangs“ aufgenommen werden. Daß die Frage des „Anfangs“ bei Hegel, insbesondere in seiner *Logik*, ausdrücklich thematisch wird, ist selbst der Ausdruck dessen, daß das Hegelsche Denken als Denken der „Sache“ die Frage ernötigt. Denn wenn nach dem Grundsatz dieses Denkens jegliches, auch das Denken als Denken, das Resultat eines „Werdens“, einer „Bewegung“, einer „Entwicklung“, einer „Geschichte“ ist und wenn dieser Grundsatz selbst nicht eine bloße Behauptung ist, sondern dafür der Beweis erbracht wird, was nur in der Weise erbracht werden kann, daß die Darstellung der „Sache“ sich als die Darstellung der „Bewegung“, der „Entwicklung“ der „Sache“ aufweist, dann gehört die Frage des „Anfangs“ sach- und denknotwendig zu der *Darstellung* der „Bewegung“, der „Entwicklung“ der „Sache“, und zwar zu der Darstellung als „Resultat“ der denkenden Betrachtung der „Sache“: sie gehört sach- und denknotwendig zu der Darstellung der „Bewegung“, der „Entwicklung“ der „Sache“, weil sie eben nach der „Sache“ als der fragt, die sich in der darzustellenden „Bewegung“, „Entwicklung“, „bewegt“, „entwickelt“, d. h. sie fragt nach der „Sache“ als der, die ihre „Entwicklung“ noch vor sich hat, und zwar in der Darstellung ihre „Entwicklung“ noch vor sich hat. Denn die Darstellung ist das „Resultat“ der denkenden Betrachtung, und die denkende Betrachtung kommt, wie schon gesagt, „immer zu spät“: sie erscheint erst, nachdem „die Sache“ ihren „Bildungsprozeß“ vollendet hat. Eben deshalb muß sie, sofern sie das, was ist, als „Resultat“ eines „Bildungsprozesses“ darstellen soll, wesentlich ein „Rückgang“ zum „Anfang“ des „Bildungsprozesses“, der „Entwicklung“ der darzustellenden „Sache“ sein. Denn ohne diesen „Rückgang“ zum „Anfang“ ist die Darstellung als Darstellung der „Entwicklung“ nicht zu haben. Zu konstatieren ist aber, daß dieser „Rückgang“ als „Rückgang“ nicht ausdrücklich thematisch wird (auf die Gründe gehe ich hier nicht ein), sondern ausdrücklich thematisch wird bloß die Frage, wie der „Anfang“ der Darstellung der „Entwicklung“ der „Sache“ „bestimmt“ sei, „bestimmt“ sein müsse. Man kann das auch so ausdrücken: der „Rückgang“ wird „verkürzt“, „unendlich verkürzt“ vollzogen, indem auf dem Boden der darzustellenden „Sache“ in ihrer „Entwick-

lung“ bloß die Frage thematisch wird, wie der „Anfang“ der Darstellung der „Entwicklung“ der „Sache“ „bestimmt“ sei, „bestimmt“ sein müsse.

Hierzu hat Hegel ein Kriterium, ein Maß zur Hand, mittels dessen er jenen „Rückgang“ vollziehen kann: dieses Kriterium, dieses Maß trägt den Namen „Bestimmtheit“. Denn die „Entwicklung“ der „Sache“ heißt, daß sie sich als das und das „bestimmt“, anders gesagt: „Entwicklung“ der „Sache“ ist „Entwicklung“ der „Bestimmungen“ der „Sache“. Ist dem so, so muß das, was als „Anfang“ figuriert, das „Ärmste an Bestimmungen“ und in diesem Sinne das „Bestimmungloseste“ sein. Steht bei Hegel der Ausdruck „konkret“ für den „Bestimmungsreichtum“, so ist das, was als „Anfang“ figuriert, als das „Ärmste an Bestimmungen“ das „Abstrakteste“. Und als das „Ärmste an Bestimmungen“ und in diesem Sinne als das „Bestimmungloseste“ ist das, was als „Anfang“ figuriert, als der „Anfang“ der „Entwicklung“ der „Bestimmungen“ das „Unbestimmte“ zu nennen. Zwar ist von der „Entwicklung“ als der Bewegung der „Vermittlung“ her zu sagen, daß das, was als „Anfang“ figuriert, das „Unmittelbare“ ist, so daß das „Unmittelbare“ und das „Ärmste an Bestimmungen“ dasselbe besagen. Aber wenn es darum geht, „suchend“ auszumachen – wobei dieses „Suchen“ genau das ist, was oben als der „unendlich verkürzte Rückgang“ bezeichnet wurde –, was denn nun als „Anfang“ der Darstellung der „Entwicklung“ in Frage komme und womit die Darstellung der „Entwicklung“ zu beginnen habe, hilft das Wissen darum, daß es „das Unmittelbare“ sein müsse, wenig bzw. gar nicht. Das gilt insbesondere für das „Suchen“ dessen, was den „Anfang“ in der *Logik* auszumachen habe.²⁹ Sondern das, was das „Suchen“ – also das, was oben als der „unendlich verkürzte Rückgang“ bezeichnet wurde – leitet und sachlich allein leiten kann, ist das Wissen darum, daß das, was den „Anfang“ auszumachen hat, das „Ärmste an Bestimmungen“ und in diesem Sinne das „Abstrakteste“ sein muß. Denn das drückt „*inhaltlich*“ aus, wie das, was als „Anfang“ figuriert, „bestimmt“ ist.

Und genau darin, daß „die inhaltliche Bestimmung“ maßgebend und bestimmend ist, drückt sich die kritische Dimension des Hegelschen Denkens aus, die sich nicht nur in der Kritik des bisherigen Denkens geltend macht, sondern sich auch geltend macht im Hinblick darauf, welche „Stelle“ etwas, d. h. ein Begriff, im „Gang“ der Darstellung einzunehmen hat, und zwar dies

²⁹ Das gilt übrigens auch für den „Anfang“ in der Rechtsphilosophie und in der Naturphilosophie. Anders verhält es sich mit der Frage des „Anfangs“ in der *Phänomenologie des Geistes*: hier geht es um die Betrachtung des Wissens, das „zuerst oder unmittelbar“ ist, d. h. das, das „zuerst“ in „Erscheinung“ tritt, „zuerst“ erscheinend auftritt, kurz, um das erscheinende „Dasein“ der „Sache“, an dem der „Begriff“ der „Sache“ entfaltet wird.

nötigenfalls gegen die „historische Chronologie“, so daß nicht die „Stelle“ im „historischen“ Gang, sondern die „begriffliche Bestimmung“ bestimmt, welche „Stelle“ etwas, d. h. ein Begriff, im „Gang“ der Darstellung der „Entwicklung“ der „Sache“ einnimmt. Das ist für die Charakterisierung des Hegelschen Denkens von grundsätzlicher Bedeutung, denn alle Begriffe, die Hegel im Gang der Darstellung „verortet“ und somit als „Momente“ der „Entwicklung“ der „Sache“ in den Blick rückt – ob in der *Logik* oder sonstwo –, sind Begriffe, die „historisch“ schon aufgetreten sind. Aber sie werden nicht einfachhin „aufgenommen“, sondern sie werden allein dadurch, daß sie als „Momente“ der „Entwicklung“ der „Sache“ gefaßt werden, kritisch gesichtet, eine kritische Sichtung, die nichts Geringeres als ihre „inhaltliche Bestimmung“ betrifft. In dieser kritischen Sichtung der Begriffe drückt sich aus die Kritik des Denkens, worin jene Begriffe „historisch“ aufgetreten sind.

Was nun den Begriff „Sein“ als den Anfang der *Logik* angeht, so wird man sagen müssen, daß die kritische Dimension des Hegelschen Denkens nirgends in der *Logik* so scharf und so pointiert zum Ausdruck kommt als bei der kritischen Sichtung des eleatischen Seins und der kritischen Bestimmung, daß das eleatische Sein der an Bestimmungen ärmste und leerste und somit abstrakteste Gedanke und deshalb der Begriff ist, der den Anfang der *Logik* ausmacht. Denn, daß das eleatische Sein der Begriff, der Gedanke ist, der den Anfang der *Logik* ausmacht, spricht Hegel in einer der „Anmerkungen“ mit den Worten aus: „Was das *Erste* in der *Wissenschaft* ist, hat sich müssen *geschichtlich* als das *Erste* zeigen. Und das eleatische *Eine* oder *Sein* haben wir für das Erste des Wissens vom Gedanken anzusehen“.³⁰ Und damit sagt Hegel zum einen, daß der Begriff, der Gedanke, der den Anfang der *Logik* ausmacht, geschichtlich aufgetreten sein muß – was übrigens auch für andere Begriffe gilt –, was eben heißt, daß Hegel weder den Begriff „Sein“ oder die anderen Begriff kreierte, sondern sie als schon geschichtlich aufgetreten und mithin als schon vorhanden aufnimmt. Zum anderen drückt Hegel damit aus, daß in der Weise der Aufnahme und der Verortung der Begriffe, hier des eleatischen Seins, Hegels eigener denkkritischer Beitrag besteht, ausgesprochen hier in den Worten, daß „wir“ das eleatische Sein „für das Erste des Wissens vom Gedanken anzusehen“ haben. Denn mit diesen Worten sagt Hegel, wie er das eleatische Sein kritisch beurteilt und charakterisiert und mithin verortet: als den *abstraktesten Gedanken*. Es ist der abstrakteste *Gedanke*, weil „von aller sinnlichen Konkretion befreit“, und es ist der *abstrakteste* Gedanke, weil inhaltlich der leerste. Nur deshalb wird es „das Erste“

³⁰ Ebd., S. 91.

genannt. Und allein in dem Sinne, daß geschichtlich erst bei den Eleaten das Denken zum *Gedanken* kommt als „von aller sinnlichen Konkretion befreit“, ausgesprochen in dem Gedanken des *Seins*, kann Hegel sagen: „das *Erste* in der *Wissenschaft*“ „hat sich müssen *geschichtlich* als das *Erste* zeigen“. Aber daß geschichtlich erst bei den Eleaten das Denken zum *Gedanken* kommt als „von aller sinnlichen Konkretion befreit“, ausgesprochen in dem Gedanken des *Seins*, heißt gerade, daß der *Gedanke*, der *Gedanke* des *Seins*, nicht das Unmittelbare ist, sondern als *Gedanke*, eben weil „von aller sinnlichen Konkretion befreit“, geradezu einen „Fortgang“ darstellt, nämlich „fortgehend“ und „weggehend“ vom „Sinnlichen“, das „Sinnliche“ hinter sich lassend.

Worauf ich hinaus will, ist, daß die rein formelle Bestimmung des *Anfangs* als Anfang des Fortgangs, der als Fortgang Vermittlung ist, womit gesagt ist, daß der *Anfang* das Unmittelbare sein müsse,³¹ gar nicht genügen würde, um in dem eleatischen Sein den Anfang der *Logik* auszumachen. Nicht für überzeugend halte ich auch Henrichs Deutung, daß Hegel mit dem Ausdruck „Unmittelbarkeit“, von der Reflexionslogik her, nur zeigen wollen kann, „daß ‚Sein‘ anders zu denken ist als die Unmittelbarkeit des Wesens“.³² Als Beleg zitiert Henrich anschließend Hegels Sätze: „Die einfache Unmittelbarkeit ist selbst eine Reflexionsausdruck und bezieht sich auf den Unterschied von dem Vermittelten. In ihrem wahren Ausdruck ist daher diese einfache Unmittelbarkeit das *reine Sein*.“³³

Dazu ist zunächst zu sagen, daß Hegel mit diesen Sätzen das abschließt, was er vorher begonnen hat mit den Worten, „daß die *Phänomenologie des Geistes* [...] den *Begriff* der Wissenschaft, d. i. das reine Wissen, zum Resultat hat“.³⁴ Von diesem *Resultat*, dem reinen Wissen, heißt es unmittelbar vor den von Henrich zitierten Sätzen: „Das reine Wissen [...] hat alle Beziehung auf ein Anderes und auf Vermittlung aufgehoben; es ist das Unterschiedslose; dieses Unterschiedslose hört somit selbst auf, Wissen zu sein; es ist nur *einfache Unmittelbarkeit* vorhanden.“³⁵ Also: weil „alle Beziehung [...] auf

³¹ Dazu Hegel: *Wissenschaft der Logik*, Bd. I, a. a. O., S. 68f.: „So muß der Anfang *absoluter* oder, was hier gleichbedeutend ist, abstrakter Anfang sein; er darf so *nichts voraussetzen*, muß durch nichts vermittelt sein noch einen Grund haben; er soll vielmehr selbst der Grund der ganzen Wissenschaft sein. Er muß daher schlechthin *ein Unmittelbares* sein oder vielmehr nur *das Unmittelbare* selbst.“

³² Henrich, Dieter: „Anfang und Methode der Logik“, in: ders.: *Hegel im Kontext*, Frankfurt/M. 1971, S. 85.

³³ Hegel: *Wissenschaft der Logik*, Bd. I, a. a. O., S. 68. (Henrich zitiert aus der *Lasson-Ausgabe*.)

³⁴ Ebd., S. 67.

³⁵ Ebd., S. 68.

Vermittlung aufgehoben“ ist, wird hier von „einfacher Unmittelbarkeit“ gesprochen. Das heißt, man muß überhaupt nicht auf die Reflexionslogik verweisen, um von daher „die Struktur“ (Henrich) des Anfangs in den Blick zu rücken. Zwar scheint es für Henrichs Auffassung zu sprechen, daß Hegel sagt: „In ihrem *wahren* [von Henrich hervorgehoben] Ausdruck ist *daher* [dieses Wort hätte Henrich auch hervorheben sollen] diese einfache Unmittelbarkeit das *reine Sein* [Hervorhebung von Hegel].“ Denn der erste Satz der Wesenslogik lautet: „Die *Wahrheit* des *Seins* ist das *Wesen*.“³⁶ Ist das Wesen als die Wahrheit des Seins das Vermittelte, so muß das Sein das Unmittelbare sein, wie es auch im zweiten Satz der Wesenslogik heißt: „Das Sein ist das Unmittelbare.“³⁷

Aber der Satz: „Die Wahrheit des Seins ist das Wesen“, hat zur Grundvoraussetzung, daß das „Sein“ der Anfang ist. Eben deshalb ist nicht statthaft, *von* (dem Wesen als) dem Vermittelten *her* zu sagen: das Unmittelbare sei das Sein. Und Hegels Satz, daß „diese einfache Unmittelbarkeit“ – was sich nur auf das zuvor Gesagte beziehen kann, nämlich auf: „Das reine Wissen [...] hat alle Beziehung auf ein Anderes und auf Vermittlung aufgehoben; es ist das Unterschiedslose; dieses Unterschiedslose hört somit selbst auf, Wissen zu sein; es ist nur *einfache Unmittelbarkeit* vorhanden“ – „das *reine Sein*“ ist, wird man zwar als eine „Definition“ nehmen können, aber man muß hier daran festhalten, daß Hegel vom reinen Wissen als dem Unterschiedslosen zwar sagt, daß es als das Unterschiedslose aufhört, Wissen zu sein, aber eben nicht sagt, daß das reine Wissen das reine Sein sei, sondern nach den bereits angeführten Sätzen vielmehr sagt: „Wie das *reine* Wissen nichts heißen soll als das Wissen als solches, ganz abstrakt, so soll auch das reine Sein nichts heißen als das *Sein* überhaupt“.³⁸ Der wunde Punkt dabei ist nicht, daß gesagt wird: die Aufhebung „aller Beziehung auf ein Anderes und auf Vermittlung“ heißt, daß nur einfache Unmittelbarkeit vorhanden ist, sondern der wunde Punkt ist, daß Hegel *hier*, wo er sich mit der Frage des Anfangs befaßt, die „einfache Unmittelbarkeit“ quasi definitorisch als „das reine Sein“ ausgibt. Es müßte vielmehr umgekehrt gezeigt werden, daß das reine Sein die einfache Unmittelbarkeit ist. Ausdrücklich sei gesagt, daß Hegel diesen Aufweis nicht schuldig bleibt: im ersten Abschnitt des „Ersten Kapitels“ wird der Begriff „Sein“ auf seine inhaltliche Bestimmung hin befragt und zur Darstellung gebracht.

³⁶ Hegel: Wissenschaft der Logik, Bd. II, in: Werke in zwanzig Bänden, Bd. 6, Frankfurt/M. 1969, S. 13.

³⁷ Ebd., S. 13.

³⁸ Hegel: Wissenschaft der Logik, Bd. I, a. a. O., S. 68.

Also auch mit Blick darauf, daß Hegel in dem Zusammenhang, wo er sich mit der Frage des Anfangs befaßt, die „einfache Unmittelbarkeit“ quasi definitiv als „das reine Sein“ ausgibt, bleibe ich dabei, daß aus der rein formellen Bestimmung des Anfangs als des Unmittelbaren (siehe dazu Fußnote 31) nicht herzuzunehmen ist, daß das Sein, das eleatische Sein, der Anfang ist. Nun schreibt Hegel über die rein formelle Bestimmung des Anfangs als des Unmittelbaren hinaus, die in der Fußnote 31 angeführten Sätze fortsetzend: „Wie er [sc. der Anfang] nicht gegen Anderes eine Bestimmung haben kann, so kann er auch keine in sich, keinen Inhalt enthalten, denn dergleichen wäre Unterscheidung und Beziehung von Verschiedenem aufeinander, somit eine Vermittlung.“³⁹ Hier wird die rein formelle Bestimmung des Anfangs als des Unmittelbaren immerhin „inhaltlich“ näher bestimmt: der Anfang soll inhaltlich leer sein. An anderer Stelle heißt es, daß die Wissenschaft mit dem „Leersten“ anfangen muß.⁴⁰ Aber selbst dies, daß der Begriff, der den Anfang ausmachen soll, inhaltlich leer, das „Leerste“, sein soll, bietet noch kein Handhabe dafür, daß der Begriff „Sein“, daß das eleatische Sein der fragliche leere und leerste Begriff ist. Sondern es ist Hegels kritische Sichtung der Begriffe, die geschichtlich aufgetreten sind, die das eleatische Sein – gegen den Anspruch der Eleaten selbst – als der fragliche leere und leerste Begriff aufweist. Es ist diese kritische Sichtung, diese kritische Reflexion der Begriffe, die die Begriffe, die geschichtlich aufgetreten sind, *begrifflich* verortet, ihnen ihren Ort im Gang der „Darstellung“, die als Darstellung der „Bewegung des Begriffs“ sich versteht, zuweist.

Um Hegels kritische Sichtung des eleatischen Seins voll in den Blick zu bekommen, muß man auch das heranziehen, was Hegel zu Beginn der „Anmerkung I“ dazu schreibt: „Den einfachen Gedanken *des reinen Seins* haben die *Eleaten* zuerst, vorzüglich *Parmenides* als das Absolute und als einzige Wahrheit, und, in den übergebliebenen Fragmenten von ihm, mit der reinen Begeisterung des Denkens, das zum ersten Male sich in seiner absoluten Abstraktion erfaßt, ausgesprochen: *nur das Sein ist, und das Nichts ist gar nicht.*“⁴¹ Denn das, was Hegel im ersten Abschnitt des „Ersten Kapitels“ abschließend sagt: „Das Sein [...] ist in der Tat *Nichts* und nicht mehr noch weniger als Nichts“,⁴² drückt eine grundsätzliche Kritik des Satzes aus: „nur das Sein ist, und das Nichts ist gar nicht“, und ist geradezu gegen diesen Satz gerichtet.

³⁹ Ebd., S. 69.

⁴⁰ Ebd., S. 31.

⁴¹ Ebd., S. 84.

⁴² Ebd., S. 83.

III.

Trotz aller Kritik des Parmenideischen Seins, die ihren letzten Ausdruck in dem Satz findet: „Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe“,⁴³ bleibt Hegel dem Parmenideischen Sein gegenüber affirmativ. Das zeigt sich zum einen darin, daß er dieses Sein als den Anfang ausmacht und nicht das Nichts – wofür er übrigens keinen sachlichen Grund anführt, außer daß er in der „Anmerkung I“ unmittelbar nach dem soeben zitierten Satz zu Eleaten und Parmenides schreibt: „In orientalischen Systemen, wesentlich im Buddhismus, ist bekanntlich das *Nichts*, das Leere, das absolute Prinzip.“⁴⁴ Will Hegel mit diesem Verweis auf orientalische Systeme und auf den Buddhismus eine Begründung dafür gegeben haben, warum das Sein als der Anfang auszumachen ist und nicht das Nichts, so wird er damit erst recht gesagt haben, daß er gegenüber dem Parmenideischen Sein sich affirmativ verhält. Und das zeigt sich zum anderen darin, daß in Hegels Formel „das wahrhaft *Bleibende*“,⁴⁵ womit Hegel den Gedanken, den er in der *Phänomenologie des Geistes* gegen die sinnliche Gewißheit ins Feld führt, nämlich daß das Bleibende das Wahre ist, wieder aufnimmt, das über Platons Ideenlehre vermittelte Erbe des Parmenideischen Wahrheitsbegriffs nachwirkt.

Ob nun im Buddhismus das Nichts das absolute Prinzip sei, mag hier dahingestellt bleiben, weil hier mit Blick auf Hegels affirmatives Verhältnis zu dem Bleibenden als dem Wahren etwas anderes wesentlich ist, nämlich daß für den Buddhismus gerade das Bleibende, das Bleibende bei dem endlosen Wandel, bei dem endlosen Kreislauf des Werdens und der Wiederkehr, das zu Verneinende ist: denn das Bleibende bei dem endlosen Wandel, bei dem endlosen Kreislauf des Werdens und der Wiederkehr – ist das Leiden. Daher der praktische Imperativ, daß der Kreislauf des endlosen Werdens und der endlosen Wiederkehr stillzulegen sei.

Daß der Buddhismus „orientalisch“ ist, das wird von Hegel ausdrücklich markiert, um das Eleatische, wenn auch unausdrücklich, als „okzidental“ davon abzugrenzen. Aber nicht in dieser äußeren Abgrenzung liegt das Problem. Sondern das Problem, das sich dahinter, d. h. letztlich hinter der Frage, womit in der Logik anzufangen sei, verbirgt, zeigt sich in der Gestalt der Frage, ob die Wunde, die dem „Geist“ geschlagen ist, sich ausdrückend darin, daß das Bleibende das Leiden und mithin das zu Verneinende ist, wachge-

⁴³ Ebd., S. 83.

⁴⁴ Ebd., S. 84.

⁴⁵ Ebd., S. 26.

halten werden muß, oder ob sie dadurch, daß das Bleibende als das Wahre deklariert wird, aus dem „Gedächtnis“ zu verbannen ist.

Um dem Diktum, das Bleibende ist das Wahre, sich nicht zu beugen, dafür muß man nicht Buddhist sein. Benjamin, der durch die Schule der Geschichtsdialektik gegangen ist, formulierte, bevor er auf der Flucht vor den Schergen des Todes in den Tod ging, angesichts des „Kontinuums der Geschichte“⁴⁶ und des „homogenen Verlaufs der Geschichte“⁴⁷ als Geschichte der Unterdrückung den Imperativ, daß „das Kontinuum der Geschichte aufzusprengen“ sei.⁴⁸ Das, was sich Benjamin hinsichtlich des Denkens der Geschichte als dringend erweist, spricht Benjamin mit den Worten aus: „Zum Denken gehört nicht nur die Bewegung der Gedanken, sondern ebenso ihre Stillstellung.“⁴⁹ Wie und wodurch die „Stillstellung“ der Gedanken beim Denken der Geschichte, das Benjamin im Blick hat, zustande komme, spricht Benjamin mit den Worten aus, daß das Denken durch den „Chok“ sich als „Monade“ „kristallisiert“.⁵⁰ An diesen Worten ist unmittelbar ablesbar, daß Benjamin, hinblickend auf die „Stillstellung“ der Gedanken beim Denken der Geschichte, als „Bild“ und „Urbild“ die Kristallbildung durch den Kälteschock vor Augen hat. Nun meine ich, daß die zu denkende „Sache“ den Rekurs auf ein anderes „Bild“, nicht ein naturhaftes, sondern ein mythisches, erforderlich macht, so daß von der zu denkenden „Sache“ her zu sagen ist, daß das Denken in das Medusagesicht der Geschichte zu blicken habe, das Gesicht, das sich im zwanzigsten Jahrhundert unverhüllt zeigte. Denn durch eine solche „Stillstellung“ würde das Denken vielleicht nicht so leichtbewegt darüber hinweggehen, worin die fortgeschrittenste, okzidentale Geschichte ihren Ausdruck fand: in der Entmenschung des Menschen. Das ins Werk gesetzte Grauen ist nur eine Dimension davon, die sichtbare. Unsichtbar ging voraus der Vollzug der Entmenschung des Menschen in der Sphäre des Denkens, in der Philosophie und in den Wissenschaften, die ihr Werk auch nach dem sichtbaren Grauen, darüber hinweggehend, fortsetzten.⁵¹ Und Benjamin,

⁴⁶ Benjamin, Walter: Geschichtsphilosophische Thesen (1940), in: ders.: Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze, Frankfurt/M. 1971, S. 90 u. S. 92.

⁴⁷ Ebd., S. 92.

⁴⁸ Ebd., S. 90 u. S. 92.

⁴⁹ Ebd., S. 92.

⁵⁰ Ebd., S. 92.

⁵¹ Vgl. Givsan, H.: Heidegger – das Denken der Inhumanität. Eine ontologische Auseinandersetzung mit Heideggers Denken, Würzburg 1998. In den Anmerkungen ist über Heidegger hinaus auch von anderen Denk- und Theorietypen, u. a. von der der Diskurstheorie und Systemtheorie, die Rede. Nicht ausdrücklich eingegangen wurde auf das Theoriegebilde, das sich während des Zweiten Weltkriegs und des Kalten Kriegs

als hätte er es geahnt, dass man das in dem zwanzigsten Jahrhundert sich zeigende Gesicht der Geschichte als „Ausnahme“ abtun würde, schrieb: „Die Tradition der Unterdrückten belehrt uns darüber, dass der ‚Ausnahmestand‘, in dem wir leben, die Regel ist. Wir müssen zu einem Begriff der Geschichte kommen, der dem entspricht. [...] Das Staunen darüber, dass die Dinge, die wir erleben, im zwanzigsten Jahrhundert ‚noch‘ möglich sind, ist *kein* philosophisches. Es steht nicht am Anfang einer Erkenntnis, es sei denn der, dass die Vorstellung von der Geschichte, aus der es stammt, nicht zu halten ist.“⁵²

und auf deren Boden formierte und unter dem Namen „Kybernetik“ firmiert, die in ihrer formativen Grunddimension eine Ontologie begründete, die nicht nur den Boden für die genannten Theorietypen vorbereitete, sondern die ontologische Differenz von „Mensch“ und „Maschine“ aufhob.

⁵² Benjamin, W.: Geschichtsphilosophische Thesen (1940), a. a. O., S. 84.

„Der Tod der Natur ist das Erwachen des Geistes“

Erläuterungen zu einem scheinbar unzumutbaren Zitat.

„Der Tod der Natur ist das Erwachen des Geistes“¹ – dieses Zitat aus Hegels Vorlesung über Naturphilosophie vom WS 1819/20 ist eine Provokation und scheint all diejenigen Urteile über Hegel zu belegen, die ihm ausgehend vom frühen Schelling eine Naturvergessenheit attestieren, ausgehend vom späten Schelling eine logifizierende Wirklichkeitsferne zuschreiben oder schließlich in Anknüpfung an Feuerbachs Hegel-Kritik die Sinnlichkeit und mithin die Dimension des Leiblichen als eine Fehlstelle in Hegels System bestimmen. Gerade auch vor dem Hintergrund der ökologischen und umweltphilosophischen Debatten scheint sich in diesem Zitat das Grundproblem aller auf Wissenschaftlichkeit sich beschränkenden Philosophie auszudrücken, insofern ihr eine Neigung zur Verabsolutierung des menschlichen Geistes eigen sei, die für die ökologische Misere unserer Gegenwart verantwortlich schreibt. Angesichts der philosophischen Entwicklungen nach Hegel sowie unserer gegenwärtigen ökologischen Problemlage kann dieses Zitat letztlich nur als unzumutbar gelten – warum sich also mit ihm noch beschäftigen? Einmal könnte man Hegels Philosophie sowieso – um einen Buch-Titel Ulrich Sonnemanns zu paraphrasieren – als ein System der unbegrenzten Unzumutbarkeiten begreifen, worin dieses Zitat lediglich exemplarischen Charakter hat; zudem ist es die wohl bündigste Formulierung für die Bestimmung des Übergangs der Natur- in die Geistesphilosophie Hegels, der in diesem kurzen Beitrag fokussiert werden soll.

Die Erläuterungen zu diesem Zitat werden in drei Schritten vorgenommen, die sich an den fünf Ebenen, auf denen sich der Anfang der Geistesphilosophie Hegels thematisieren lässt, orientieren. „Ein Anfang mit fünf Ebenen?“ – hier stutzt der aufmerksame Leser sogleich und fragt sich zu Recht, was das zu bedeuten habe. Deshalb seien den Erläuterungen ein paar kurze Bemerkungen zur Systematik der Hegelschen Begriffsentfaltung vorangestellt, auch auf die Gefahr hin, die Hegel-Kundigen mit längst Bekanntem zu konfrontieren.

¹ G. W. F. Hegel, *Naturphilosophie. Band I. Die Vorlesung von 1819/20*, hrsg. v. Manfred Gies, Napoli 1982, S. 145.

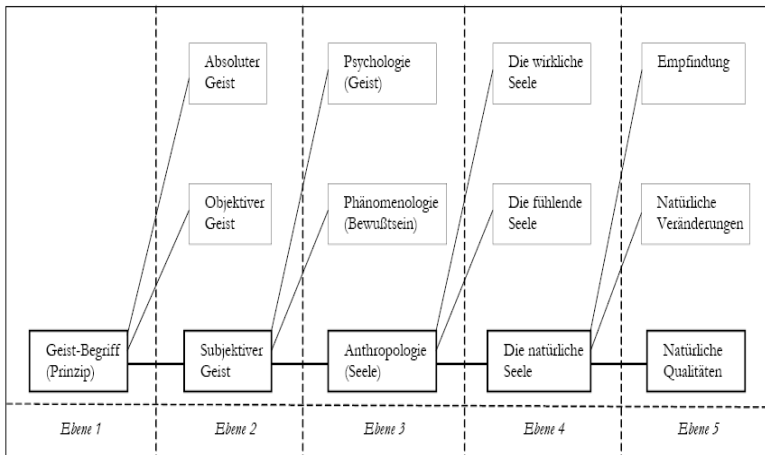


Abb. 1: Die fünf Ebenen des Anfangs der Hegelschen Geistesphilosophie²

Hegels System, wie es in den drei Auflagen der *Enzyklopädie* dargestellt ist, ist der anspruchsvolle Versuch, alle wissenschaftlichen Grundbegriffe in einem kontinuierlichen Gesamtzusammenhang einzugliedern und ihnen auf diesem Wege einen systematischen Ort innerhalb des Gesamtkorpus der Wissenschaften zuzuweisen. In dieser Sichtweise stellt Hegels System zunächst nichts anderes dar – und der *Enzyklopädie*-Begriff impliziert genau dieses – als ein Ordnungssystem, in dem die wissenschaftlichen Grundbegriffe verschiedenen Wissenschaftssphären zugeordnet werden. Dieses Ordnungssystem hat nun allerdings unterschiedliche Ebenen. Auf der ersten Ebene muss entschieden werden, ob es sich bei einem Begriff um einen logischen, einen Begriff der Natur oder aber einen zu Sphäre des Geistes gehörenden Begriff handelt. Hierauf folgend schreitet die Systematisierung auf gleiche Weise fort zu den jeweiligen Binnendifferenzierungen der einzelnen Sphären, also im Bereich der Logik zu den Sphären Sein, Wesen und Begriff, in der Natur zu den Sphären Mechanik, Physik und Organik, im Bereich des Geistes zu den Sphären Subjektiver Geist (Psychologie), Objektiver Geist (Rechtsphilosophie) und absoluter Geist (Kunst, Religion und Philosophie). Jede dieser binnendifferenzierten Sphären enthält nun wiederum eine Binnendifferenzierung und auf diese Weise differenziert sich das Ordnungssystem in eine feingliedrige Struktur, in der die unterschiedlichen Grundbegriffe verortet sind.

² Vgl. zu diesen fünf Ebenen auch: Dirk Stederoth, *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes. Ein komparatorischer Kommentar*, Berlin 2001, S. 134 ff.

Dies ist aber nur eine Sichtweise des Hegelschen Systems, die als „discrete Perspektive“ bezeichnet werden könnte. Die zweite, „kontinuierliche Perspektive“ richtet ihr Augenmerk darauf, dass es Hegels erklärte Absicht ist, eine „Selbstbewegung des Begriffs“ darstellen zu können. Gemäß dieser Perspektive stellt die *Enzyklopädie* einen durchgängigen begriffsdialektischen Ableitungsgang dar, in dem sich die einzelnen Begriffe auseinander entfalten. Für diese Perspektive sind die ordnungssystematischen Einteilungen lediglich äußerliche Sichtweisen, die nicht selbst zur Begriffsentfaltung gehören, wie Hegel recht deutlich in einem Zitat aus der Logik ausführt:

„In Gemäßheit dieser Methode erinnere ich, daß die Eintheilungen und Ueberschriften der Bücher, Abschnitte und Kapitel, die in dem Werke angegeben sind, so wie etwa die damit verbundenen Erklärungen, zum Behuf einer vorläufigen Uebersicht gemacht, und daß sie eigentlich nur von *historischem* Werthe sind. Sie gehören nicht zum Inhalte und Körper der Wissenschaft, sondern sind Zusammenstellungen der äussern Reflexion, welche das Ganze der Ausführung schon durchlaufen hat, daher die Folge seiner Momente voraus weiß und angebt, ehe sie noch durch die Sache selbst sich herbeiführen.“³

Ungeachtet dieses Hegelschen Ausschlusses der äußerlichen Ordnung aus dem Fortgang der Begriffsentfaltung besteht nach meiner Sicht zwischen den verschiedenen Ebenen dieses Zusammenhangs trotzdem eine begriffliche Beziehung, weshalb sich der Übergang von der Naturphilosophie in die Geistesphilosophie auch auf allen fünf Ebenen begrifflich thematisieren lässt und sich inhaltlich je anders darstellt:

<i>Ebene 1:</i>	Naturbegriff	→	Geistesbegriff
<i>Ebene 2:</i>	Organik	→	Subjektiver Geist
<i>Ebene 3:</i>	tierischer Organismus	→	Anthropologie (Seelenlehre)
<i>Ebene 4:</i>	Der Gattungsprozess	→	Natürliche Seele
<i>Ebene 5:</i>	Tod des Individuums	→	Natürliche Qualitäten

Abb. 2: Die fünf Ebenen des Übergangs der Natur in den Geist

Nach diesen kurzen Vorbemerkungen sei nun mit den Erläuterungen zum genannten Zitat fortschreiten, wobei sich hier auf die Ebenen 1, 3 und 5 beschränkt werden soll.

³ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Teil: Die objektive Logik. Erster Band: Die Lehre vom Sein (1832)*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 21, hrsg. v. Friedrich Hogemann u. Walter Jaeschke, Hamburg 1985, S. 38 f.

Ebene 1: Der Geist-Begriff als Anfang

Auf dieser ersten Ebene sind die drei Grundbegriffe des Hegelschen Systems: Idee (Logik), Natur und Geist miteinander vermittelt. Die „Idee“, die als Begriff am Schluss der Logik entfaltet wird und die gesamte Entwicklung der Logik aufgehoben in sich enthält, stellt für Hegel zunächst ein bloßes In-Sich-Sein dar. Um sich zu realisieren, muss sie sich außer-sich setzen – ein Gedanke, dessen trinitarisch-theologischer Hintergrund sicherlich in die Augen springt. Dies sei jedoch nicht näher untersucht.⁴ Wichtig ist in dem hier gestellten Zusammenhang lediglich, dass dieses Äußerlich-Sein der Idee, ihr „Außer-sich-Sein“ – wie Hegel sich präzise ausdrückt – zugleich der Grundbegriff der Natur ist. Natur ist „Außer-Sich-Sein“ und der erste Begriff, der dieser Prägung am vollständigsten gerecht wird und deshalb am Anfang der Natur steht, ist der Raum, den Hegel abgeleitet von dem Grundbegriff der Natur als „Außereinandersein“ bestimmt. Das „Außereinandersein“, der Raum ist nun jedoch nicht der einzige Begriff, der mit dem Prädikat „Außer-Sich-Sein“ ausgezeichnet ist, sondern alle Begriffe der Natur tragen diese Prägung, nur in unterschiedlichem Grade. Warum in unterschiedlichem Grade? Die begriffliche Entwicklung der Naturphilosophie, die keineswegs eine naturhistorische Entwicklung anzeigt, ist nämlich die fortschreitende Überwindung dieser der Natur eigentümlichen Äußerlichkeit. Allerdings kann die Natur diese Überwindung nicht erreichen, da sie selbst der „*unaufgelöste Widerspruch*“⁵ ist, ein Streben nach Einheit mit sich selbst, das niemals zur Vollendung führen kann. Denn ist erst einmal eine solche Einheit erreicht, eine Einheit, die die Äußerlichkeit in sich enthält, sind wir nicht mehr in der Sphäre der Natur, sondern in der Sphäre des Geistes, womit dessen Grundbestimmung bereits angesprochen ist. Sehr schön drückt sich dieser Zusammenhang in einem Passus der Erdmann-Nachschrift der Vorlesung zur Philosophie des Geistes von 1827/28 aus:

„Die Materie, indem sie strebt, ihr Außereinander aufzuheben, sich ganz [zu] idealisieren, strebt eben damit, ihre Realität ganz zu vernichten, denn das geschähe, wenn sie diese Einheit erreichte. Dies ist das Unglück der Materie, dies ewige Streben nach Einheit, die sie nicht er-

⁴ Es sei an dieser Stelle nicht auf die vielfältigen Probleme eingegangen, die dieses „freie Entlassen“ der Idee in die Natur mit sich bringt. Vgl. hierzu die Beiträge in: Helmut Schneider (Hrsg.), *Sich in Freiheit entlassen. Natur und Idee bei Hegel. Internationaler Arbeitskreis zu Hegels Naturphilosophie*, Frankfurt a. M. 2004.

⁵ G. W. F. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zum Gebrauch seiner Vorlesungen*, 3. Aufl. Heidelberg 1830; zit. n.: *Gesammelte Werke*, Bd. 20, hrsg. v. Wolfgang Bonsiepen u. Hans-Christian Lucas, Hamburg 1992, § 248 A.

reicht. Der Geist in seiner Freiheit hingegen ist es, der sein Zentrum erreicht, in dem das Erreichen <zur> Existenz gekommen ist“⁶.

Neben einer bündigen Formulierung des geschilderten Zusammenhangs beinhaltet dieses Zitat zugleich den Bezug zu dem hier zu erläuternden Zitat, insofern die Erdmann-Nachschrift darauf hinweist, dass das Streben der Natur, ihre Einheit mit sich zu erreichen, zugleich als ein Streben nach der Vernichtung ihrer eigenen Realität zu verstehen ist. Natur ist „Außer-Sich-Sein“, und ist dieses überwunden, so ist ebenfalls die Natur überwunden und eine andere Sphäre, der Geist, erreicht. Der Geist zeichnet sich nun dadurch aus, dass er sich in seiner Äußerlichkeit nicht verliert, sondern seine Einheit mit sich erhält. Die Äußerlichkeit der Natur muss also erst, wie es das zu erläuternde Zitat angibt, überwunden sein, damit der Geist erwachen kann. Das ist der Sinn dieses Zitats auf Ebene 1.

Ebene 3: Die Seele als Anfang

Ein etwas konkreteres Beispiel dafür, wie der Begriff der Natur, das „Außer-Sich-Sein“ zu verstehen ist, ist der Begriff der Schwere. Hegel schreibt in der dritten Auflage seiner *Enzyklopädie* über die Schwere, sie mache

„die Substantialität der Materie aus, diese selbst ist das Streben nach dem, – aber, – diß ist die andere wesentliche Bestimmung, – *außer ihr* fallenden *Mittelpunkt*. ... Der Mittelpunkt ist aber nicht als materiell zu nehmen; denn das Materielle ist eben diß, seinen Mittelpunkt *außer sich* zu setzen. Nicht dieser, sondern diß Streben nach demselben ist der Materie immanent.“⁷

Die Schwere ist für Hegel also keine Kraft (ein Begriff übrigens, dessen Erklärung bis heute Desiderat ist und vielleicht auch bleiben wird – niemand weiß, was Kräfte eigentlich sind; man bestimmt sie über ihre Wirkungen), sondern Schwere ist für Hegel ein Ausdruck des Strebens der Natur nach dem außer ihr liegenden Mittelpunkt. Die Natur, die Materie hat ihr Zentrum nicht in sich, sondern dieses Zentrum liegt außerhalb ihrer selbst, ist immateriell und deshalb von der Natur, der Materie niemals zu erreichen – dies ist der Sphäre des Geistes vorbehalten. Vor diesem Hintergrund lichtet sich auch

⁶ G. W. F. Hegel, *Hegel. Vorlesungen über die Philosophie des Geistes. Berlin im Wintersemester 1827/28*, Nachschrift von Johann Eduard Erdmann, hrsg. v. Franz Hesse u. Burkhard Tuschling, Hamburg 1994, S. 24.

⁷ G. W. F. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, 3. Aufl., ebd., § 262 A.

die etwas dunkle Bemerkung aus der ersten Auflage der *Enzyklopädie*, dass der Geist „als *Seele* in der Form ...der in sich seyenden Schwere“⁸ ist. Erst im Geist, dessen erste Form die Seele ist, erreicht die Natur und mithin auch die Schwere ihren Mittelpunkt, erst hier findet sie ihr immaterielles, ideelles Zentrum, weshalb Hegel die Seele auch als „allgemeine Immaterialität der Natur“⁹ bezeichnet.

Es ist heute – aus unerfindlichen Gründen – etwas aus der Mode gekommen, über das Immaterielle oder Ideelle in der Natur zu sprechen. All zu schnell ist man hier mit Qualifizierungen wie Idealist, Metaphysiker oder Vitalist bei der Hand, womit ein Ernstgenommen-werden in gegenwärtigen Debatten in weite Ferne gestellt ist. Nicht, dass ein solches bereits einen intrinsischen Wert darstellte, jedoch verwundert die gänzliche Vergessenheit solcher Kategorien in gegenwärtigen Debatten ein wenig, zumal insbesondere der Lebens-Begriff als ein solcher gelten kann, der ein ideelles Moment in der Natur nahelegt. Man muss nicht unbedingt Kants *Kritik der Urteilskraft* zu Rate ziehen, um auf das Problem zu stoßen, dass die Lebendigkeit eines Organismus aus den kausal bestimmbareren Einzelprozessen desselben nicht herleitbar ist. Die Sphäre des Organischen ist deshalb auch bei Hegel die höchste Form, zu der es die Natur bringen kann. Und der „tierische Organismus“ stellt innerhalb dieser Sphäre wiederum die höchste Form dar. Salopp gesagt: Im Tier ist die Natur schon fast beim Geist angelangt, hat schon fast die Einheit ihres Außer-Sich-Seins erreicht – aber eben nur fast. Warum eigentlich? – könnte man hier berechtigter Weise einwenden. Ein Organismus zeichnet sich doch gerade dadurch aus, dass er seine unterschiedlichen Glieder und Organe in einem einheitlichen Ganzen zusammenbindet. Ein Organ des Organismus hat seine Bestimmung und Existenz nur in Zusammenhang mit dem ihn übergreifenden Gesamtzusammenhang, den der Organismus als Ganzer darstellt. Hier ist nicht ein Prozess vor dem anderen, sondern alle am Lebensprozess beteiligten Prozesse sind auf eine Einheit bezogen und in dieser integriert, wobei allerdings bemerkt werden muss, dass man die materielle Form dieser Einheit sicherlich vergeblich suchen wird. Ist nicht schon im Organismus, im tierischen zumal, diejenige Bestimmung gegeben, die den Geistesbegriff auszeichnet, nämlich in der Äußerlichkeit in Einheit mit sich zu verbleiben? Die Organe und die einzelnen organischen Prozesse sind doch eine Äußerlichkeit, die der Organismus als Einheit in sich organisiert.

Dieses Argument erwiese sich als sehr trefflich, wäre da nicht noch ein weiteres Merkmal des Organischen, das dasselbe wiederum in eine Äußerlichkeit stellt: die Umwelt, mit der der Organismus vermittelt „theoretischer

⁸ G. W. F. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zum Gebrauch seiner Vorlesungen*, 1. Aufl. Heidelberg 1817, § 330.

⁹ G. W. F. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, 3. Aufl., ebd., § 389.

und praktischer Assimilation“ – wie Hegel es nennt – umzugehen hat, und wäre da nicht das Verhältnis von Exemplar und Gattung, in das der Organismus gestellt ist, worauf unten noch näher einzugehen sein wird. Es sind also die Prozesse der theoretischen Assimilation, sein Stimuliert-werden durch unterschiedliche Empfindungen, sowie die „praktische Assimilation“, in der der Organismus seinen Trieb durch die Auseinandersetzung mit der Umwelt zu befriedigen strebt, die den tierischen Organismus in eine Äußerlichkeit binden, die ihn der Natur zugehörig qualifiziert. Ein Tier folgt – um es vereinfacht zu sagen – streng kausalen Reiz-Reaktions-Schemata, und es kann nur als eine trübe Episode des 20. Jhs. angesehen werden, dass die Psychologie in derselben bemüht war, den menschlichen Geist ebenfalls auf solche Schemata zu reduzieren.

Schreitet man nun zum Geist und schaut sich an, was in der Hegelschen Seelenlehre, die er zeitgemäß noch Anthropologie nannte, so alles verhandelt wird, dann ist Verwunderung wohl das Erste was einen ereilt, denn man trifft auf alte Bekannte, insofern in der Natürlichen Seele die Empfindung und in der fühlenden Seele der Trieb entfaltet wird. Neben diesen finden sich noch andere Sachverhalte wie etwa das Geschlechtsverhältnis, das doch eigentlich – als der Naturphilosophie zugehörig – überwunden sein müsste. Die sich hier einstellende Verwunderung scheint der These Michael Wolffs Recht zu geben, nach der die Seelenlehre eine Zwitterstufe dahingehend darstelle, dass sie Prozesse darlegt, die für Menschen und Tiere gleichermaßen einschlägig sind.¹⁰

Auf die These Wolffs sei hier zwar nicht näher eingegangen, sich jedoch der besagten Verwunderung zugewandt und ein paar Sätze darüber ausgeführt, warum etwa die fünf Sinne sowohl beim Tierischen Organismus in der Naturphilosophie als auch in der Natürlichen Seele entfaltet werden. Diese scheinbare Verdopplung wird erst dann verständlich, wenn man sich die Systematik der Entfaltung näher anschaut. Folgt die Systematisierung in der Naturphilosophie dem Entwicklungsmerkmal „Idealisierung“, was dazu führt, dass das Tastgefühl den Anfang bildet und Gesicht und Gehör, als idealste Sinne, den Abschluss, so dreht sich diese Entfaltungsrichtung in der Seelenlehre gänzlich um, insofern es in ihr darum geht, dass sich der Geist als ein individuelles Subjekt entwickelt. Entsprechend steht hier das Sehen und Hören am Anfang, insofern diese Sinne keinerlei Selbstempfinden beinhalten, wohingegen das Tastgefühl immer auch ein Selbstgefühl begleitet und deshalb auch den Schluss der Entfaltung bildet. Es zeigt sich hierin eine weitere Bestimmung des Geist-Begriffs, der zufolge der Geist als ein „Setzen der Natur als *seiner* Welt“¹¹ verstanden werden muss, „ein Setzen“, wie Hegel

¹⁰ Vgl. Michael Wolff, *Das Körper-Seele-Problem. Kommentar zu Hegel, Enzyklopädie (1830)*, § 389, Frankfurt a. M. 1992, u. a. S. 28 ff.

¹¹ G. W. F. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, 3. Aufl., ebd., § 384.

fortführt, „das als Reflexion zugleich *Voraussetzen* der Welt als selbständiger Natur ist“¹².

Insbesondere dieses letzte Zitat lässt das hier zu erläuternde Zitat in einem ganz anderen Licht erscheinen. Der „Tod der Natur“ bedeutet demgemäß nicht, dass die Natur, mithin die Leiblichkeit, für den Geist keine Rolle mehr spielt, sie für den Geist gar als abgestorben gelten könne. Ganz im Gegenteil macht der Geist sich die Natur zu seiner Voraussetzung, die er sich allerdings einzuverleiben hat, um die die Vernichtungsmetapher wieder ins Spiel zu bringen. Einverleiben heißt jedoch, dass der Geist die Natur in sich aufnehmen muss, was die Entwicklung seiner Freiheit darstellt. Täte er das nicht, so bliebe die Natur nur ein fremdes Anderes gegen ihn, das ihn in Unfreiheit stellen würde. Die Entwicklung des Geistes durch seine verschiedenen Stufen subjektiver, objektiver und absoluter Geist ist deshalb nichts anderes als ein Prozess der Befreiung von den natürlichen Abhängigkeiten, und zwar in doppelter Hinsicht: einmal als Einbilden der Natur bzw. der Welt in den Geist und zugleich auch in Form eines Einbildens des Geistes in die Welt u. a. in Recht und Sittlichkeit.

Ebene 5: Die Natürlichen Qualitäten als Anfang

Mit der fünften Ebene steht direkt derjenige systematische Bereich im Blickfeld, in dem das zu erläuternde Zitat zu finden ist: das Ende der Naturphilosophie. Der bereits angesprochene dritte Teil der Organik, der „Tierische Organismus“ gliedert sich wiederum in drei Teile: 1.) die innere Organisation im Kapitel „Gestalt“ (Knochensystem, Nervensystem etc.) 2.) der ebenfalls schon angesprochene Außenbezug des tierischen Organismus im Kapitel „Assimilation“ und schließlich 3.) der „Gattungsprozess“. Der Letztere sei nun in seinen Entwicklungsstufen kurz entfaltet. Der Grundwiderspruch des Gattungsprozesses ist nach Hegel das natürliche Zerfallen der Gattung in Arten. Die Gattung in ihrer Allgemeinheit steht demgemäß – wie das Zentrum der Schwere – außerhalb der Natur, wobei das Identifizieren mit der Gattung als das erstrebte Ziel des Gattungsprozesses angesehen werden kann, was sich insbesondere auf der zweiten Stufe, der „Begattung“ deutlich zu Ausdruck bringt. Der Begattung liegt der Trieb zugrunde, in der Vereinigung mit einem anderen Individuum sich mit der Gattung zu identifizieren. Es gehört zur Tragik natürlicher Prozesse, dass diese Identifizierung niemals vollständig erreicht werden kann, sondern lediglich zur Zeugung eines neuen Exemplars führt.

¹² Ebd.

Dieser Widerspruch zwischen der allgemeinen Gattung und der Form, durch die sie in Existenz tritt: als einzelnes Exemplar, stellt auf der höchsten Stufe der Natur einen inneren Widerspruch des tierischen Organismus selbst dar, weshalb sein Lebensprozess darauf ausgerichtet ist, diesen Widerspruch zu lösen und seine existierende Einzelheit der inneren Allgemeinheit anzumessen. Der Prozess dieser Anmessung zeichnet sich durch die Gewohnheit aus, in dem die einzelnen Bedürfnisse und Triebe ihre Spannung verlieren und den Organismus von innen heraus absterben lassen. Prägnant drückt sich dies in einem Passus aus, der nur wenige Zeilen vor dem hier zu erläuternden Zitat steht:

„Der Mensch stirbt an der Gewohnheit des Lebens. Die Subjektivität webt sich in ihre Realität immer mehr hinein. Diese Gewohnheit ist die Objektivität des Ganzen. Indem sie sich vollendet hat, so ist die Spannung und Unruhe verschwunden. Der Körper verknöchert sich. Die Objektivität durchdringt das Ganze. Dies ist der natürliche Tod, der Körper wird ein ganz Allgemeines.“¹³

An dieser aus der Vorlesung über Naturphilosophie von 1819/20 stammenden Passage ist mehreres interessant. Erstens spricht Hegel bereits hier den Menschen an, was allerdings ungenau ist, da aus anderen Stellen deutlich wird, dass hier Mensch und Tier gemeinsam gemeint sind. Nichtsdestotrotz wird hier direkt deutlich, dass Hegel den Menschen ebenfalls als einen tierischen Organismus begreift. Allerdings, und das muss hier beachtet werden, ist der Mensch eben auch ein Geist-Wesen, was auf seine natürliche Existenz nicht ohne Einfluss bleibt. Einerseits bildet die Seele den Körper zu ihrem Werkzeug aus, insofern sie ihn im Ausbilden von Geschicklichkeiten etc. für Zwecke umbildet, die nicht der Natur angehören (z. B. Klavierspielen); andererseits drückt sich die individuelle Verfassung der Seele in Mimik und Gestik am Körperlichen aus, so dass der gesamte Körper als ein Spiegel der Seele sich zeigt. Diese Strukturen entwickelt Hegel in den Kapiteln „Fühlende Seele“ und „Wirkliche Seele“.

Richtet sich das Augenmerk hingegen auf den ersten Teil der Anthropologie, auf die „Natürliche Seele“, so springt einen eine Merkwürdigkeit sofort an: Im Kapitel „Natürliche Veränderungen“ findet sich wiederum der Tod thematisiert, was mit dem zu erläuternden Zitat sich nicht recht zusammenfügen will. Schon wieder eine Verdoppelung, wird man ausrufen und sich fragen, ob Hegel seine *Enzyklopädie* nicht problemlos um einige Paragraphen hätte erleichtern können. In der Tat wäre das die angemessene Konsequenz, wenn der Tod in der Natur mit dem Tod in der Anthropologie identifiziert werden könnte. Dies ist m. E. jedoch nicht der Fall, insofern es beim

¹³ G. W. F. Hegel, *Naturphilosophie. Band I. Die Vorlesung von 1819/20*, S. 145.

Tod in der Sphäre des Geistes um ein geistiges Absterben im Verlauf der Lebensalter geht. Jedem Lebensalter ist Hegel zufolge eine spezifische Geisteshaltung eigen und die Entwicklung dieser Grundhaltung ist die Aufgabe des Abschnitts „Lebensalter“ im Kapitel „Natürliche Veränderungen“. Im Verlauf dieser Entfaltung – auf die hier nicht im Einzelnen eingegangen werden kann¹⁴ – zeichnet sich der Übergang vom Erwachsenenalter zum Greisenalter durch ein fortschreitendes Einleben in die Welt aus, das Hegel ebenfalls mit der Struktur der Gewohnheit in Verbindung bringt. Es ist dann auch diese geistige Gewohnheit, die den Greis fortschreitend geistig verknöchern lässt und schließlich zum geistigen Tode führt. – Von Verdoppelung kann also auch hier (wie schon bei der Entfaltung der fünf Sinne) nicht die Rede sein.

Dass der Tod in der Natur den Übergang zum Geist markiert, ist – wie ich denke – nun ausreichend klar dargelegt, womit der erste Teil des zu erläuternden Zitats vielleicht etwas sinnfälliger geworden ist. Ein Problem steht jedoch noch aus, über das noch ein paar Worte ausgeführt seien. Wo und wie erwacht denn nun eigentlich der Geist? Geht man an den direkten Anfangspunkt der Begriffsbewegung in der Geistesphilosophie, den Hegel mit „Natürliche Qualitäten“ überschreibt, so sucht man den Begriff „Erwachen“ vergeblich. Dieser taucht das erste Mal bei der Thematisierung des Wechsels von Schlafen und Wachen in den „Natürlichen Veränderungen“ auf, obgleich dieses Erwachen mit dem Erwachen des Geistes wohl nicht gemeint sein kann. Die „Natürlichen Qualitäten“ entfalten jedenfalls lediglich das Themenfeld, dass der Seele unmittelbare Qualitäten zukommen, das kosmische und siderische Leben, die Volksgeister und die ganz individuellen Idiosynkrasien, also – wie Hegel an dieser Stelle ausführt – „ein Naturleben, das in ihm [dem Geist – D.S.] zum Theil nur zu trüben Stimmungen kommt.“¹⁵ Ein „Erwachen des Geistes“ in „trüben Stimmungen“ – da scheint irgendetwas schief gelaufen zu sein, könnte man meinen. Gehört zu einem Erwachen nicht irgendwie auch ein Bewusstsein? In der Tat wird man am Ende der Anthropologie hinsichtlich des Begriffs Erwachen wieder fündig, denn Hegel bezeichnet hier den Übergang zum Bewusstsein als „das höhere Erwachen der Seele zum *Ich*“.¹⁶ Ein doppeltes Erwachen also? So muss man es wohl sehen. Die Seele als „die Form des dumpfen Webens des Geistes in seiner bewußt- und verstandlosen Individualität“,¹⁷ wie Hegel im Kapitel „Empfindung“ charakterisiert, dieses erste, dumpfe Erwachen ist demgemäß eine notwendige Voraussetzung für das höhere Erwachen zum Ich, das sich im Bewusstsein zeigt.

¹⁴ Vgl. hierzu: Dirk Stederoth, *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes*, S. 151 ff.

¹⁵ G. W. F. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, 3. Aufl., ebd., § 392.

¹⁶ G. W. F. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, 3. Aufl., ebd., § 412.

¹⁷ G. W. F. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, 3. Aufl., ebd., § 400.

Schluss-Aktualisierungen

Abschließend sei sich noch kurz der Frage zugewandt, ob Hegels differenzierte Verhältnisbestimmung von Natur und Geist noch irgendeine aktuelle Relevanz zukommt, oder ob sie lediglich als historisches Phänomen zu beachten ist. Um es gleich zu sagen: Es finden sich eine ganze Reihe von Ansätzen in Hegels System, die einer Aktualisierung fähig sind und in aktuelle Debatten interessante und fruchtbare Perspektiven einbringen können. Der Platz reicht hier aber bei weitem nicht, auch nur andeutungsweise dieses Spektrum abzustecken. Es sei sich deshalb lediglich auf den Aspekt der Vielschichtigkeit des Problems eines Übergangs von der Natur zum Geist beschränkt, wie er sich in den dargestellten fünf unterschiedlichen Ebenen ausdrückt.

Bezieht man diesen Zusammenhang auf die Leib-Seele- bzw. Gehirn-Kognitions-Debatten unserer Gegenwart, so lassen sich analog verschiedene Problemebenen differenzieren, die die Vielschichtigkeit des Problems strukturieren. Die fünf analogen Ebenen gegenwärtiger Debatten wären etwa die folgenden:

<i>Ebene 1:</i>	Naturbegriff	→	Geistesbegriff
<i>Ebene 2:</i>	Biosphäre	→	menschliche Sphäre
	Bsp.: Evolution	→	Geschichte
	ökologisches System	→	gesellschaftliches System
<i>Ebene 3:</i>	Tier	→	Mensch
<i>Ebene 4:</i>	Gehirn / ZNS	→	Kognition
<i>Ebene 5:</i>	neuronaler Komplex	→	einzelner Kognitionsakt

Abb. 3: *Differenzierung von Ebenen in der gegenwärtigen Leib-Seele-Debatte*

Schon auf den ersten Blick wird deutlich, dass hier unterschiedliche Problemkontexte dargestellt sind, die gegenwärtig in unterschiedlichen Bereichen diskutiert werden, ohne jedoch unmittelbar miteinander verbunden zu sein. Zudem ist eine vertiefte Thematisierung von Ebene 1 noch fast gänzlich Desiderat, insofern in den gegenwärtigen Debatten fast immer selbstverständlich davon ausgegangen wird, dass man weiß, was Natur ist. Der Geistbegriff wird unterschiedlich gefasst und entsprechend kontrovers diskutiert, die Natur hingegen nicht. Hier könnte man einiges von Hegel lernen, zumal der Naturbegriff in den gegenwärtigen Debatten meist nur sehr wenig über eine cartesische „res extensa“ hinausgekommen ist. Hier wäre noch viel zu sagen, was jedoch vertagt werden muss.

Hans-Georg Flickinger

Die Anfänge der Hegelschen Anerkennungstheorie

„Es ist übrigens nicht schwer zu sehen, dass unsere Zeit eine Zeit der Geburt und des Übergangs zu einer neuen Periode ist. Der Geist hat mit der bisherigen Welt seines Daseins und Vorstellens gebrochen und steht im Begriffe, es in die Vergangenheit zu versenken, und in der Arbeit seiner Umgestaltung.“

Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 3, 18*

Diese Beobachtung in der Vorrede von Hegels *Phänomenologie des Geistes* bezieht sich auf die innovative Phase des Übergangs vom 18. zum 19. Jahrhundert. Sowohl im politisch-sozialen Umfeld als auch in Wissenschaft und Kultur setzte sich der aufklärerische Blick und dessen unbegrenztes Vertrauen in die Selbstmächtigkeit der menschlichen Vernunft durch. Er sollte Schritt für Schritt die traditionellen Überzeugungen, also insbesondere die mittelalterlich-theologischen Orientierungsmuster ersetzen. Deutliche Anzeichen sprechen dafür, dass die erlebten Veränderungen in jener Epoche durch die wechselseitigen Einflussnahmen zwischen gesellschaftlicher Dynamik und theoretisch-philosophischer Reflexion vorangetrieben wurden. Zum einen entsprach das neue liberale Gesellschaftsmodell dem entfesselten Expansionsdrang der materiellen, also vor allem ökonomischen Produktivität; zum anderen musste dieses Modell auf die konstruktive Fähigkeit der menschlichen Vernunft setzen, die ihre ideologische Rechtfertigung im Ideal des autonomen Subjekts fand. Das Denken der Aufklärung entwickelte sich also Hand in Hand mit den Herausforderungen der industriellen Produktionsweise und der hierfür notwendigen Befreiung der Menschen aus vorgängigen sozialen Bindungen wie etwa den ständestaatlich verankerten. Es ist unmöglich, einen dieser Aspekte vom anderen zu entkoppeln. Und wenn Hegel von der Philosophie behauptet, sie sei „ihre Zeit in Gedanken gefasst“, dann spielt er auf diesen Zusammenhang an. Hegels These ist jedoch selbst auch ein Produkt seiner Zeit und nur aus ihr heraus verständlich, so dass die am Übergang vom 18. zum

* Die *Phänomenologie des Geistes* wird, wie alle weiteren Zitate von Hegels Philosophie, aus der STW-Ausgabe des Suhrkamp-Verlages entnommen und mit Band und Seitenangabe im Text ausgewiesen.

19. Jahrhundert ausgearbeitete Philosophie nicht ohne diagnostische Kraft hinsichtlich der Herkunft und Logik der liberalen Gesellschaftsordnung sein kann. Ich meine damit die Philosophie des Deutschen Idealismus. Deren Denk- und Argumentationsweise macht die Problemlagen verständlich, mit denen die Zeit zwischen 1770 und 1830 konfrontiert war. Was war also ihre zentrale Fragestellung?

Ganz auf der Linie der erkenntniskritischen Überlegungen Descartes' verteidigten die Repräsentanten des Deutschen Idealismus die Forderung, die menschliche Vernunft müsse die Rolle des unhintergehbaren Rechtfertigungsgrundes unserer Erkenntnis und unseres Handelns übernehmen. An der Stelle des mittelalterlichen Schöpfergottes der christlichen Religion sollte der Mensch nunmehr die Aufgabe übernehmen, die Welt als seine zu konstruieren – und damit auch für diese seine Konstruktion verantwortlich zu sein. Die von dem Philosophen des radikalen Zweifels gewonnene Einsicht in diesen Sachverhalt hatte aber noch keine Antwort auf die Frage bereit, wie die Vernunft selbst verfasst sein müsse, um den damit verknüpften Herausforderungen gerecht zu werden.

Beginnend mit I. Kant und dessen These von einer der Vernunft eigenen ursprünglichen Spontaneität, die die Bedingung der Möglichkeit des Selbstbewusstseins sei,¹ über J. G. Fichte und den – jungen – Schelling, die die reflexive Struktur, also die Selbstbeziehung des seiner selbst mächtigen Ich zu begründen suchten, finden wir eine Reihe von Entwürfen, die sich auf höchst spekulative Argumente stützen mussten, um eine in sich stimmige Theorie autonomer Subjektivität anbieten zu können.² Obwohl sie einen breiten Fächer differenzierter Begründungsmodelle hervor brachten, kann an der gemeinsamen Absicht dieser Untersuchungen kein Zweifel bestehen: es ging ihnen in erster Linie um die theoretische Begründung der Vernunftautonomie, mit der sie auf die Sicherung der Legitimationsgrundlage der noch jungen bürgerlich-liberalen Gesellschaftsordnung abzielten. Auf eine Ordnung also, deren Interesse auf die Anerkennung der Freiheit als universelle Geltung beanspruchender Eckpfeiler der modernen Gesellschaft drängte. Alleinigiger Referenzpunkt hierfür war die Überzeugung vom Menschen als Baumeister seiner rational konstruierten Welt. Aus einem historischen Blickwinkel betrachtet könnten wir auch von der Aufgabe des Deutschen Idealismus sprechen philosophisch rechtfertigen zu wollen, was die wirkliche, politisch-

¹ Vgl. § 15 der *Kritik der Reinen Vernunft*, Ausgabe B, wo Kant vom „actus der Spontaneität der Einbildungskraft“ spricht.

² Ein interessantes Spektrum bietet der Band *Theorie der Subjektivität* (Hrsg. v. K. Cramer, H. F. Fulda, R. P. Horstmann, U. Pothast) Frankfurt 1987 an.

soziale Entwicklung schon in Gang gesetzt hatte und deren explosives Potenzial sich der revolutionären Phase am Ende des 18. Jahrhunderts zurechnen lässt. Die Losung der Französischen Revolution – Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit – forderte neue Fundamente für eine Gesellschaft, die in dieser Dynamik nicht vorhersehbare Herausforderungen zu meistern hatte. Der Deutsche Idealismus nahm sich vor, solche zu liefern. Oder, wie Marx es später formulieren sollte: „Wir [die Deutschen, H. G. F.] sind philosophische Zeitgenossen der Gegenwart, ohne ihre historischen Zeitgenossen zu sein“; und wenig später: „Die Deutschen haben in der Politik gedacht, was die anderen Völker getan haben“.³

Die Orientierung am Ideal des seiner selbst mächtigen Menschen, der auch seine natürliche und soziale Umwelt unter seine Vernunftansprüche stellt, sollte sich in den verschiedensten Bereichen Geltung verschaffen: im zivilrechtlichen Prinzip der Vertragsfreiheit, in der Einrichtung liberalstaatlicher Institutionen, im grenzenlosen Vertrauen auf den Fortschritt der Vernunft, in der protestantischen Ethik oder im Objektivitätsideal des Erkenntnisprozesses. Es wäre leicht, weitere Aspekte zu ergänzen, die dem herrischen Gestus der neuen konstruktiv-instrumentellen Rationalität zuzuschreiben sind.

Angesichts dieses Panoramas sah sich die liberale Vision durch einen scheinbaren Widerspruch heraus gefordert. Denn einerseits musste der komplexe Vergesellschaftungsprozess die Individuen in das umfassende Netz der Kooperation und des Zusammenlebens integrieren, andererseits aber sollte dasselbe Netz der Freiheit jedes Individuums den größtmöglichen Spielraum einräumen, ohne dass diese einem wie immer begründeten übergeordneten Interesse der Gemeinschaft geopfert würde. Kann die liberale Ordnung die Prinzipien der Vergesellschaftung mit der individuellen Freiheit in Einklang bringen? Wie eine Vergesellschaftung organisieren, die die Freiheit jedes in ihr integrierten Einzelnen unbedingt achtet? Die Politische Philosophie des Deutschen Idealismus versuchte auf diese Fragen Antworten zu geben. Sie tat dies mit Hilfe einer Argumentation, die sowohl die – die liberale Konzeption stützenden – Erkenntnisgrundlagen, als auch die dort entwickelten ethischen Prinzipien und ihre wechselseitige Abhängigkeit zur Sprache brachte. Auf diesem Weg sollten die Bedingungen offen gelegt werden, unter denen die liberale Konzeption zu verwirklichen sei.

Dass ich für meine Überlegungen die Philosophie G. W. F. Hegels zum Gegenstand der Analyse und Interpretation mache, verdankt sich nicht nur dem dort vorgelegten ersten – und letzten – umfassenden Entwurf der Logik der liberalen Gesellschaft. Für mein Vorhaben ist ebenso wichtig, dass Hegel

³ *Marx-Engels-Werke*, Bd. 1, Berlin 1974, 383 und 385.

den Höhepunkt des Deutschen Idealismus und damit auch den ersten Schritt zu dessen kritischer Diagnose bildet. Und genau von diesem doppelten Potenzial kann man profitieren, indem Umfang und Grenzen des seiner Rekonstruktion zugrunde liegenden Prinzips markiert werden.⁴ Zu einem ihrer Kernpunkte gehört die Thematisierung der ethisch-moralischen Anforderungen an wirkliche soziale Anerkennungsbeziehungen, die die Geltung des liberalen Freiheitsprinzips garantieren sollten.

Hegels Philosophie als „ihre Zeit, in Gedanken gefasst“ ist seit ihren Anfängen durch die theologische Ausbildung ihres Verfassers und dessen kritische Sympathie für die Ereignisse der Französischen Revolution geprägt. Beide bilden Grundpfeiler seines Verständnisses der liberalen Vision von Gesellschaft. Vor diesem Hintergrund sucht Hegel eine Begründung der sozialen Beziehungen, die Freiheit und soziale Anerkennung einschließt. Freiheit und Anerkennung müssen notwendig aufeinander bezogen sein – so die Botschaft. Es gelte also überzeugend zu machen, dass es ohne intersubjektive Anerkennung keine Freiheit geben könne.

Ich will den Zugang zu Hegels Sozial- und politischer Philosophie sowie zu deren kritischen Impulsen an drei Etappen seines Denkweges demonstrieren, nämlich an den Frankfurter Schriften, an der Phänomenologie des Geistes aus der Jenaer Zeit, sowie an der Philosophie des Rechts, wie sie in der Berliner Zeit ausgearbeitet wurde. Jede dieser Etappen arbeitet sich an zentralen Aspekten der Theorie gelingender und misslungener Anerkennungsverhältnisse ab und öffnet den Weg zur Logik und Kritik liberaler Vergesellschaftungsformen.

1. Die Frankfurter Schriften

Im Zeitraum zwischen 1797 und 1800, also in einer Phase entstanden, in der Hegel noch die Funktion eines Hauslehrers ausübte, sind die Frankfurter Manuskripte von beachtlicher thematischer Bandbreite. Hier werden Fragen behandelt, die gleichermaßen die Religion, die Staatspolitik oder die Geschichte betreffen. Hegel versucht hier sich selbst in den verschiedenen philosophischen Strömungen des Deutschen Idealismus seiner Zeit zu verorten und dadurch zu seinem eigenen Anliegen vorzudringen. Gleichwohl fällt in diesen Fragmenten, Entwürfen und Aufzeichnungen des jungen Intellektuellen

⁴ Ich habe einen solchen Versuch 1980 in *Neben der Macht - Begriff und Krise des bürgerlichen Rechts*, Frankfurt 1980, unternommen; vgl. auch M. Theunissens, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt 1980.

ein zentrales Anliegen ins Auge. Hegel zielt auf die Ausarbeitung dessen ab, was man das Konzept einer säkularen Ethik nennen könnte. Denn nachdem er erst kurz zuvor eine gewisse Distanz zu seiner vorausgegangenen theologischen Ausbildung gewonnen hatte, spielte er nun mit dem Gedanken, die ihm vertrauten theologischen Begriffe für die Diagnose sozialer und politischer Erfahrungen seiner Zeit fruchtbar zu machen. Unter den hierfür infrage kommenden Begriffen finden wir insbesondere die der Offenbarung, des Wunders, des Einen, der Beziehung zwischen Vielheit und Einheit, oder den der Versöhnung.⁵ Da ich in unserem Zusammenhang nicht alle Bezüge zwischen Theologie und Sozialphilosophie bzw. -diagnose ausloten kann, will ich mich auf einige Überlegungen beschränken, die an das Fragment „Über Religion und Liebe“ (von 1797/8) anschließen und im Kontext der Abhandlung „Der Geist des Christentums und sein Schicksal“ (von 1798/1800) stehen; einer Abhandlung, die den Versuch unternimmt, dem Geist des Judentums und dessen von Hegel behaupteter Abhängigkeit von den Gesetzen und Befehlen Gottes (1, 288) den dem Versöhnungsgedanken verpflichteten des Christentums entgegen zu setzen. Letzterem wird die moralische Fähigkeit zugeschrieben, nicht „im Trennenden, im Getrenntsein und Gegensatz“ zu verharren, sondern Trennungen und Gegensätze in einer Einheit aufzuheben und zu versöhnen. Ich zitiere: „Versöhnung in der Liebe ist statt der jüdischen Rückkehr unter Gehorsam eine Befreiung, statt der Wiederanerkennung der Herrschaft die Aufhebung derselben“. (1, 357)

Aber zurück zum Entwurf „Über Religion und Liebe“. Hier klagt Hegel die moralische Verpflichtung ein, die wirklichen Bedingungen der konkreten Handlungssituation mit der Idee einer „idealen Tätigkeit“ in Bezug zu setzen: „Das Wesen des praktischen Ich besteht im Hinausgehen der idealen Tätigkeit über das Wirkliche und in der Forderung, dass die objektive Tätigkeit gleich sein soll der unendlichen.“ (1, 241) Mit „objektiver“ Tätigkeit sind die tatsächlich vorliegenden Umstände gemeint, die das Handeln bestimmen und auch einschränken. Man solle sich diesen nicht einfach unterwerfen, sondern immer im Blick auf eine darüber hinaus weisende Idee tätig werden. Analog zum Wesen des Glaubens, der den Menschen dazu bringt sich einer unendlichen Instanz, also Gott, anzuvertrauen – eine Instanz, die deshalb auch nicht vom reflektierenden Denken eingeholt und bestimmt werden kann – ist das moralisch angemessene Handeln durch die Spannung zwischen den äußeren Bedingungen und einem diese überschreitenden Ideal cha-

⁵ Später sollte C. Schmitt die These vertreten, dass „alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre [...] säkularisierte theologische Begriffe“ sind (*Politische Theologie I*, Berlin 1934, S.49).

rakterisiert. Obwohl die Spannung zwischen diesen beiden Polen unauflösbar sei, könne sie als solche nur von einem gemeinsamen Grund her gedacht und gelebt werden. Es ist dieser Grund, der die moralische Handlung trägt und die Möglichkeit der Versöhnung zwischen äußeren Bedingungen und dem ideellen Ziel des Handelns offen hält. Eine Garantie wirklicher Versöhnung gibt es allerdings nicht. Welcher Art könnte diese Versöhnung sein? Es geht um eine Versöhnung, so wie sie im Falle des religiösen Glaubens im Wunder oder in der Offenbarung geschieht. Hier stößt uns die Erfahrung des In-die-Einheit-Gestelltwerdens einfach zu. Sie geschieht, ohne dass wir sie kalkulieren oder gar erzwingen könnten. Versöhnung ereignet sich hier aus einem unvordenklichen Grund.

Im Blick auf die Möglichkeit, im säkularen, also nicht religiösen Raum eine vergleichbare Erfahrung intersubjektiver Versöhnung zu benennen, stellt Hegel den Fall wirklicher Liebe vor, in dem Personen als zunächst individuelle aufgehen und sich einer sich ereignenden Einheit überlassen. Ebenso wie Wunder oder eine Offenbarung ist die Liebe für Hegel unvorhersehbar, also nicht herstellbar. Sie überfällt die Beteiligten, die sich plötzlich in einer Beziehung finden und sich dagegen nicht wehren können. Deshalb ist die Beziehung – obwohl noch als ganz unmittelbares und zufälliges Ereignis – das ideale Modell der Vereinigung des Individuums mit einem „unendlichen Einen“. Hier weist Hegels Beobachtung schon auf Elemente seines künftigen Konzepts moralisch-ethischer Verpflichtung voraus, insofern er eine Beziehung nachzeichnet, der die Versöhnung des Einzelnen mit einem übermächtigen, weil unbedingte Anerkennung einfordernden Ideal zugrunde liegt.

Es liegt auf der Hand, dass man aus den Hegelschen Entwürfen keine erschöpfende Klärung derjenigen Bedingungen erwarten darf, die das Zusammenfallen der partikularen Handlung mit einem unerreichbaren, oder zumindest nur im Ausnahmefall realisierten Ideal – wie im Falle des Heiligen – durchsetzen. Die für den exemplarischen Fall einer substanziellen Liebesbeziehung vorgetragenen Überlegungen zur Struktur der dort erfahrenen Einheit führen uns aber auf deren spezifischen Charakter, der wichtige Hinweise für die Begründung einer säkularen Ethik der Anerkennung geben kann. Wirkliche Einheit, so wie sie in der Liebe erfahren und wie sie einer ethischen Haltung abverlangt wird, ist keine Einheit, die aus der Verbindung verschiedener und in ihrer Verschiedenheit belassener Individuen resultiert oder besser: hergestellt wird. Sie zeichnet sich vielmehr durch eine intrinsische Dynamik aus, die keinen vorgängigen, also nur äußerlichen Bedingungen folgt, sondern die die Individuen zu Momenten eines ihnen unverfügbaren Grundes macht. Die Idee der Sittlichkeit zeichnet sich hier ab. Die Einheit wird nicht konstruiert – etwa durch eine wie Hegel dies nennt: „äußere Reflexion“. Sie

geschieht als solche und entbindet die Individuen von ihrem Dasein als Einzelne. In Hegels Worten: „Wahre Vereinigung, eigentliche Liebe findet nur unter Lebendigen statt, die an Macht sich gleich und also durchaus füreinander Lebendige, von keiner Seite gegeneinander Tote sind; sie schließt alle Entgegensetzungen aus, sie ist nicht Verstand, dessen Beziehungen das Mannigfaltige immer als Mannigfaltiges lassen und dessen Einheit selbst Entgegensetzungen sind; sie ist nicht Vernunft, die ihr Bestimmen dem Bestimmten schlechthin entgegenstellt; sie ist nichts Begrenzendes, nichts Begrenztes, nichts Endliches.“ (W 1, 245/6)

Wir haben hier nicht nur ein überzeugendes Verständnis wirklicher Liebe vor uns. Denn obwohl es sich um eine uns zustoßende, also nicht bewusst herbeigeführte Erfahrung handelt, die die Betroffenen in individueller Unfreiheit belässt, teilt Hegel etwas von der besonderen Struktur mit, die einer solchen Beziehung zugrunde liegt. Indem die Liebe davon abhängt, ob die Personen bereit sind sich einer Einheit anzuvertrauen, die sie selbst nicht herstellen und bestimmen, bringt Hegel mindestens drei für unser Thema wichtige Gesichtspunkte zur Sprache. Der erste hat mit der Prozessualität dieser Beziehung zu tun, die keinerlei Ruhepol oder gar Selbstzufriedenheit der Betroffenen zulässt. Die lebendige Präsenz eines jeden für den Anderen überschreitet immer wieder den jeweils erreichten Stand der Beziehung und fordert von jeder Seite die beständige Neuorientierung in dieser Beziehung. Die vermeintliche Selbstsicherheit wird hier immer wieder von neuem infrage gestellt. Die Begegnung mit dem Partner zieht mich in einen Erfahrungsraum hinein, in dem ich über mich zu lernen bereit sein muss. Hier gibt es keinen Platz für individuelle Vorbehalte, das heißt dafür, Individuelles gegen das Ausgeliefertsein an die Liebesbeziehung zu reservieren.

Der zweite Aspekt ist mit dem ersten verknüpft. Die vollständige Auslieferung an die Liebesbeziehung verhindert jeglichen Versuch, eine der Seiten zum bloßen Objekt der je anderen machen zu wollen. Ganz im Gegenteil, eine solche verdinglichende Haltung löste Widerstand aus und wirkte sich wie ein verstecktes Gift auf die Beziehung aus. Hören wir wieder Hegel: „Das Trennbare, solange es vor der vollständigen Vereinigung noch ein eigenes ist, macht den Liebenden Verlegenheit [...] die Liebe ist unwillig über das noch Getrennte, über ein Eigentum; dieses Zürnen der Liebe über Individualität ist die Scham.“ (W 1, 247) Die Erfahrung der Scham resultiert aus der Verletzung der unbedingten Einheit wirklicher Liebe. Sie reagiert auf die Unfähigkeit, sich dem Anderen vorbehaltlos und das heißt auch hinsichtlich der eigenen Schwächen preiszugeben. Hier bestätigt sich die Vorstellung einer nicht aus dem Zusammenfügen selbstständiger Elemente resultierenden, sondern der Einheit, die die Partner wechselseitig aneinander bindet und durch-

dringen lässt. Der Begriff der Hingabe hält dies eindrucksvoll fest. Jeder lebt nur in der Einheit und ist außerhalb ihrer nichts. Andernfalls sähe er sich dem Risiko ausgesetzt, zum bloßen Objekt der Manipulation zu werden. Das Wesen der Liebe drückt sich also darin aus, dass jeder sein Leben dem überantwortet, was in dieser Beziehung geschieht.

Der dritte Gesichtspunkt, der in diesem Zusammenhang herausgestellt werden soll, verweist auf den Sachverhalt, demzufolge die in der wirklichen Liebe gegenwärtige Einheit den Ausgangspunkt für Neues in sich trägt. Eine Erfahrung, die jedoch nicht bestimmt, also festgehalten werden kann, denn in dem Augenblick, in dem wir glauben sie uns aneignen zu können, entzieht sie sich gleich einem uneinlösbaren Versprechen. Darin wirkt ein romantischer Topos, nämlich der des Glücksversprechens, nach dessen Einlösung wir uns sehnen, ohne sie durch eigenes Tun verwirklichen zu können. Der volle Sinn dieser Erfahrung oder besser: dieses Erlebens ist nie ganz zu durchschauen. Die wahrhafte Liebesbeziehung ist also nicht dadurch qualifiziert, dass sie vom Denken im unmittelbaren Wortsinn hergestellt werden könnte. Auch erschöpft sie sich nicht in einer bestimmten Gestalt, die zu erreichen wäre. Ihre Einheit ist die Erfahrung einer Beziehung in unaufhörlichem Wandel, die, wollte man sie fest halten, den wesentlichen Inhalt der Erfahrung verfehlte.

Fragt man sich nach den vorläufigen Ergebnissen dieser Beobachtungen zum Fragment über die Liebe, dann lassen sich die folgenden Hinweise zusammenfassen: Hegel deutet das Ideal wirklicher sozialer Anerkennung an, wie dies im Modell einer säkularen Ethik gedacht werden müsse. Der Fall der Liebe stellt die Strukturen der Beziehung heraus, die den Kern der ethischen Haltung auszeichnet und im Sinne eines Ideals im Blick bleiben sollte. Allerdings – und das ist eine wichtige Einschränkung – dürfen wir uns damit nicht zufriedengeben. Das Beispiel wirklicher Liebe gibt noch keine Vorstellung von einer stabilen, weil bewusst und aus freien Stücken eingegangenen Anerkennungsbeziehung. Denn gleich dem Glauben, der bewirkt, dass der Mensch sich dem Wunder der Vereinigung mit dem Göttlichen nicht entziehen kann, begegnet, ja überfällt die Liebe in unvorhergesehenen Momenten und geradezu gegen den eigenen bewussten Willen. Darin teilt die Liebe den Charakter eines Rätsels, eines Wunders oder einer Offenbarung. Sie ist als Modellfall noch unzureichend, wenn es um die Idee der aus Freiheit eingegangenen ethisch verantwortlichen Beziehung zum Anderen geht.

Aufgrund ihrer noch engen Bindung an die religiösen Denkfiguren können die ersten Frankfurter Fragmente noch keine zufriedenstellende Deutung ethisch gerechtfertigter sozialer Anerkennung geben. Sie bieten zunächst nur einen Einblick in die Idee intersubjektiver Identität, auf die wirkliche Anerkennungsverhältnisse angewiesen sind. Obwohl Hegel schon in den wenig

später vorgetragenen Überlegungen zu „Der Geist des Christentums und sein Schicksal“ darauf aufmerksam machen wird, welche große Bedeutung die freie menschliche Entscheidung für die Möglichkeit wirklicher Versöhnung hat – darin ist in seinen Augen das Christentum der Gesetzeshörigkeit des Judentums überlegen – wird erst die Phänomenologie des Geistes die Bedingungen einer Ethik der Anerkennung aus Freiheit in systematischer Weise entfalten. Deshalb knüpfe ich nun im zweiten Schritt an diese in Jena entstandene und ursprünglich als Einleitung in das spätere philosophische System betraute Schrift an.

2. Die Phänomenologie des Geistes

Wenn man die Ethik sozialer Anerkennungsverhältnisse zum Thema macht, kommt man an dem Kapitel der *Phänomenologie des Geistes*, das mit dem Titel „Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewusstseins; Herrschaft und Knechtschaft“ versehen ist nicht vorbei. In diesem Kapitel handelt Hegel von der ersten Stufe der Erfahrung des Bewusstseins, das auf dem Weg zu seiner Selbstmächtigkeit auf ein anderes trifft, mit ihm konkurriert und damit zunächst einmal bedroht wird. Diese Stufe der unmittelbaren Begegnung mit einem Anderen wird als Einschränkung der jeweiligen individuellen Freiheit erfahren, weil beide Seiten um ihre unbedingte Anerkennung und Freiheit besorgt sein müssen. Im Kampf um Anerkennung⁶ soll die eigene Unabhängigkeit bestätigt werden. Jeder möchte sich im Verhältnis zum anderen Konkurrenten durchsetzen. Auf dieser Stufe ist ein wahrhaft ethisches Verhältnis noch nicht zu erwarten, weil der Kampf auf Unterwerfung, auf die erzwungene, gerade nicht freie Anerkennung durch den Anderen abzielt. Was Anerkennung im ethischen Sinne meint, wird von Hegel erst in einem späteren Abschnitt unter dem Titel „Der seiner selbst gewisse Geist. Die Moralität“, und hier in dessen letztem Paragraphen „Das Gewissen. Die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung“ herausgearbeitet. Kommen wir also zunächst zur Problematik des Herr-Knecht-Verhältnisses, von dem gilt, es durchziehe die Sozialgeschichte und könne bis heute auf die Aufmerksamkeit jeder Sozial- und politischen Philosophie rechnen. Hegels Zugang zum Thema formuliert das Kernproblem im Titel. Es handele sich um „die Autonomie (Selbständigkeit) und Abhängigkeit (Unselbständigkeit) des Selbstbe-

⁶ Vgl. auch Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt 1992.

wusstseins.“ Die Beziehung zwischen Herr und Knecht dient ihm als Mittel der Diagnose einer auf Über- und Unterordnung gegründeten Anerkennungsbeziehung. Um diese Diagnose mit einigen wenigen Hinweisen plausibel zu machen, will ich mich auf zwei Argumentationslinien einlassen, die, soweit ich sehe, miteinander verknüpft sind, nämlich auf eine logische und eine ontologische.

Die Beziehung zwischen Herr und Knecht funktioniert als eine wechselseitige Anerkennung des sozialen Status, den jeder der beiden inne hat. Wichtig ist sich klar zu machen, wie diese Anerkennung zustande kommt. Dafür gehen wir zunächst vom Selbstverständnis der Beteiligten aus. Was liegt auf den ersten Blick im Fall der Haltung des Herrn vor? Er versucht in erster Linie seine Herrschaft geltend zu machen und will Ungehorsam ausschließen. Sein Wille sich durchzusetzen nimmt keine Kenntnis von möglichen Widerständen hinsichtlich seiner Legitimation. In Kategorien der Anerkennung formuliert können wir vom Herrn als einer Person reden, die die Macht unmittelbar und bedingungslos respektiert sehen will. Da es sich aber um eine soziale Beziehung handelt, gibt es den Willen zur Macht nicht ohne die Akzeptanz des Anderen. Der Begriff der Herrschaft macht nur in einer solchen sozialen Beziehung Sinn. Der unmittelbare herrische Gestus, der durchgesetzt werden soll, zeugt also von einer gewissen Naivität desjenigen, der ihn zeigt. Ein gutes Beispiel hierfür ist etwa das Gefängnis. Es funktioniert nur auf der Basis der Anerkennung der institutionell vorgesehenen Autorität des Aufsichtspersonals auf der Seite der Insassen, zumal das Aufsichtspersonal angesichts der objektiven, auch zahlenmäßigen Kräfteverhältnisse den Insassen hoffnungslos unterlegen ist. Eine Gefangenenrevolte hat das Außerkraftsetzen der Anerkennung institutionell organisierter Über- und Unterordnungsverhältnisse zum Gegenstand.

Auch der Herr muss in einer sozialen Beziehung zum Knecht mit der Möglichkeit der Missachtung und des Widerstands gegenüber seiner überlegenen Position rechnen und sie zu vermeiden versuchen. Hierfür kann er verschiedene Mittel benutzen: Gewalt, Bestrafungsandrohung oder Überzeugung. Alle diese Mittel drücken nur auf unterschiedliche Weise aus, wie eine Herrschaft-, also Anerkennungsbeziehung in einem offenkundig asymmetrischen sozialen Verhältnis umgesetzt wird. Im Zusammenleben mit dem Knecht, also mit einer Person, die ihm untergeordnet ist, muss der Herr sich immer wieder der Akzeptanz dieses Unterordnungsverhältnisses durch den Knecht versichern. Er braucht also dessen beständige Anerkennung, kann sich also nicht auf eine einseitige Unterwerfung verlassen. Demnach ist seine wirkliche Herrschaft in Wahrheit eine bedingte, von der Anerkennung durch den ihm unterworfenen Knecht abhängige. Entgegen dem ursprünglichen Impuls

zur unbedingten Durchsetzung seiner Herrschaft lernt der Herr am Ende, dass er diese Herrschaft der Anerkennung seines Gegenüber verdankt. Die Wahrheit der Herrschaft ist die Erfahrung ihrer wirklichen Abhängigkeit.

Hegels Diagnose der substanziellen Schwäche der Position des Herrn ist kaum zu bestreiten. Denn wenn der Knecht selbst eine nicht autonome, keine freie Person ist, dann übt der Herr über ihn Macht aus, die dem Grunde nach aus einer Beziehung wechselseitiger Abhängigkeit besteht. Zugespitzt formuliert erweist der Herr sich als von jemandem abhängig, der seinerseits nicht autonom ist. Welch eine prekäre Herrschaftsbeziehung, die von der Anerkennung dessen abhängt, der seinerseits dem Herrn unterworfen sein soll! Nach alledem liegt der Logik der Herrschaft eine doppelte Abhängigkeitsbeziehung zugrunde. Sie zeugt von der konstitutiven Fragilität jeder asymmetrischen sozialen Beziehung. Der Kampf des Herrn um unbedingte Anerkennung ist ein von vornherein verlorener. Die Durchsetzung seines Willens muss über ein Anerkennungsverhältnis gesichert werden. Das ist die Einsicht, die der Herr auf dem Weg der Durchsetzung seines Willens gewinnt. Hegel zeigt, dass jedes Modell einseitiger Durchsetzung des Willens auf deren soziale Vermittlung, also auf Anerkennung angewiesen ist. Wer diesen Sachverhalt ignoriert, setzt die Chance auf seine Freiheit aufs Spiel.

Betrachten wir das Herr-Knecht-Verhältnis auch aus einer ontologischen Sicht, dann finden wir auf der einen Seite die vermeintliche Selbstgewissheit des Herrn, der in sich zu ruhen scheint, und auf der anderen den Knecht, der von den Launen und dem Willen des ersteren abhängt. Sieht man indessen genauer hin, so wird man überrascht. Denn um seinen Willen überhaupt geltend machen zu können, muss der Herr gleichsam aus sich heraus gehen und sich auf eine andere Person beziehen. Er ruht nicht in sich selbst, wie es zunächst den Anschein hatte. Herrschaft und Freiheit sind soziale Kategorien, setzen also soziale Verhältnisse voraus. Diese Voraussetzung wird erst durch die Existenz, durch die Begegnung mit dem Anderen erfüllbar. Erst in der herausfordernden Präsenz des Anderen gewinnt der Gedanke der Herrschaft und des freien Willens Sinn. Es ist der Andere, der uns dazu auffordert, uns ihm gegenüber zu verhalten. Es ist der Andere, der Knecht, dessen Gegenwart die vermeintliche Selbstherrlichkeit des Herrn infrage stellt, ja bedroht und zum Handeln veranlasst. Das Verhalten des Herrn nimmt erst in der Begegnung mit dem Anderen seinen Ausgang; sie ist es, die die Erfahrung der Freiheit und Anerkennung erst ermöglicht. Der Vorrang des Anderen bestimmt das Verhalten des Herrn, nicht er selbst allein.

Indem Hegel mit dem Herr-Knecht-Verhältnis die Illusion aufdeckt, das Individuum handele als freies Subjekt dann, wenn es die Erfahrung der intersubjektiven Vermittlung ignoriert, legt er die Spur zu einem positiven Konzept

gelingender Anerkennung. Weil er in der Beziehung zwischen Herr und Knecht die Gründe für die nur unvollständige Reziprozität dieser sozialen Beziehung offen legt, gewinnt er die Frage nach den Bedingungen ethisch-moralisch verantwortlichen Handelns zurück. Sofern nämlich eine soziale Beziehung noch in einer asymmetrischen Struktur befangen bleibt, kann es keine wirklichen Anerkennungsbeziehungen geben, auf die sich stabile gesellschaftliche Verhältnisse gründeten. Um diese herzustellen, muss also die Wechselseitigkeit der Anerkennung in einer Weise gesichert sein, die deren beständige Gefährdung ausschließt. Wie ist eine solche zu garantieren? Hegel macht hierfür ein auch für Extremfälle zu berücksichtigendes Prinzip geltend: jede Person müsse bereit sein das für sich selbst zu akzeptieren, was sie der anderen zumutet. Wenn ich den Extremfall einschließe, dann meine ich damit auch diejenigen Situationen, in denen nicht alle objektiven Bedingungen des Handelns für den Handelnden verfügbar sind.

Was das heißen kann, wird in dem Abschnitt der Geistphilosophie unter dem Titel „Das gute Gewissen – die gute Seele, das Böse und seine Verzeihung“ entwickelt.⁷ Ausgangspunkt ist hier die Beobachtung, dass die Handlung einer Person auch dort, wo sie mit gutem Gewissen erfolgt, nicht dagegen immun ist, jemandem anderen zu schaden. Jeder ist dem Risiko ausgesetzt, auch ohne Absicht einen Anderen in dessen Wohlbefinden zu beeinträchtigen. Das geschieht fast täglich in den Fällen, in denen wir im Vertrauen auf unsere Rechte die eigenen Interessen verfolgen, ohne danach zu fragen, ob unsere Zeitgenossen vielleicht gerade dadurch Nachteile erleiden. Schlimmer noch, das Doppelspiel mit dem guten Gewissen zeigt sich dort, wo sich der Handelnde auf es beruft, um die für einen Anderen daraus erwachsenden negativen Folgen sich nicht zurechnen zu müssen. Das gute Gewissen im Dienste des bösen Erfolges! Um diese Instrumentalisierung des guten Gewissens zu verhindern, greift Hegel auf die Verzeihung zurück; ein Verhalten, mit dem die Beteiligten sich als Individuen mit ihren jeweils partikulären Zielen auf eine Beziehung zueinander einlassen, in der sie gleichsam ununterscheidbar aufeinander verwiesen sind. Verzeihung als einheitsstiftendes Verhalten zwischen unterschiedlichen Personen setzt also die Bereitschaft eines Jeden voraus, das für sich selbst gelten zu lassen, was ich von dem Anderen fordere. Die Bereitschaft zu verzeihen ist die Basis zur vollständigsten wechselseitigen und also symmetrischen Anerkennungsbeziehung, die wir uns vorstellen können. Sie ist das Kriterium für wirkliche, also bewusst hergestellte und ethisch verantwortliche Sozialbeziehungen.

⁷ Vgl. hierzu Heidrun Hesse „Institution und Anerkennung, in: *Metaphysik und Hermeneutik* (Hrsg. H. Eidam u. a.) Kassel 2004, 351 ff.

Um Hegel nochmals zu zitieren: „Das versöhnende Ich, worin beide Ich von ihrem entgegengesetzten Dasein ablassen, ist das Dasein des zur Zweiheit ausgedehnten Ichs, das darin sich gleich bleibt und in seiner vollkommenen Entäußerung und Gegenteil die Gewissheit seiner selbst hat; es ist der erscheinende Gott mitten unter ihnen; die sich als das reine Wissen wissen.“ (3, 494) Hier haben wir das versöhnende Verzeihen als utopischen Fluchtpunkt, der allem menschlichen Verhalten letztes ethisches Kriterium und Leitidee sein sollte. Über die Respektierung dieser Idee ließe sich der Gedanke einer Sittlichkeit verwirklichen, die den unvordenklichen Grund gelingender Gemeinschaft bildet. Mithilfe dieser Überlegung können wir nun die wirklichen Gesellschaftsverhältnisse und deren mögliche Defizite diagnostizieren. Strukturell vergleichbar mit der Erfahrung wirklicher Liebe, aber nunmehr im bewussten Verhalten gegründet erfüllt das versöhnende Verzeihen die Funktion eines ideal-typischen Entwurfs, vor dessen Hintergrund die Entwicklungsstufe der bestehenden Gesellschaftsordnung auf dem Weg zu einer sittlichen kritisch betrachtet werden soll.

3. Liberale Anerkennungsverhältnisse in der Philosophie des Rechts

Hatte die Phänomenologie des Geistes den Kampf um soziale Anerkennung im Ausgang vom Ideal gelingender Reziprozität des Handelns zu verstehen versucht, so bringt die Rechtsphilosophie uns auf den Boden der realen Gesellschaft zurück. Deren Ordnung erhebt die Freiheit zum universell umzusetzenden Strukturprinzip; eine Ordnung, die sich auf das Rechtssystem stützt und damit den Prozess der Verrechtlichung der Sittlichkeit betreibt. Sie tut dies mit der Folge, dass auch die Freiheitsidee auf die Logik der liberalen Rechtsordnung verpflichtet wird.⁸ Im Unterschied zum utopischen Gehalt der Phänomenologie des Geistes wirft Hegels Rekonstruktion des modernen liberalen Rechtssystems, wie sie in seiner Rechtsphilosophie vorgestellt wird, Licht auf eine spezifische Logik der in unserer Gesellschaft konstruierten Anerkennungsprinzipien. Auch hier wird das zuvor formulierte Problem in den Mittelpunkt gestellt, wie die Identität des Einzelwillens der Individuen mit der Idee der sittlichen Einheit des Gemeinwesens gewährleistet werden soll.⁹

⁸ Vgl. H.-G. Flickinger in „Die Legalität der Moral“, in: *Mappe des Erinnerens für Yaacov Ben-Chanan*, Kassel 2000, 51-70.

⁹ Schon früh kritisierte Hegel das Fehlen einer sittlichen Instanz im deutschen Verfassungsrecht seiner Zeit; vgl. „Die Verfassung Deutschlands“, etwa 1, 469.

Stellt man das genannte Problem in den Vordergrund, dann zeigt sich der Unterschied zur Utopie der verzeihenden Versöhnung. An die Stelle des Wunders oder der Offenbarung, die diese Identität – wie im Fall des Glaubens oder der Liebe – sich ereignen lässt, und an die Stelle der Bereitschaft zu verzeihen, um der Idee wirklicher Sittlichkeit zu genügen, muss die Rechtsphilosophie der Logik der Sozialbeziehungen Rechnung tragen, die der harten sozialpolitischen Realität der liberalen Ordnung eingeschrieben ist. Diese hat ebenfalls die Kompatibilität des individuellen – freien – Handelns mit der Anerkennung der Freiheit aller – als sittlicher Anspruch – sicher zu stellen, um der Gemeinschaft ein sicheres Fundament zu geben. Eine enorme Herausforderung also, wenn man bedenkt, dass dabei weder die Gesellschaft die individuelle Freiheit opfern darf, noch umgekehrt die individuellen Freiheitsforderungen die Gesellschaftsordnung unterminieren sollen. Um dieser Herausforderung zu begegnen, arbeitet die liberale Verfassung mit der für alle Menschen geltenden Qualifikation als Rechtsperson; als solche ist jeder, unabhängig von seinen je individuellen Lebens- und Handlungsbedingungen, anerkanntes Mitglied der Gemeinschaft. Anerkennungsverhältnisse werden durch die Zugehörigkeit zur rechtlichen Ordnung hergestellt.

So überzeugend dies zunächst klingen mag, so problematisch sind die Auswirkungen dieses Zugehörigkeitskriteriums zur Gemeinschaft. Denn als Rechtsperson anerkannt zu sein heißt auch, nur als Rechtsperson anerkannt zu werden. Das wiederum bedeutet, den Grenzen der Logik des Rechtssystems verpflichtet, aber auch ausgesetzt zu sein. Die Vereinbarkeit der Freiheit des Einzelnen mit ihrer gleichzeitigen Integration in die gesellschaftliche Ordnung, die ihnen ja auch ihr Leben ermöglicht, wird nämlich durch das Prinzip der wechselseitigen Begrenzung von Rechten und Pflichten gesichert, die die Person respektieren muss. Die Pflicht besteht – nur – in der Respektierung der rechtlichen Regeln, die die gesellschaftliche Ordnung gewährleisten und die ihrerseits den Rahmen der zu erfüllenden Pflichten abstecken. Jedes Verhalten, das sich innerhalb der geltenden rechtlichen Regeln bewegt, erfüllt allein deshalb schon die möglichen Verpflichtungen, die die Gesellschaft vom Einzelnen verlangen und ihm gegenüber durchsetzen kann. Darüber hinaus gehende Pflichten können angesichts des rechtsförmig bestimmten Freiheitsprinzips nicht eingefordert werden. Hegel selbst hat dies in der Rechtsphilosophie ausdrücklich anerkannt: „In dieser Identität des allgemeinen und besonderen Willens fällt somit Pflicht und Recht in Eins, und der Mensch hat durch die Sittlichkeit insofern Rechte, als er Pflichten, und Pflichten, insofern er Rechte hat.“ (7, 304) War der Verzicht des individuellen Verhaltens auf Vergeltung für erlittenes Übel das, was die Phänomenologie des Geistes zum Modell gelingender sozialer Anerkennung aufwertete,

so finden wir im liberalen Gesellschaftssystem ein weitaus schwächeres Konzept sozialer Anerkennung verwirklicht. Hier wird gerade umgekehrt gerechtfertigt, dass der Einzelne in Ausübung seiner rechtsförmig garantierten Handlungsspielräume dem Andern Schaden oder Nachteile zufügen darf, ohne dafür die moralische Verantwortung übernehmen zu müssen. Der Einzelne braucht sich nicht in eine sittlich substanzielle Beziehung einbinden zu lassen, sondern ist nur rechtsförmig integriert. Weit davon entfernt, auf einer wirklich symmetrischen Beziehung zu gründen, eröffnet die liberale Ordnung die Chance die sozialen Anerkennungsbeziehungen von den materiellen und häufig negativen Folgen für andere zu entkoppeln. Sie fragt nicht danach, wie die Vor- und Nachteile bei den Beteiligten verteilt sind.

Wenn sich also auf den ersten Blick die Einheit von individueller Freiheit und gesellschaftlich-sittlicher Verantwortung über die wechselseitige Begrenzung von Rechten und Pflichten herstellt, dann reduziert sich die ethische Verpflichtung auf die Einhaltung bloß legaler Handlungsbedingungen. Mehr noch, die Verpflichtung auf bloße Legalität ist die hinreichende Bedingung für die Verantwortungsentlastung der Individuen im Blick auf ihre Beteiligung an der Verwirklichung der Idee der Sittlichkeit. Die Begrenzung der Pflichten auf den Respekt vor der Rechtsordnung schafft gerade jenes „gute Gewissen“, das für sich allein genommen, weil instrumentalisierbar, das Konzept gelingender Anerkennungsverhältnisse nicht erfüllen kann. Weil in der liberalen Ordnung das Verzeihen – wir würden heute damit den Begriff der Solidarität verknüpfen –, keinen rechtsförmig gesicherten Ort hat, kann sie auch keine Reziprozität der Anerkennungsbeziehungen umsetzen. Im Gegenteil, der Logik des modernen Rechts folgend ist die Beziehung zwischen den Individuen außerhalb der Rechtsförmigkeit durch Über- und Unterordnungsverhältnisse, also durch Herrschaft charakterisiert, die sich auf ein „gutes Gewissen“ berufen können. Niemand verlangt eine andere Haltung. Die Herstellung wirklich symmetrischer Anerkennungsbeziehungen bleibt in der liberalen Ordnung Utopie.

Die von der modernen liberalen Ordnung geforderte ethische Verpflichtung reduziert sich auf eine Ethik der Legalität. Sie bleibt auf derjenigen Stufe stehen, welche in der Herr-Knecht-Beziehung das ihr angemessene Modell insofern findet, als die Rechtsverhältnisse gegenüber der Sittlichkeitsidee abstrakt bleiben. Wenn wir jedoch zugestehen, dass die Phänomenologie des Geistes die Stufen sozialer Anerkennung bis hin zu deren höchster Gestalt, nämlich der versöhnenden Verzeihung durchspielt, dann können wir Hegels Argumentation als kritische Folie gegenüber der liberal reduzierten, weil bloß rechtsförmig gestalteten Sittlichkeitsvorstellung benutzen. Dieses kritische Potenzial in Hegels Entwurf der Logik der liberalen Ordnung macht deren Aktualität aus.

Helmut Schneider

Die Logizität des Schönen und der Kunst bei Hegel

„Die Kunst ist ein von der Wahrheit Geblendetsein: Das Licht auf dem zurückweichenden Fratzen-
gesicht ist wahr.

Die Kunst fliegt um die Wahrheit, aber mit der
entschiedenen Absicht, sich nicht zu verbrennen.
Ihre Fähigkeit besteht darin, in der dunklen Leere
einen Ort zu finden, wo der Strahl des Lichts, ohne
daß dies vorher zu erkennen gewesen wäre, kräftig
aufgefangen werden kann.“

Franz Kafka

Einleitung

Hegel hat das Schöne nicht irrational verstanden, sondern in den Strukturen des Begriffs und der Idee verankert. Diesem Nachweis ist der erste Teil dieser Arbeit gewidmet. Um so mehr kann es verwundern, daß das Schöne in der „Wissenschaft der Logik“ nicht behandelt wird, während das Wahre und Gute durchaus im Abschnitt über die Idee ihren Platz gefunden haben. Den Hintergründen dieser auffälligen Konzeption wird im zweiten Teil nachgegangen. Ein wesentlicher Schlüssel dazu liegt im Begriff des Lebens.

Ein Vorurteil des alltäglichen, gewöhnlichen, unphilosophischen Bewußtseins besagt, daß Kunst und Logik Gegensätze sind, nichts miteinander zu tun haben, die Kunst geradezu das Irrationale sei. Soll man auf solche Vorurteile überhaupt eingehen? Wenn man Philosophie auch für Nichtphilosophen verständlich machen will, muß man sich mit solchen Vorurteilen auseinandersetzen, sich diese bewußt machen und beurteilen. Immerhin gibt es Aspekte, die bei vordergründiger Betrachtung einen solchen Gegensatz nahelegen. Auch Hegel kannte diese Vorurteile: „Eher könnte man etwas sagen über die Meinung Vieler, daß nämlich der Begriff des Schönen nicht zu geben sey, indem gerade der Begriff dem Schönen entgegengesetzt wäre. Das Schöne wird also von ihnen als unbegreiflich angegeben, wie denn vieles in dieser Zeit für unbegreiflich gehalten wird.“ (47)¹ Hegel gibt dem Logischen, dem

¹ Edition: G. W. F. Hegel, *Vorlesung über Ästhetik*, Berlin 1820/21. Eine Nachschrift. I. Textband. Hrsg. v. Helmut Schneider. Frankfurt 1995 (= Hegeliana. Studien und Quellen

Begriff, der Idee, dem Wahren den Vorrang in der Analyse des Schönen und der Kunst. Ist der früher oft erhobene Vorwurf, Hegel sei Panlogist – wenn es denn ein Vorwurf ist – doch richtig? Bei näherem Zusehen jedoch trifft dieser „Vorwurf“ nicht zu, denn Hegel weiß auch um die Bedeutung des Materiellen, der Realität, der Äußerlichkeit und des Sinnlichen in der Konstitution von Kunst und Schönheit.

„Die Region des Schönen muß freilich ganz was anderes seyn, als die Region des Begriffs; denn die Form des Schönen ist das Sinnliche; die Form des Begriffs, das Geistige, der Gedanke. In der gewöhnlichen Bedeutung genommen, ist es wahr, daß das Schöne nicht begriffen werden kann; denn wenn der Begriff eine abstracte Bestimmung seyn soll, so ist es klar, daß die abstracte Bestimmung das Schöne nicht begreifen kann.“
(47 f.)

Für Hegel ist der Begriff jedoch keine abstrakte Bestimmung, wie noch zu erörtern sein wird. An der Kunst und am Schönen sind beide Bereiche so wesentlich beteiligt, daß man sie nicht gegeneinander ausspielen kann. Das Zusammen von Geistigkeit und Sinnlichkeit macht geradezu das Wesen des Schönen und der Kunst aus. Der Gegensatz des Logischen und Ästhetischen wird entschärft, wenn man sich vor Augen hält, daß für Hegel das Seelische und Geistige mit dem Logischen und Ästhetischen verbunden ist und damit auch das Göttliche.

Hegels Logik des Schönen wird hier exemplarisch in ihrer ersten von Hegel vorgestellten Form von 1820/21 dargestellt. Hegel hielt seine erste Berliner Vorlesung über Ästhetik im Wintersemester 1820/21. Es ist nur eine Vorlesungsnachschrift erhalten, die von den Studenten Wilhelm von Ascheberg und Sax van Terborg, teilweise aus dem Heft eines dritten Studenten, Middendorf, nachgeschrieben wurde. Die Nachschrift wurde zu Hause sauber ausgearbeitet auf der Grundlage der Mitschrift der Vorlesung bzw. des anderen Hefts. Der Gedankengang Hegels ist völlig getreu wiedergegeben, es lassen sich keine eklatanten Mißverständnisse der Studenten erkennen. Die erstaunlich gute Nachschrift sehr schwieriger Gedankengänge legt die Annahme nahe, daß Hegel die Vorlesung, entgegen zeitgenössischen Berichten, didaktisch sehr gut gestaltete, vielleicht sogar teilweise diktierete oder diktatähnlich, d. h. langsam und deutlich zum Mitschreiben, vortrug. Diktate sind auch von anderen Vorlesungen Hegels in seiner frühen Berliner Zeit bekannt,

zu Hegel und zum Hegelianismus. Hrsg. von H. Schneider. Bd. 3) Die Seitenangaben in runden Klammern beziehen sich auf diese Edition.

z. B. von der Rechtsphilosophie. Ein Hinweis auf eine authentische, bei der Ausarbeitung wenig veränderte Nachschrift mit den Merkmalen einer Mitschrift könnte in dem häufigen Vorkommen der Ich-Form und Wir-Form gesehen werden, in der Hegel die Vorlesung hielt, so daß ein protokollähnlicher Eindruck entsteht. Der Student hat aufgeschrieben, was er gehört hat. Die Bedeutung der Nachschrift besteht darin, daß sie Hegels Manuskript für die Vorlesung, das sogenannte Berliner Heft, wiedergibt, das die Grundlage für alle weiteren Vorlesungen Hegels über Ästhetik in Berlin bildete. Das Berliner Heft ist nicht mehr erhalten, sondern liegt nur indirekt hier vor.

Die Untersuchung des Verhältnisses von Logik und Ästhetik bei Hegel schließt sachlich und historisch an die Studie von Alfred Baeumler über das gleiche Problem im 18. Jahrhundert an. Kant suchte eine Synthese in der „Kritik der Urteilskraft“, so daß Baeumler das Vorwort seiner Studie mit dem Satz schließen konnte: „... die Darstellung der Kritik der Urteilskraft wird dem Gehalt der Begriffe nach unmittelbar an die Philosophie Hegels heranzuführen.“⁽¹⁷⁾²

I. Logik und Ästhetik

1. Wahrheit und Schönheit

Hegel betonte in dieser Vorlesung besonders den Zusammenhang von Wahrheit und Schönheit. Überwiegend spricht Hegel nicht von „Wahrheit“, sondern vom Wahren. „Denn der Zweck (der Kunst, des Schönen) ist das Wahre selbst; daß das Schöne mit dem Wahren im innern Zusammenhange ist, muß vorläufig gesagt werden; dies ist aber nur ein oberflächlicher Ausdruck, denn wir werden sehen, daß das Schöne das Wahre ist.“ (28)

Was versteht Hegel unter Wahrheit und worin besteht der Zusammenhang mit der Schönheit? Hegel geht vom Wahrheitsbegriff des „gemeinen“ d. h. nicht-philosophischen Denkens aus, das ja auch den Wahrheitsbegriff umgangssprachlich verwendet. „Wenn wir sehen, was wir im gemeinen Leben unter Wahrheit verstehen, so werden wir einerseits Daseyn, andererseits Vorstellung darunter verstehn. Bei dieser Bestimmung des Wahren ist es gleichgültig, wie der Inhalt beschaffen ist, wenn er nur mit meiner Vorstellung

² Alfred Baeumler, Das Individualitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft. Darmstadt 1981. (Reprogr. Nachdr. der 2. Auflage 1967; 1. Aufl. Halle 1923)

übereinstimmt. Solchen formellen Begriff der Wahrheit hat man freilich in der Philosophie nicht.“ (28 f.) Dieser Wahrheitsbegriff, der auch in der philosophischen Tradition, nicht nur im Alltagsdenken, Wahrheit als Übereinstimmung von Sache und Denken, *adaequatio rei et intellectus* (Hegel: Dasein und Vorstellung) bestimmte, wird also von Hegel als rein formell abgelehnt. In der Philosophie kommt es auf den Inhalt an. Die von Hegel durchaus zugestandene Möglichkeit, daß Sache und Denken einen gleichen Inhalt haben können, führt jedoch nur zu wahren Vorstellungen. Hegel führt dagegen an: „Die Philosophie hat es mit dem Inhalte selbst zu thun. Sie fragt: Was ist an und für sich wahr? Sie fragt nicht: Ist die Vorstellung wahr?“ (29)

Begriff und Realität

Der inhaltlich bestimmte Wahrheitsbegriff ist die Einheit von Begriff und Realität. Aber auch in dieser inhaltlichen Bestimmung liegt noch ein formelles Moment, da der Begriff auch hier als Form gefaßt wird. Man muß daher die Einheit von Begriff und Realität noch tiefer bestimmen. Der höchste Inhalt des Begriffs ist das Göttliche. Begriff und Realität lassen unendlich viele Einheiten und Übereinstimmungen zu. Das ist die Struktur der allumfassenden Idee, der Definition des Göttlichen. „Das Denken ist auch die größte Allgemeinheit; denn es umfaßt alles, jeder Gegenstand erscheint ihm als ein von ihm Gesetztes, als seine eigene Besonderheit.“ (30)

Die Einheit von Begriff und Realität sowie ihre Nichtübereinstimmung

Wahrheit, Schönheit, Idee sind von gleicher Struktur, die Einheit von Begriff und Realität. Umgekehrt hat die Nichtübereinstimmung von Begriff und Realität große Auswirkungen: „Alle Ungöttlichkeit, Zeitlichkeit und Weltlichkeit fängt damit an, daß diese beiden, Begriff und Realität, nicht in Übereinstimmung sind.“ (30) Hier liegt letztlich auch der Grund für das Häßliche und Böse.

Struktur und Begrifflichkeit der Vermittlung von Begriff und Realität

Analog zum Verhältnis von Begriff und Realität verhalten sich auch Wahrheit und Schönheit. Das Verhältnis der Einheit ist zugleich ein Verhältnis der Darstellung, der Manifestation, der Offenbarung, der Existenz, des Ausdrucks, der Äußerlichkeit, der Objektivierung und Objektivität, des Scheinens. „Die Darstellung, Offenbarung des Wahren ist aber das Schöne.“ (30 f.) „Das Schöne ist nun, wie bekannt, die Darstellung des Wahren; daher muß das Schöne

auch begriffen werden.“ (47) „Das Schöne ist das Wahre in äußerlicher Existenz, in sinnlicher Vorstellung, aber so, daß diese sinnliche Vorstellung gehalten ist von ihrer Seele, daß die Unterschiede nicht selbstständig sind.“ (49) „Nun fragt sich, ob die Realität dem Begriffe, mit dem sie, wenn absolute Wahrheit vorhanden seyn soll, immer übereinstimmen muß, auch in ihrer Existenz wirklich dem Begriffe adaequat ist, ob sie wirklich der Ausdruck des Begriffs ist.“ (31) „Das Schöne ist das Wahre in äußerlicher Existenz ...“ (49)

Weitere Merkmale des Begriffs sind das Denken seiner selbst, der höchste Genuß seiner selbst im Sichwissen und die höchste Freiheit. Hegel erinnert dabei an Aristoteles, der diese Bestimmungen, von Hegel weiterführend interpretiert, dem göttlichen Nus beilegte. Die Bedeutsamkeit dieser Stelle aus Aristoteles für Hegel zeigte sich darin, daß er sie gleichsam als Zusammenfassung und letztes Wort in seiner Enzyklopädie als Schlußabschnitt zitierte (Met. XII, 7). Hegel sieht in der neuzeitlichen Philosophie seit Kant einen Rückgriff auf den aristotelischen Nus, der sich selbst denkt, indem das Selbstbewußtsein besonders seit Kant zum leitenden Thema der Philosophie wurde. „Dieser letzte Endzweck sey die sich auf sich selbst beziehende Vernünftigkeit, das sich wissende Selbstbewußtseyn, welches in sich frei, absolut vernünftig ist. Dieses macht nun den Wendepunkt in der Philosophie aus, der in die neuere Zeit fällt.“ (25) „Dieses ist also die höchste Idee, welche schon der große Aristoteles aussprach, und welche wieder zu erwecken, das Streben der modernen Zeit war.“ (30)

Das Wahre als Einheit von Begriff und Realität in Analogie zur Einheit von Seele und Leib

„Das Wahre ist die Einheit des Begriffs und der Realität; die Realität ist dem Begriffe so untergeordnet, daß sie nur die Darstellung des Begriffs ist; sie verhält sich zum Begriffe so, wie sich der Leib zur Seele verhält.“ (29) Das Verhältnis von Begriff und Realität ist also wie das Verhältnis von Seele und Leib ein Verhältnis der Einheit. Das Verhältnis von Begriff und Realität entspricht analog und spiegelbildlich dem Verhältnis von Seele und Leib. Von den Gliedern der Analogie entspricht der Begriff der Seele, die Realität dem Leib, dem Materiellen, Sinnlichen, Äußerlichen.

a : b = c : d	Begriff: Realität = Seele : Leib
a : c = b : d	Begriff: Seele = Realität : Leib
a : d = b : c	Begriff : Leib = Seele : Realität
b : a = d : c	Realität : Begriff = Leib : Seele

Die Analogie hat letztlich ihren Grund darin, daß der Begriff auch in Wirklichkeit, nicht nur als Analogie, eine Erscheinungsform der Seele ist. „Wir haben unter dem Schönen verstanden die Seele, den Begriff, der die Leiblichkeit, Äußerlichkeit, durchdringt, sich so manifestiert, daß die Äußerlichkeit nur Moment an ihm ist.“ (49)

Wahrheit und Schönheit in der Idee

Wenn die Einheit von Begriff und Realität sowohl ein Merkmal des Wahren, des Schönen und der Idee ist, gehören Wahrheit, Schönheit und Idee engstens zusammen. Wahrheit und Schönheit sind Momente der Idee; deren Einheit von Begriff und Realität findet sich aufgehoben und eingefügt in die Einheit der Idee. „Einheit des Begriffs und der Realität, des Subjectiven und Objectiven, ist aber die Idee, also ist die Idee und der Begriff nicht so sehr entfernt von einander.“ (48) „Die Realität ist nur der Leib der Seele, und sie sind beide nur ein Begriff. Dies ist nun die Natur der Idee überhaupt; und die Idee existiert nur als Wahrheit und Schönheit, die dann in so fern eins sind. Das Schöne ist das Wahre in äußerlicher Existenz, in sinnlicher Vorstellung...“ (49) Hegel nimmt hier also die Schönheit in die Idee auf, nachdem er sie nach einigen Versuchen in der Nürnberger Zeit letztlich doch nicht in die „Wissenschaft der Logik“ aufgenommen hatte. Auf die Hintergründe dieser Entscheidung ist später noch einzugehen.

2. Schönheit, Güte und Wahrheit im „Ältesten Systemprogramm des Deutschen Idealismus“ – Das Fehlen des Guten in der Ästhetik

Hegel hatte sich bereits in seiner Jugendzeit unter dem Einfluß Hölderlins mit der Verbindung der Schönheit mit anderen Grundeigenschaften des Geistes befaßt. Im „Ältesten Systemprogramm“ schrieb Hegel zu Beginn des Jahres 1797 in Frankfurt: „Zuletzt die Idee, die alle vereinigt, die Idee der Schönheit, das Wort in höherem platonischem Sinne genommen. Ich bin nun überzeugt, daß der höchste Akt der Vernunft, der, indem sie alle Ideen umfaßt, ein ästhetischer Akt ist, und daß Wahrheit und Güte, nur in der Schönheit verschwistert sind.“³ Hegel hatte im vorher-

³ Mythologie der Vernunft. Hegels „ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus.“ Hrsg. v. Ch. Jamme und H. Schneider. Frankfurt 1984. Die philologischen Probleme dieser Passage untersucht D. Bremer: Zum Text des sogenannten ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus. In: Hölderlin-Jahrbuch, Bd. 30, 1996/97, 432-438.

gehenden Teil des Systemprogramms von einem vollständigen System aller Ideen gesprochen, die eine Ethik aller praktischen Postulate enthalten sollte. Hegel nannte als Beispiele: Kants beide praktischen Postulate (Gott, Unsterblichkeit) und die Idee vom freien, selbstbewußten Wesen des Menschen, der durch sein Bewußtsein kreativ eine Welt hervorbringt (Fichte).

Die Schönheit ist die Idee, die alle Ideen vereinigt, im Sinne der platonischen Idee, die also nicht nur Vorstellung im menschlichen Denken ist, wie die Verwendung des Begriffs „Idee“ in den genannten Beispielen. Hegel hat also zwei verschiedene Begriffe von Idee verwendet. Letztlich aber gilt hier für die Idee der Schönheit die platonische Bedeutung in Analogie zur Idee des Guten, also die Idee im metaphysischen Sinn. „Nur was Gegenstand der Freiheit ist, heißt Idee.“ Die höchste Idee bei Platon ist jedoch das Gute, nicht die Schönheit. Die Rede von einem „ästhetischen Platonismus“ (K. Düsing) meint also einen modifizierten Platonismus.

Der höchste Akt der Vernunft ist ein ästhetischer Akt, indem sie, d. h. die Idee der Schönheit, alle Ideen umfaßt, wie der vorhergehende Satz schon festgestellt hatte. Es geht nun nicht mehr um ein System der ethischen Ideen, wie es am Beginn des Programms hieß. Die Intention des Schreibers des Systemprogramms nahm einen anderen Weg, zur Idee der Schönheit, die andere Ideen in sich vereinigt und sie umfaßt, z. B. Wahrheit und Güte. Diese Wendung zeigt wohl den Einfluß Hölderlins, dessen „Hyperion“ sich in diesen Vorstellungen von der Schönheit als höchster Idee bewegt. Man kann vermuten, daß Hegel nach seiner Ankunft in Frankfurt von Hölderlin in dieser Richtung beeinflußt wurde. Der Hyperion erschien einige Monate nach der Niederschrift des Systemprogramms.

Die Wahrheit und Güte, d. h. das Gute, werden genannt, da sie zusammen mit der Schönheit und Einheit als die sog. Transzendentalien in der Tradition der Philosophie zusammengefaßt wurden. Die Wahrheit und das Gute sind nur in der Schönheit verschwistert, d. h. sie haben ihren Zusammenhang nicht aus sich und in sich, sondern durch die Schönheit. Ihre Geschwisterbeziehung bedeutet, daß beide zur Schönheit die gleiche Beziehung haben. Wenn man das Bild der Geschwister weiter auswertet und zu Ende denkt, könnte man die Schönheit als „Mutter“ verstehen, wodurch jedoch ein kausativer Zusammenhang angenommen würde. Bringt die Schönheit erst Wahrheit und Güte hervor? Hölderlin jedenfalls sah in der Schönheit eine „Mutter“, wenn er die Religion als zweite Tochter der Schönheit bezeichnete (Hyperion).

Das geschwisterliche Verhältnis von Wahrheit und Schönheit könnte man in der beiden gemeinsamen Darstellungsfunktion für das Schöne sehen. Kant verstand das Schöne als Darstellung des Guten (§ 59 der Kritik der Urteilskraft), Hegel verstand in Analogie dazu die Schönheit als Darstellung der

Wahrheit. Das Wahre und das Gute stellen sich in der Schönheit dar. Allerdings eliminierte Hegel in der Ästhetikvorlesung die Darstellung des Guten in der Schönheit und beschränkte sich auf die Wahrheit.

Als Begründung für dieses von Kant abweichende Denken führt Hegel an, daß die Betrachtung des Schönen nicht den höheren Zweck des Guten hat. Das Gute in der Form der noch als Zweck zu realisierenden Pflicht ist etwas Subjektives und Begrenztes und damit Fremdes, im Gegensatz zum Erlebnis des Schönen, in dem der Mensch sich als zu sich selbst als zu seinem Eigenen verhält. Das Gute als Pflicht läßt dem Menschen keine Freiheit, im Gegensatz zum Schönen, das an Freiheit gebunden ist. Die griechische Verbindung des Guten und Schönen im Begriff der *καλοκαγαθία* wurde aufgelöst.⁴

3. Schein und Scheinen der Wahrheit

Das Scheinen des Schönen

Das Schöne ist die Einheit von Begriff und Realität. Wenn die Wahrheit des Begriffs in der Äußerlichkeit der Realität sich ausdrückt, erscheint das Schöne. Das Scheinen des Begriffs ist also das Erscheinen in einer spezifischen Form, das Scheinen des Schönen. Hegel spielt hier auf den etymologischen Zusammenhang an: „schön“ kommt von Scheinen. „Scheinen“ bedeutet dann aber mehr als nur Er-scheinen. Das Scheinen hat die Bedeutung von Leuchten, Glänzen, lat. *splendor formae*. Im Hintergrund dieser Metapher steht die Tradition der Lichtmetaphysik. Hegel spielt auch auf den theologischen Hinter-

⁴ „Auch haben wir bei Betrachtung des Schönen nicht den höhern Zweck des Guten; denn das Gute, die Pflicht, in sofern es noch Zweck ist, vollbracht werden soll, ist immer noch etwas Subjectives in mir, das erst vollbracht werden soll, das noch nicht in die Wirklichkeit getreten ist, also noch was Begrenztes. Indem ein Gegenstand für mich schön ist, so ist die Betrachtung dieses Schönen die Betrachtung des realisirten Begriffs, der Wahrheit, welches auch *mein* Wesen ist; also ist das Schöne nichts Fremdes für mich. Ich verhalte mich zwar zu dem Schönen, aber nicht als zu einem Andern, sondern zu meinem Eigenen, meinem Wesen. Darin liegt die Freiheit des Subjects und Objects.“ (54) „Kant sagt: das Gute schätzt man, das Gute wird uns zur Pflicht gemacht, läßt uns daher keine Freiheit (Freiheit nämlich als Willkühr genommen); in sofern finde ich mich bei dem Vernunftgesetz als Unfreyes. Wenn ich handeln soll, so ist das Gute, das Vernunftgesetz, noch Zweck in mir, es ist noch etwas zu Bestimmendes; so verhalte ich mich also nach dieser formellen Seite als Unfreyes. Bei dem Schönen verhalte ich mich aber nicht als Unfreyes, denn da ist kein Gegensatz meines subjectiven Zweckes, das Vernunftgesetz. Was ich will, ist hier wirklich, ist nicht erst zu vollbringen.“ (55)

grund an: der Begriff ist Gott, der sich äußern muß, wenn er nicht ein bloßes Abstraktum sein soll. Wenn Hegel hier von Gott spricht und nicht vom Göttlichen, wie sonst meistens, denkt er wohl an den Gott der jüdischen und christlichen Offenbarung oder an Christus, in dem Gott erschienen ist, sich geäußert und geoffenbart hat.

Hegel schränkte das Scheinen ein auf das Kunstschöne. Das Universum mit Natur und endlichem Geist ist zwar auch das Wahre, aber nur an sich, da es nicht erscheint. Das Schöne ist eine weitere Entwicklung des Wahren, das Wahre an und für sich. Andererseits hat Hegel das Schöne der Natur nicht völlig abgesprochen, z. B. im Lebendigen anerkannt. Die Lichtmetaphern für das Scheinen stammen zudem aus dem Bereich des Lichts, also der unbelebten Natur, wie die Sprache effektiv bezeugt: die Sonne scheint.

Sein und Schein

Sein und Schein werden in der Sprache einander gegenübergestellt und gegensätzlich bewertet, wozu die rein zufällig ähnlich lautenden Worte beitragen. Das Sein gilt als höher, wertvoller, wahrhafter und substantieller als der Schein, der die pejorative Bedeutung des Zweitrangigen, Abkünftigen, Vordergründigen oder gar Zweifelhafte, Irreführenden und Täuschenden hat. Auf diese Bewertung besonders im charakterologischen Bereich spielt Hegel an, indem er, wie so häufig, die gängigen Bewertungen umkehrt und dem Schein eine positive Bedeutung gibt, die ihn über das Sein stellt. Hegel unterstellt dabei seinen Begriff vom Schein in der Bedeutung des Scheinens. Das Sein ist eine erste, grundlegende Stufe, die durch das Scheinen im Äußerlichen vollendet wird. Daher steht der Schein höher als das Sein. Der häufig wiederholte Hinweis, daß die Bestimmung des Schönen als sinnliches Scheinen der Idee, wie sie sich in der Edition der Ästhetik durch Hotho findet, sich in keiner der Nachschriften finde, ist zwar formal richtig, aber ohne Bedeutung. Inhaltlich ist hier durchaus vom sinnlichen Scheinen des Begriffs und damit der Idee die Rede. Die Ambivalenz des Scheinbegriffs mit der Bedeutung von Schein als zweifelhaft und täuschend kommt in dieser Nachschrift nicht vor. Wahrheit und Schein sind hier keine Gegensätze, sondern die Wahrheit muß „scheinen“.⁵

⁵ „Das Universum ist auch das Wahre, aber nur das Wahre an sich; es nimmt die Form des Auseinandergehens an, der Zerstretheit; der denkende Geist sammelt dieses Zerstreute, und erkennt das Wahre; so wird also das Universum auch für ihn das Wahre. Die Natur und der endliche Geist sind also nur an sich wahr; diese Wahrheit an sich erscheint aber nicht an ihnen; bei dem Schönen erscheint aber auch die Wahrheit an der Äußerlichkeit. Hier sehen wir, daß ‚Scheinen‘ keineswegs ein so unbedeutender, inhaltloser Ausdruck ist, wie man es im gemeinen Leben zu gebrauchen pflegt. Denn Schön kommt her von

Der Begriff des Scheins in der „Wissenschaft der Logik“, vor allem in der Wesenslogik, ist sehr viel allgemeiner und nicht speziell auf die Ästhetik bezogen. Trotzdem hat Hegel selbst einen Bezug zwischen dem logischen und dem ästhetischen Begriff des Scheins hergestellt, indem er darauf verwies, daß erst durch das Hervortreten an die Äußerlichkeit das Wesen ein Sein erhält, d. h. es scheint.

4. *Das Schöne der Natur und das Schöne der Kunst*

Ästhetik als Philosophie der Kunst

Die Logizität des Schönen wird noch stärker betont durch die Abwertung und Eliminierung des Naturschönen. Das Schöne ist für Hegel nicht das Naturschöne, sondern das Kunstschöne. Das Kunstschöne entsteht nicht durch die Nachahmung der Natur, sondern durch die sich darstellende Idee. Hegel kündigte seine Vorlesungen über Ästhetik an unter dem Titel „Ästhetik oder Philosophie der Kunst“. Damit hatte er eine Vorentscheidung getroffen, die er in den ersten Sätzen der Nachschrift programmatisch vorstellt. „Diese Vorlesungen sind der Aesthetik gewidmet, und ihr Feld ist das Schöne, hauptsächlich der Kunst. Der Name bezeichnet Wissenschaft der Empfindung; denn früher betrachtete man in dieser Wissenschaft die Eindrücke auf die Empfindung; dieser Ausdruck ist aber nicht passend, da hier bloß von der Schönheit der Kunst die Rede ist, nicht von den Empfindungen, welche die Natur verursacht.“ (21)

Da Ästhetik im wörtlichen Sinne die Wissenschaft von den Empfindungen ist (aisthesis, Empfindung), und Hegel die von der Natur verursachten Empfindungen ausschließt, ist die Bezeichnung Ästhetik nicht mehr voll gerechtfertigt, wie Hegel selbst zugesteht. Hegel hält trotzdem an der Bezeichnung Ästhetik fest, indem er diese neu definiert, von der wörtlichen Bedeutung abgeht und die verengte Bedeutung der Philosophie der Kunst damit verbindet. Ein mögliches Synonym wäre „Theorie der Kunst“. „Diesen Namen hat man auch zuweilen der Aesthetik gegeben.“ (21)

Scheinen; d. h. der Begriff kommt auch zum Scheinen. Gott muß sich äußern, muß zum Scheinen kommen; sonst ist er nur das Abstractum, nicht die innere Wahrheit. Im Schönen ist das Seyn als Schein gesetzt; denn der Begriff dringt durch die Äußerlichkeit hindurch, scheint. Also steht das Scheinen höher als das Seyn; denn erst durch dieses Hervortreten an die Äußerlichkeit erhält das Wesen ein Seyn, d. h. es scheint; also ist die Wahrheit selbst dies Scheinen.“ (49)

Der Grund für die Eliminierung des Schönen der Natur liegt also in der Zuordnung der Kunst zur Philosophie des absoluten Geistes. Das Schöne als solches ist kein Einteilungsgrund für das System Hegels. Es stellt sich die Frage an Hegel, wo das Schöne der Natur in seinem System Platz finden und behandelt werden müßte. Wo im System könnte man z. B. "die Schönheit der Naturformen einordnen, die Ernst Haeckel in einem monumentalen Werk behandelt hat? In einem Anhang zur Naturphilosophie? Der Teil des Schönen in der Natur hat im System Hegels offensichtlich keinen Platz.

Hegel sah jedoch selbst das hier vorliegende Problem. „Außerdem wird uns die Beschränkung auf die schöne Kunst sehr natürlich vorkommen, denn soviel auch von Naturschönheiten – weniger bei den Alten als bei uns – die Rede ist, so ist doch wohl noch niemand auf den Einfall gekommen, den Gesichtspunkt der Schönheit der natürlichen Dinge herauszuheben und eine Wissenschaft, eine systematische Darstellung dieser Schönheiten machen zu wollen.“ Hegel vergleicht eine solche möglich Darstellung mit der Wissenschaft der *materia medica* der Naturdinge, die es bereits gibt unter dem Aspekt der Nützlichkeit der Naturdinge zur Heilung. „.... aber aus dem Gesichtspunkt der Schönheit hat man die Teile der Natur nicht zusammengestellt und beurteilt. Wir fühlen uns bei der Naturschönheit zu sehr im Unbestimmten, ohne Kriterium zu sein, und deshalb würde solche Zusammenstellung zu wenig Interesse darbieten.“⁶ Die von Hegel erwogene Wissenschaft von der Schönheit der Natur ist bis heute nicht entstanden, immer noch *Desiderat*.

Die Rolle der Natur in der Philosophie der Kunst

Hegel leugnet nicht, daß auch die Natur schön sein kann: „Auch die Natur, das Lebendige ist schön; denn gerade das Lebendige in seiner körperlichen Erscheinung ist das Schöne, d. h. der in der Realität immanente Begriff, die durch den Begriff belebte, beseelte Körperlichkeit.“ (65)

Hegel unterscheidet also in der Natur die belebte Natur, die schön sein kann, von der unbelebten Natur, der un-organischen Natur, deren mögliche Schönheit überhaupt nicht in Betracht gezogen wird. Auch von der möglichen Schönheit der Natur wird von Hegel also wieder ein Teil eliminiert, z. B. die Schönheit der Landschaft. Das erstaunt umso mehr, als Hegel schon in seiner Jugendzeit die Landschaft der Schweizer Berge auf einer Wanderung erlebt und in einem Tagebuch beschrieben hat. Allerdings könnte man

⁶ Hegel, Vorlesungen über die Ästhetik. Bd. 1, 15 (= Hegel, Werke, Bd. 13, Frankfurt a.M. 1970).

an den Überlegungen Hegels in diesem Tagebuch vermuten, daß er mit den Vorstellungen Kants von der Natur mehr an die Erhabenheit der Natur als an ihre Schönheit dachte. Hegel sieht jedoch auch bei der Schönheit der Lebendigkeit ein Problem, das ihn wohl Abstand nehmen läßt von dieser Form der Schönheit. Das Lebendige ist nämlich geprägt von der Endlichkeit.

Bezüge der Kunst zur Natur

Trotz der Trennung des Schönen in das Schöne der Natur und der Kunst gibt es wesentliche Beziehungen zwischen Natur und Kunst. Die Natur ragt in vielfältiger Weise in den Bereich der Kunst hinein. Die Kunst drückt sich in den sinnlichen Materialien der Natur aus, also z. B. in Stein, Holz, Farbe usw. Aber auch Naturgestalten können zum Inhalt von Kunst werden, z. B. die Gestalten der Natur in der Malerei. „Die Kunst stellt also den absoluten Begriff der sinnlichen Anschauung [= für die sinnliche Anschauung] durch ein sinnliches Material dar; zu dieser Darstellung des Begriffs braucht sie Naturgestalten; dieser Gebrauch ist aber entfernt [= unterscheidet sich] von der Nachahmung der Natur; wenn dies der Fall wäre, so wäre auch der Zweck [d. h. der Kunst], diese Naturgestalten in allen ihren Formen nachzubilden.“ (35) Ein weiterer Bezug der Kunst zur Natur liegt in der sinnlichen Natur des Menschen, denn die Kunst wendet sich an die Sinnlichkeit und Körperlichkeit des Menschen, wo sie ihren Ansatz und ihre Wirkung im Menschen hat.

Hegels Einspruch gegen das Verständnis der Kunst als Nachahmung der Natur

Hegel setzte sich sehr kritisch mit der Nachahmungstheorie der Kunst auseinander, ohne ihren Urheber und bedeutendsten Vertreter in der Antike, Aristoteles, zu nennen. Die Poetik des Aristoteles wird nur kurz als ein Werk genannt, das Regeln zur Verfertigung und Beurteilung von Kunstwerken angibt. (21 f.) Hegels Ausführungen über die Nachahmung der Natur, die Erregung und Reinigung der Leidenschaften beziehen sich jedoch völlig auf die aristotelische Poetik. Für Hegel ist die Nachahmung der Natur nur ein ganz formelles Prinzip, das zudem immer hinter der wirklichen Natur zurückbleibt, deren Lebendigkeit sie nicht erreicht. Die Natur kann als Gegengewicht gegen ein realitätsfernes Ideal dienen, aber sie darf nicht die einzige Bestimmung der Kunst sein.⁷

⁷ „Die Kunst liegt in der Nachahmung der Natur. Dadurch ist nur ein ganz formelles Interesse ausgesprochen worden, und es kann selbst als Uebermuth angesehen werden. In diesem Sinne ist die Kunst nur ein eigener Triumph menschlicher Geschicklichkeit, die

Da die Nachahmung der Natur sogar als menschlicher Übermut verstanden werden kann, d. h. als Hybris, da eine vollkommene Nachahmung der Natur nicht möglich ist, interpretiert Hegel das Bilderverbot der „Türken“, d. h. der Mohammedaner, in seinem Sinne als Ablehnung des Nachahmungsprinzips, wodurch er sich bestätigt fühlt. Allerdings wohl zu Unrecht, das mohammedanische Bilderverbot dürfte wie das jüdische seinen Grund nicht in der Ablehnung der menschlichen Hybris und der mangelnden Lebendigkeit der Bilder haben, sondern in der absoluten Transzendenz des monotheistischen Gottes, dessen Bilder nur falsch sein können. Allerdings ist eine Auffassung der Kunst als Nachahmung der Natur besonders ungeeignet zur Darstellung des Absoluten.

Die von Hegel genannten Beispiele für eine vollständig geglückte Nachahmung der Natur stammen aus der Antike. Der Maler Zeuxis malte Trauben, die von den Vögeln für echt gehalten und angepickt wurden. Parrhasius malte einen Vorhang, der von einem echten nicht zu unterscheiden war. Hier führt die Nachahmung der Natur zur Täuschung von Mensch und Tier und damit zu einem Topos der Ästhetik seit der Antike. Die Täuschung durch die Kunst versteht diese als „Schein“ in einem negativen Sinn, der Skepsis gegenüber der Kunst bewirkt und rechtfertigt. Der Wahrheitsanspruch und Wahrheitswert der Kunst, den Hegel vertritt, kann dadurch nicht zur Geltung kommen.

Allerdings sieht auch Hegel den Zweck der Kunst in der Erregung der Leidenschaften und Empfindungen, die durch die Nachahmung der Natur bewirkt wird. Die Kunst soll das Innere des Menschen, das Gemüt beeinflussen. „Der Zweck muß seyn, daß alle Empfindungen in der menschlichen Brust aufgeregt werden, daß er zum Bewußtseyn seiner tiefsten Gefühle komme; dies bewirkt die Kunst durch die Täuschung, Nachahmung der Natur. Diese Täuschung besteht darin, daß die Kunst ihre Productionen an die Stelle der unmittelbaren Wirklichkeit setzt.“ (23) Das ist die Macht der Kunst über das Gemüt, die sowohl das Schöne als auch das „Gräßliche“ umfaßt. Es ist jedoch ein formeller Zweck, der vom Inhalt abstrahiert, also kein Endzweck sein kann. Hegel sagt nicht direkt, worin die Erregung der Leidenschaften durch die Nachahmung der Natur bestehen soll. Die ganze Terminologie und Ausdrucksweise legt jedoch nahe, daß Hegel an die Schauspielkunst denkt

doch hinter der Natur zurückbleiben muß. So sind also in dieser Rücksicht nur Kunststücke, nicht Kunstwerke vor uns, da die lebendige Verbindung, die wirkliche Lebendigkeit in der Natur, fehlt. Wegen dieser Mangelhaftigkeit der Kunst leiden die Türken keine Kunstwerke. Der höchste Triumph der Kunst bleiben also in dieser Rücksicht die Trauben des Zeuxis, der Vorhang des Parrhasius usw. Wenn die Kunst also zu sehr ins Nebulose, Ideale schweift, so muß sie auf die Natur zurückgewiesen werden; die Natur ist die nothwendige Grundbestimmung der Kunst; sie darf aber nicht die einzige seyn.“ (23)

und deren Macht über das Gemüt durch die Erregung der Leidenschaften, pathe, wie Aristoteles sie in seiner Poetik beschrieb. Die Darstellung des Lebens der Menschen und der Götter auf der Tragödienbühne war eine Nachahmung, die in den pathe von Mitleid und Furcht das Gemüt beeinflusste. Die täuschende Nachahmung der Natur durch Nachahmung der Wirklichkeit fand also in den einzelnen Kunstarten verschiedene Ausdrucksmöglichkeiten.

Die Entstehung der Kunst als Indiz gegen die Nachahmungstheorie

Ein weiteres Indiz gegen die Nachahmungstheorie sieht Hegel in Überlegungen, die er über die Entstehung der Kunst in der Geschichte der Menschheit anstellt. Die Nachahmung oder Nachbildung der Naturgestalten war am geschichtlichen Anfang der Kunst keineswegs der Zweck der Kunst.

Als Beispiel einer geschichtlich sehr frühen Form der Kunst, die nicht nachahmend war, nennt Hegel die indische Kunst, wo es menschliche Gestalten mit sechs Armen gibt statt mit zwei Armen. Die Darstellung dieser Gestalten muß also von anderen Prinzipien geprägt sein als von der Nachahmung, die vielmehr für Hegel eine geschichtlich spätere Stufe ist, z. B. in der niederländischen Malerei, wo Blumen und Gesichter naturalistisch dargestellt wurden. Gegen Hegels Überlegungen über den Anfang der Kunst könnte man allerdings vom Stand der heutigen Kenntnisse aus auf die frühesten bekannten Kunstwerke aus der Eiszeit verweisen, also auf die Höhlenmalerei und eiszeitlichen Kleinplastiken. Hier könnte man in den Höhlenbildern der Tiere eine Nachahmung der Natur für Zwecke der Jagdmagie annehmen. Die Jagdmagie beruht geradezu auf der Nachahmung des realen Tieres, das durch seine Darstellung verfügbar werden soll. Allerdings ist der geistige Hintergrund der Höhlenmalerei immer noch nicht überzeugend verstanden.⁸

Hegel setzt der Theorie der Nachahmung für die Entstehung der Kunst ein anderes Modell entgegen, das sich an der Theorie der Subjektivität orien-

⁸ „Wir sehen aber schon geschichtlich, daß dies anfangs gar nicht der Zweck der Kunst gewesen ist. Man könnte dies dem Mangel der Kunst zuschreiben; bei ihrer übrigen Ausbildung sieht man aber, daß dies nicht der Fall gewesen ist. So z. B. machen die Indier eine Gestalt mit 6 Armen; daraus sieht man, daß es nur an ihrem Willen gelegen hat, nicht 2 Arme zu machen. Eine solche oben erwähnte Nachahmung der Natur ist nicht bei einem Volke zu suchen, wie die Indier es sind, sondern sie ist der letzte Ausgangspunkt der Kunst; dies sehen wir in der neuesten Kunst, in der niederländischen Schule, bei der das natürliche Treffen der Blumen, Gesichte usw. das Hauptmoment ausmacht.“ (35 f.)

tiert. Die Kunst hatte an ihrem historischen Beginn den Zweck, das Göttliche darzustellen, aber dieses Göttliche ist das eigene Innere des Menschen.⁹

5. Schönheit und Freiheit

Die Freiheit des Begriffs im Selbstbezug

Die Freiheit des Begriffs ist die Grundlage für die Verbindung von Schönheit und Freiheit. Die Freiheit des Begriffs entsteht durch den Selbstbezug des Begriffs. In der Freiheit des Begriffs als Selbstbezug liegt auch die Freiheit des Schönen, so daß das Schöne in seiner Freiheit durch die Logizität des Begriffs geprägt ist. „Dieser Begriff ist auch der Begriff der höchsten Freiheit; denn Unfreiheit ist da, wo ich mich zu einem Andern verhalte, mit einem Fremden in Beziehung bin. Der Begriff verhält sich aber zu sich selbst, er setzt sich als seinen Gegenstand, nicht ein Fremdes; also ist die größte Freiheit da.“ (30)

Dieser Selbstbezug entspricht der Struktur des Selbstbezugs des Begriffs im Denken und Erkennen des Begriffs, der sich selbst denkt. Der Selbstbezug des sich zu sich verhaltenden Begriffs konstituiert die Freiheit des Begriffs. Die Freiheit des Selbstbezugs ist die Freiheit der Selbstmächtigkeit im Gegensatz zur Unfreiheit, die durch den Bezug auf das Andere, das Fremde, das äußere Objekt entsteht, wodurch eine Grenze, Schranke gesetzt wird, die eine Einschränkung der Freiheit bedeutet.¹⁰

⁹ „So sehen wir also, daß anfangs in der Kunst der Zweck gewesen ist, das Göttliche darzustellen, nicht die Natur nachzuahmen. Unter diesem Zweck müssen wir verstehen den Trieb, den Drang, sich selbst darzustellen, das, wovon das Innere erfüllt ist, zu objectiviren. Daher müssen wir den Gedanken ganz entfernen, als ob der Begriff, Inhalt des Kunstwerks schon gedacht gewesen sey, als ob er schon auf eine prosaische Weise existirt habe. Dieser Inhalt ist ein Inneres gewesen, und es ist vielmehr ein Drängen, ein Treiben gewesen, diesen Inhalt darzustellen, uns zum Bewußtseyn zu bringen. Wir wissen nur etwas, in so fern es uns Gegenstand ist; die Kunst hat also den Zweck, den noch nicht gewußten Begriff zum Bewußseyn zu bringen.“ (36)

Damit stimmt Hegels Sicht der antiken Götter und ihrer Darstellung in der Kunst überein. Der Ursprung der Götter ist das menschliche Innere. Hegel hat an verschiedenen Stellen den Ausspruch eines antiken Dichters zitiert: „Aus deinen Leidenschaften, o Mensch, hast du dir deine Götter gemacht.“ Die Nachahmungstheorie widerspricht Hegels Grundannahme, daß die Kunst eine Form des absoluten Geistes ist und daher nicht in dieser totalen Form von der Natur abhängig sein kann. Der Geist steht höher als die Natur.

¹⁰ In der „Wissenschaft der Logik“ hat Hegel die Freiheit des Begriffs prägnant dargestellt: „Im Begriffe hat sich daher das Reich der Freiheit eröffnet. Er ist das Freie, weil

Der Selbstbezug des Begriffs bewirkt den Selbstbezug des Schönen in der Einheit von Begriff und Realität. Das Schöne hat also wie der Begriff das Merkmal der Freiheit. Hegel hat hier die klassische Lehre von den Transzendentalien des Seins um ein Merkmal erweitert: zum Einen, Wahren, Guten, Schönen gehört auch das Freie, oder lateinisch: zum unum, verum, bonum, pulchrum gehört auch das liberum.

Sowohl das Naturschöne des Lebendigen als auch das Ideal, das Kunstschöne, sind ein freies Schönes. Der Selbstbezug bewirkt ein Ruhen in sich, Harmonie mit sich.¹¹

Die Befreiung des Gegenstandes und des Subjekts durch die Betrachtung des Schönen

„In der Betrachtung des Schönen ist diese Endlichkeit aufgehoben, und die Unfreiheit verschwindet; die Betrachtung eines Gegenstandes ist die Befreiung desselben, und unser freies Verhalten zu ihm.“ (53)

Hegel geht zur Begründung von der Bedeutung des Zwecks aus. Die „normale“ Betrachtung geht vom Zweck eines Dings aus oder unterwirft den Gegenstand einem Zweck des Subjekts. Die Befreiung eines Gegenstands erfolgt durch das Fernhalten des Zweckgedankens, der dem Schönen entgegengesetzt ist. Dadurch wird der Gegenstand zum schönen Gegenstand. Der Zweckgedanke wird vom Schönen ferngehalten, indem das Subjekt weder nach dem Zweck des Gegenstandes fragt noch seine eigenen Zwecke, z. B. Brauchbarkeit und Nützlichkeit, an den Gegenstand heranträgt. Das Schöne ist dem Zweck entgegengesetzt, weil es Selbstzweck ist. Zugleich erfolgt damit die Befreiung des Subjekts, das sich bei der Betrachtung des Schönen von der Unfreiheit der Zwecke befreit. Der Zweck gehört zum Bereich der Notwendigkeit. „Eben so ist die Betrachtung des Schönen die Betrachtung

die an und für sich seiende Identität, welche die Notwendigkeit der Substanz ausmacht, zugleich als aufgehoben oder als Gesetzsein ist, und dieses Gesetzsein selbst, als sich auf sich beziehend eben jene Identität ist.“ (Hegel: Wissenschaft der Logik. Zweiter Band: Die Lehre vom Begriff (1816). Neu hrsg. v. J. Gawoll. Mit einer Einleitung v. F. Hogemann. Hamburg 1994. 11.). „Der Begriff, insofern er zu einer solchen Existenz ge-diehen ist, welche selbst frei ist, ist nichts anderes als Ich oder das reine Selbstbe-wußtsein.“ (ebd. 12)

¹¹ „Die Pflanze ist also so immanent, ein Freies, ein Schönes, ist was sie seyn soll, und dieses, was sie seyn soll, liegt in ihr selbst.“ (65) „So ist also das Lebendige überhaupt das Schöne, die Freiheit, harmlose Harmonie mit sich, die eben die Schönheit aus-macht.“ (65) „Das Kunstschöne ist also das freie Schöne, welches überhaupt das Ideal genannt wird.“ (68) Der freie Selbstbezug des Schönen ist der Selbstzweck des Schö-nen, im Gegensatz zur Nützlichkeit. [...] das Schöne ist selbst Zweck, ist frey.“ (53)

eines liberalen, freymüthigen Subjects; es begehrt nicht, es hat kein Wollen gegen das Object, es läßt dasselbe gewähren. So ist also das Subject frei, denn die Unfreiheit liegt in den Zwecken, Begierden.“ (53f.) Die Selbstzwecklichkeit des Schönen gibt dem Kunstwerk und seinem Betrachter die Freiheit der Logizität des Begriffs.

Die Freiheit des betrachtenden Subjekts im freien Verhalten zum Schönen
als zum eigenen Wesen – Das freie Schöne und der Mensch

„Indem ein Gegenstand für mich schön ist, so ist die Betrachtung dieses Schönen die Betrachtung des realisirten Begriffs, der Wahrheit, welches auch *mein* Wesen ist; also ist das Schöne nichts Fremdes für mich. Ich verhalte mich zwar zu dem Schönen, aber nicht als zu einem Andern, sondern zu meinem Eigenen, meinem Wesen. Darin liegt die Freiheit des Subjects und Objects.“ (54)

Hegel sieht also zwischen dem betrachtenden Subjekt und dem Schönen einen Zusammenhang der Identität, so daß der Begriff in seinem eigenen Element bleibt, wenn er im Schönen vom Subjekt erfaßt wird. Der Mensch und das Schöne sind die Exponenten der dahinter liegenden Einheit im Begriff. Dieser notwendige Zusammenhang läßt dennoch Subjekt und Objekt, den Menschen und das Schöne, frei. „Der Zusammenhang zwischen dem Schönen und uns ist der, daß wir die Natur unseres eigenen Wesens in dem Schönen erblicken. Es ist der höhere Zusammenhang der Identität, und in so fern ein nothwendiger Zusammenhang; aber eine höhere Nothwendigkeit, wo beide Theile frei sind.“ (57)

Die Befreiung des Subjekts des Künstlers durch die Kunst

Der Begriff, der Inhalt des Kunstwerks, ist ein Inneres im Menschen, das in der Kunst zum Bewußtsein gebracht wird. Der Künstler bringt sein Inneres im Kunstwerk zum Ausdruck. Der Inhalt des Inneren wird im Kunstwerk objektiviert. Solange das nicht erfolgt ist, ist der Künstler nicht frei. Wenn der innere Inhalt im Kunstwerk zum Bewußtsein gebracht wird, ist dies eine Befreiung.¹²

¹² „Frei bin ich, wenn ich Ich für mich bin, wenn aller Inhalt abstrahirt ist. Die concrete Freiheit ist, wenn alle Bestimmungen, Unterschiede entwickelt sind, aber das reine Selbstbewußtseyn immer die Grundlage bleibt. Wenn aber diese Ahnungen, dieses Treiben noch in mir ist, so bin ich noch nicht frei; denn ich bin noch erfüllt mit diesem Inhalte, ich bin gebunden, gefesselt an den Inhalt. Der in sich gährende, ahnende,

Kunst und Freiheit in der Enzyklopädie von 1830

Hegel hat in der Enzyklopädie von 1830 seine Gedanken über Kunst und Freiheit nochmals sehr zutreffend zusammengefaßt. Er nennt hier den Künstler und den Zuschauer, d. h. Betrachter oder Rezipienten, die im Kunstwerk befriedigt und befreit werden. Der freie Geist der schönen Kunst hat die gleiche Leistung erbracht wie die Philosophie. Antike Kunst und antike Philosophie sind eine „Parallelaktion“ auf dem Weg zur Freiheit. Dennoch ist die Freiheit der Kunst nur eine Stufe der Befreiung, nicht die höchste Stufe der Befreiung, die erst in der christlichen Religion und der Philosophie der Neuzeit erreicht wurde.

„Das Genie des Künstlers und der Zuschauer ist in der erhabenen Göttlichkeit, deren Ausdruck vom Kunstwerk erreicht ist, mit dem eignen Sinne und Empfindung einheimisch, befriedigt und befreit; das Anschauen und Bewußtseyn des freyen Geistes ist gewährt und erreicht. Die schöne Kunst hat von ihrer Seite dasselbe geleistet, was die Philosophie, die Reinigung des Geistes von der Unfreyheit. [...] Aber die schöne Kunst ist nur eine Befreyungs-Stufe, nicht die höchste Befreyung selbst.“¹³

II. Warum fehlt das Schöne in Hegels Logik?

Hegels Überzeugung von der Logizität des Schönen und der Kunst ist grundlegend in seinem System verankert. Umso erstaunlicher ist das Fehlen der Kategorie des Schönen in Hegels „Wissenschaft der Logik“. Das Wahre und Gute haben ihren Platz in der „Idee“ gefunden, das Schöne nicht. Wenn das Schöne mit dem Einen, Wahren und Freien übereinkommt, gehört es in den Bereich der Idee, ist Darstellung der Idee. Es gibt von Hegel selbst Stellungnahmen zu diesem Problem sowie Hinweise auf die Genese und Vorgeschichte des Problems in den propädeutischen Logikentwürfen Hegels in der Nürnberger Zeit.

Zunächst ist auf Hegels Stellungnahmen einzugehen, einmal gegenüber Ludwig Feuerbach und dann in der „Wissenschaft der Logik“ selbst. Eine

fühlende Geist ist noch in der Weise eines Naturwesens, in der Weise des sich noch nicht wissenden Geistes; diese Befreiung ist die Sache der Kunst.“ (36f.)

¹³ Hegel: Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zum Gebrauch seiner Vorlesungen. Heidelberg 1830. § 562. Anmerkung.

frühe Diskussion darüber gab es nämlich bereits zu Hegels Lebzeiten zwischen Hegels Freund und Kollegen Carl Daub und dem Studenten Ludwig Feuerbach. Dieser war seit dem Sommersemester 1823 Student der Theologie in Heidelberg, wo er besonders die Vorlesungen von Carl Daub besuchte und schätzte. Carl Daub (1765–1836) war in Heidelberg Professor für systematische Theologie und seit Hegels Aufenthalt in Heidelberg 1816–1818 ein überzeugter Anhänger und Freund Hegels. Feuerbach ging 1824 nach Berlin, um bei Hegel Philosophie zu studieren, blieb aber mit Daub im Briefwechsel. In einem nicht erhaltenen Brief äußerte Daub den Wunsch, Feuerbach solle Hegel persönlich nach der Idee des Schönen fragen, „warum er sie in der Logik ausgelassen habe, da sie doch notwendig aus der Reflexion und Bewegung des Wahren in das Gute und umgekehrt des Guten in das Wahre hervorgehe?“¹⁴ Feuerbach fragte Hegel, der zur Antwort gab, „das Schöne falle schon in das Gebiet des konkreten Bewußtseins hinein, es streife aber so nahe an das Logische, daß die Grenze, die es von demselben abschneidet, schwer zu bestimmen sei.“¹⁵

Diese Formulierung ist für Hegel authentisch belegbar, da er in der Vorlesung über Ästhetik von 1826 wieder davon Gebrauch macht. Im Abschnitt über die Bedeutung des Scheins spricht Hegel von einer wahrhafteren Form der Wirklichkeit durch den Schein der Kunst im Gegensatz zum „Chaos äußerlicher Zustände“, das man gewöhnlich Realität nennt. Die Kunst bringt den Geist zur Erscheinung, d. h. das Schöne fällt bereits „in das Gebiet des konkreten Bewußtseins.“ Damit ist auch auf das Sinnliche angespielt, das in der Idee keinen Platz hat.

Die weiteren Überlegungen über das Schöne in der Idee stammen im genannten Brief wohl nicht von Hegel, sondern von Feuerbach.

Hegel hatte in der „Wissenschaft der Logik“ bereits einen ersten Versuch gemacht, das Fehlen des Schönen in der Logik zu erörtern. Man kann vermuten, daß Daub und Feuerbach diese Ausführungen Hegels kannten, aber damit nicht zufrieden waren. In der Tat stellt Hegel ohne tiefere Begründung nur seinen Standpunkt dar, der mit Leben, wie er es in der Idee behandelt, das rein logische Leben meint, nicht das Leben als Moment des Ideals und der Schönheit.

¹⁴ Carlo Ascheri: Ein unbekannter Brief von Ludwig Feuerbach an Karl Daub. In: *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag*. Stuttgart 1967. 441-453, hier 452. Wieder abgedruckt: *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*. Hrsg. v. G. Nicolin. Hamburg 1970. 268-270. – *Ludwig Feuerbach: Briefwechsel I. (1817 – 1839)*. Berlin 1984 (Ludwig Feuerbach. Ges. Werke. Hrsg. v. W. Schuffenhauer. Bd. 17)

¹⁵ Ebd.

„Das Leben als solches also ist für den Geist teils Mittel, so stellt er es sich gegenüber; teils ist er lebendiges Individuum und das Leben sein Körper, teils wird diese Einheit seiner mit seiner lebendigen Körperlichkeit aus ihm selbst zum Ideal herausgeboren. Keine dieser Beziehungen auf den Geist geht das logische Leben an, und es ist hier weder als Mittel eines Geistes, noch als sein lebendiger Leib, noch als Moment des Ideals und der Schönheit zu betrachten. —“

Zur Erläuterung und Begründung fährt Hegel fort:

„Das Leben hat in beiden Fällen, wie es natürliches [ist] und wie es mit dem Geiste in Beziehung steht, eine Bestimmtheit seiner Äußerlichkeit, dort durch seine Voraussetzungen, welches andere Gestaltungen der Natur sind, hier aber durch die Zwecke und Tätigkeit des Geistes. Die Idee des Lebens für sich ist frei von jener vorausgesetzten und bedingenden Objektivität sowie von der Beziehung auf diese Subjektivität.“¹⁶

Hegel unterscheidet also das natürliche Leben vom logischen Leben. Sein Anliegen ist die Konstruktion einer „reinen“ Idee des Lebens, ohne Verflechtung in die Äußerlichkeit der Objektivität oder in die Subjektivität als bedingende Voraussetzungen. Aus dem Leben, wie Hegel es in der Logik bestimmen wollte, hat er das Naturleben sowie das Ideal und die Schönheit ausgegliedert. Es bleibt nur das logische Leben. Das Natur- und Geistesleben sind an anderer Stelle zu behandeln:

„Es kann nur etwa zu bemerken sein, inwiefern die logische Ansicht des Lebens von anderer wissenschaftlicher Ansicht desselben unterschieden ist; jedoch gehört hierher nicht, wie in unphilosophischen Wissenschaften von ihm gehandelt wird, sondern nur, wie das logische Leben als reine Idee, von dem Naturleben, das in der Naturphilosophie betrachtet wird, und von dem Leben, insofern es mit dem Geiste in Verbindung steht, zu unterscheiden ist.“¹⁷

Eine Variante zu den Aussagen in der „Wissenschaft der Logik“ findet sich ein Jahr später in der Vorlesung Hegels über Logik (der Enzyklopädie) im Sommersemester 1817 in Heidelberg: „Durch die Unmittelbarkeit des Lebens

¹⁶ Hegel: Wissenschaft der Logik. Zweiter Band: Die Lehre vom Begriff (1816). Neu hrsg. v. J. Gawoll. Mit einer Einleitung v. F. Hogemann. Hamburg 1994. 213f.

¹⁷ Ebd.212f.

ist es, daß 1. die Idee nur für uns, nicht als Idee für sich ist, 2. seine Objektivität oder Unmittelbarkeit die Erscheinung der äußerlichen Objektivität des Mechanismus, Chemismus und der äußerlichen Zweckmäßigkeit ist, deren negative Einheit und immanente innere Macht die Subjektivität des Lebens ist, welches hier noch nicht als Schönheit ist.“¹⁸

In seiner letzten Vorlesung über Logik im Sommersemester 1831 scheint Hegel das Schöne wieder als untere Stufe der Idee angenommen zu haben: „Die Idee ist unmittelbar Ideal.“¹⁹ Es folgt zur Erklärung eine längere Passage über die altgriechische Skulptur.

Als Feuerbach die Antwort Hegels an Daub übermittelte, konnten beide nicht wissen oder auch nur ahnen, was Hegel ihnen verschwiegen hatte, wohl aus Zeitmangel, da Feuerbachs Gespräch mit Hegel zu einer ihm ungelegenen Zeit vor seinem Urlaub erfolgte. Hegel hatte nämlich in den propädeutischen Texten für den Gymnasialunterricht in Nürnberg das Schöne unter dem Anschluß an den Lebensbegriff durchaus in die „Idee“ aufgenommen. Dafür gibt es mehrere Belege. In einem Schülerheft der Subjektiven Logik 1809/10 wird die als erste Idee genannte „Idee des Lebens“ mit dem Zusatz „oder der Schönheit“ versehen. Rosenkranz hat in seiner Edition dieses Textes („Begriffslehre für die Oberklasse“) diese Erwähnungen des Schönen in der Idee weggelassen. Ebenso fehlt bei Rosenkranz die zweite Stelle, daß das Lebendige die „ideale Gestalt oder als Schönheit“ ist.²⁰ Der Grund ist, daß Hegel diese Stellen wieder eingeklammert hat.

In der „Logik für die Mittelklasse“ von 1810/11 schrieb Hegel in § 133: „a. Die Idee, insofern der Begriff mit seiner Realität unmittelbar vereint ist, und sich nicht zugleich davon unterscheidet und heraushebt, ist das Leben; dasselbe dargestellt von den Bedingungen und Beschränkungen des zufälligen Daseyns befreyt, ist das Schöne.“²¹ Im Manuskript Hegels folgt am Schluß der Passage der Zusatz „oder das Ideal“, den Hegel wieder gestrichen hat. Es gibt jedoch die Randbemerkung: „Ideal Wirklichkeit in ihrer Wahrheit“.

In einem Schülerheft mit dem Diktat Hegels dieser Logik lautet diese Passage genauso, ist jedoch mit einem Einschub versehen:

¹⁸ Hegel: Vorlesungen über Logik und Metaphysik. Heidelberg 1817. Mitgeschrieben von F. A. Good. Hrsg. v. K. Gloy. Hamburg 1992. 178.

¹⁹ Hegel: Vorlesungen über die Logik. Berlin 1831. Nachgeschrieben von Karl Hegel. Hrsg. v. U. Rameil und H.-Ch. Lucas. Hamburg 2001. 208f.

²⁰ Hegel: Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808 – 1816). Band 10,1: Gymnasialkurse und Gymnasialreden. Hamburg 2006. 298.

²¹ Ebd.194.

„Erstens; die Idee, insofern der Begriff mit seiner Realität unmittelbar vereinigt ist, und sich nicht zugleich davon unterscheidet, und heraushebt, ist das Leben; daßelbe, sowohl als geistiges wie als physisches Leben dargestellt, von den Bedingungen und Beschränkungen des zufälligen Daseyns befreyt, ist das Schöne.“²²

Der Zusatz „sowohl als geistiges wie als physisches Leben „ kann nicht vom Schüler stammen, er muß von Hegel beim Diktat eingefügt worden sein. Sinngemäß entspricht dieser Zusatz dem bereits mitgeteilten Abschnitt aus der „Wissenschaft der Logik“.

K. Rosenkranz hat in der ersten Ausgabe von Hegels propädeutischen Schriften im Vorwort bereits auf die Problematik des Schönen in der Logik hingewiesen: „Man hat für die Idee des Schönen in der Logik einen Ort gefordert. In der objectiven Logik hat Hegel sie mit dem Begriff des Lebens verknüpft.“²³ Rosenkranz verwies ferner darauf, daß die Kritik an Hegel – hier also das Fehlen des Schönen in der Logik – durch Hegels Entwicklung schon vorweggenommen war, so daß er diese Kritik schon als Bildungsmoment durchlaufen hat.

Die letzte Äußerung Hegels aus der Nürnberger Zeit stammt aus dem Kurs über Enzyklopädie im Schuljahr 1812/13. Im Heft des Schülers Christian Meinel findet sich im Abschnitt über die Idee (ad § 16) der Satz: „Das Lebendige ist schön, in so fern es den Zusatz von Aeusserlichkeit hat.“²⁴

In dem Heft eines anderen Schülers in diesem Kurs der Enzyklopädie, Julius Friedrich Heinrich Abegg, lautet der Satz über das Schöne in der Idee (ad § 16): „Die Reine Idee des Lebens ist Schönheit, das zweite das Wahre und Gute, das dritte das Wissen, dieses ist die absolute Idee, die Idee in der Gestalt der Idee.“²⁵

Der Überblick über die Äußerungen Hegels zum Problem des Schönen in der Logik zeigt, daß er das Schöne 1816 erst nach einer längeren Entwicklung aus der Idee ausgeschlossen hat, aber durch die Einbeziehung des Lebens in die Idee als Ersatz das Schöne auch nicht überzeugend ausschließen konnte.

²² Hegel: Logik für die Mittelklasse des Gymnasiums (Nürnberg 1810 – 11ff.) Die Diktate Hegels und ihre späteren Überarbeitungen. Hrsg. v. P. Giuspoli und H. Schneider. Frankfurt 2001. 148.

²³ Hegel: Philosophische Propädeutik. Hrsg. v. K. Rosenkranz. Berlin 1840. XVIII. (Werke Bd. 18)

²⁴ Hegel: Philosophische Enzyklopädie 1812/13. Heft v. Ch. Meinel. In: Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808 – 1816). Bd. 10, 2. Hamburg 2006. 683. (Ges. Werke Bd. 10)

²⁵ Ebd. (Heft v. J. F. H. Abegg). 748.

Giacomo Rinaldi

Religion and Absolute Knowing in Hegel's *Phenomenology of Spirit*

§ 1: *Preliminary Remarks*

The publication of the *Phenomenology of Spirit*, whose bicentenary is this year, is undoubtedly a milestone in the development not only of its author's philosophical thought, but also and especially of contemporary European philosophy, even more generally of the West's whole spiritual culture. Before 1807, indeed, Hegel had sent to press some important historico-critical essays, in which he dealt with exceptional insight and vigour with the most crucial epistemological and ethical issues raised by modern science (Newton, Montesquieu) and philosophy (Spinoza, Kant, Schulze, Jacobi, Fichte). But he had not yet managed to outline a complete and independent exposition of the new philosophical system that in those very years was laboriously taking shape in his mind. According to his original conception, as is well known, the *Phenomenology of Spirit* had to be nothing more than a simple „Introduction“ to the „System“. Its peculiar aim was that of setting forth consciousness's fundamental „experiences“, in and through which the uncritical, one-sided certainties of that very common sense which is most indifferent or even hostile to philosophy collapse, and the need for a full-blown philosophical knowledge of reality arises instead. In truth, what the text published by Hegel in 1807 offers to its readers is the first, terse but complete exposition of the fundamental theses into which his original philosophical doctrine, the system of Absolute Idealism, is articulated.¹ In the concluding pages of this monumental work he does point out the essential difference between the „propaedeutic“ perspective of phenomenological knowing (namely, his holding to the viewpoint of consciousness) and the genuinely „systematic“ perspective of „speculative“ knowing (namely, the identity of thought and being in the form of the „pure concept“). Yet this does not prevent him from emphasising also the substantial *identity* of the content differently expressed in both

¹ Cf. R. L. Solomon, „Hegel's Phenomenology of Spirit“, in: *Routledge History of Philosophy*, Vol. VI, ed. by R. C. Solomon and K. M. Higgins, London/New York 1993, 181-215.

forms.² As a consequence, fulfilling the historico-critical task of highlighting the character, meaning, truth and up-to-dateness of the *Phenomenology of Spirit eo ipso* means coping with the whole of the philosophical problems raised, and largely solved, by Hegel's thought.

On the other hand, the philosophical relevance of the *Phenomenology of Spirit* by far transcends the ambit of the immanent development of his thought. In fact, the latest and ripest exponents of modern-age philosophy – namely, Kant, Fichte and Schelling – had already published all their most significant and ground-breaking works before the winter of 1805–1806, in which Hegel started working on that book. Hence it can and must be construed not only as the first version of the system of Absolute Idealism, but also as the full-blown historico-critical self-consciousness of the peculiar orientation and significance of the major epistemological and ethical trends – rationalism, empiricism, the Enlightenment, scepticism, critical idealism, subjective idealism, objective idealism, and Romantic irrationalism – into which modern philosophy's historical development has come to divide itself.

Finally, in its crucial, unambiguous and peremptory theoretical result – namely, that the human spirit can come to an adequate self-consciousness of its own essence *only* in the „figure“ (*Gestalt*) of Absolute Knowing – far-reaching implications for mankind's whole spiritual culture are involved, which do go far beyond the theoretical context of the very history of modern philosophy. This is because Absolute Knowing is nothing other than Philosophy itself as a discursive knowledge of the Absolute in the form of the pure concept. Hence, its raising to the *ultimate* outcome of the human spirit's whole phenomenological itinerary *eo ipso* amounts to the assertion, or rather to the objective demonstration, of the *merely apparent* character of two other alternative forms of knowing, in which a good deal of European humanity has traditionally trusted and keeps on trusting: the *positive sciences*, on the one hand, which are extolled by the modern (and contemporary) Enlightenment as the only form of objective, „verifiable“ knowing, and *religion*, on the other, which, as allegedly „revealed“ to man by a transcendent and omniscient God, would constitute, according to traditional Christian theology, a source of knowing that is not only objectively reliable, but also truer and more original than philosophical thought itself.

Hence it is no overstatement to assert that with the publication of the *Phenomenology of Spirit* a new epoch in the development of the whole of human culture has opened, in which it has finally become possible to bring

² Cf. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in: *Werke in 20 Bänden*, hg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt a. M. 1970, (W3), 588-589.

about a unitary comprehension and organisation of it according to rational structures and criteria by now independent both of the blind *dogmatism* of traditional religious faith and of the more or less ingenuous and superficial *empiricism* of the positive sciences.

These preliminary remarks suffice, I believe, to point out not only the reason for a renewed critical examination of this fundamental Hegelian work, but also, owing to the extraordinary range and complexity of the doctrines developed and criticised in it, the practical impossibility of carrying out such an examination in the limited space of an article. In this essay I shall therefore confine myself to extracting, from the overall theoretical content of this work, a particular problem to which I ascribe outstanding philosophical relevance – namely, that of the relationship between the phenomenological figures of Religion and Absolute Knowing. After summarily setting forth Hegel's conception as emerging from the text of the *Phenomenology of Spirit* (§§ 2 and 3), I shall try to ascertain whether, and, if so, to what extent, it was significantly modified in the subsequent treatments devoted by Hegel to this problem in his *Philosophical Propaedeutic*, in his *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, in his *Lectures on the Philosophy of Religion* and in his last Berlin writings (§ 4). Once the peculiar character of his different statements on this topic is identified on the historiographic level, I shall try, finally, to state a conclusive, unambiguous interpretation and definition of its peculiar philosophical meaning, theoretical truth and historical up-to-dateness (§5).

§ 2: *The Figure of Religion in the Phenomenology of Spirit*

According to the formal-general structure of consciousness's phenomenological itinerary, the ideal genesis of the figure of Religion is sought by Hegel in the result of the dialectic immanent in the preceding figure of Self-certain Spirit, whose content, as is well known, coincides with the Moral View of the World originally laid down by Kant and then more consistently and radically developed by Schiller and Fichte.³ By virtue of this, each and every form of multiplicity and external objectivity is progressively resolved into the immanent unity of the self-conscious I. Yet this latter can become aware of its infinite self-identity and truth, namely, of being „all reality“, only by splitting itself up into two originally different and irreconcilable activities: its

³ Cf. J. G. Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1798), hg. von H. Verweyen, Hamburg 1995, 144 ff.

ideal activity, in and through which its pure concept is posited in the form of the „Ought-to-be“ (*Sollen*) or of moral Duty (*Pflicht*), and its *real* activity, in and through which its immediate being is instead posited in the form of sensuous inclinations or of the natural will. But, in so doing, Self-certain Spirit, at the very moment at which it resolves the contradictions inherent in traditional metaphysical or theological dualism, plainly gets entangled, in its turn, in a further, and no less devastating, antinomy, rooted in the *moral* dualism between the ethical ideas of Good (embodied by the self-consciousness that wants the moral law) and of Evil (incarnated instead by the self-consciousness whose will is determined by sensuous inclinations). The moral law must be unconditionally realised, because the exigency for its objectification is contained in its very concept, but at the same time it must *not* be realised, because by objectifying itself it would itself become an element of the sensible world, which, as the determining principle of the will, just constitutes the origin of moral evil. The solution to this peculiar antinomy of the moral will is sought by Hegel in the moral experiences of *repentance* (by the self-consciousness that becomes bad and hypocritical, i. e., the *Gewissen*) and of *forgiveness* (asked by it of the self-consciousness that instead identifies itself with the unreal inwardness of the moral law, i. e., the Beautiful Soul). This is because he sees in forgiveness the peculiar manifestation of spirit's *infinite* power of „rendering un-happened that which has happened“ (*das Geschehene ungeschehen zu machen*),⁴ and thus of annihilating the very existence of evil – and then of *limit*, splitting up and contradiction – in the sphere of the will, which in the actualisation of its immanent aim can thus see the adequate manifestation of its pure concept, and consequently of its intrinsic *divinity*. For the I which Self-certain Spirit becomes aware of in the result of its immanent development, is *a pure self-consciousness that is human (finite) only insofar as it is divine (infinite), and divine (infinite) only insofar as it is human (finite)*.

This self-consciousness constitutes the *substance* or the absolute *content* of Religion as such. Hence a form of religion, however elementary or imperfect, in which *no* premonition of its reality is present and active, however vague and obscure, is neither possible nor thinkable. Conversely, consciousness's experiences, in which it confines itself to setting against itself, as „consciousness“ *stricto sensu*, a transcendent divine Entity or person, in which it does not recognise itself, and which therefore remains alien to its self-conscious subjectivity, are not regarded by Hegel as *genuine* forms of religion, and consequently are dealt with in the ambit of previous phenomeno-

⁴ Cf. G.W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: W7, § 282.

logical figures.⁵ This is especially the case with the „supreme Being“ (*Être suprême*) abstractly theorised by Enlightenment thought, with Kant's no less abstract moral God, and with the radically transcendent and unachievable God vainly sought by mediaeval asceticism or dogmatically asserted by Catholicism. But not even the cult of the dead and the worship of Fate typical of Greek religion, for whose profundity and nobleness Hegel generally shows great admiration, can be regarded, strictly speaking, as forms of religion, just because they are grounded in the *opposition* rather than in the *reconciliation* between the „unessential“ individuality of the dead and the „frightening night“ of Fate.

But there is no content of consciousness (or of thought) that is not expressed in a determinate epistemological (or categorial) *form*. In fact, spirit's whole evolutionary process can be consistently conceived as an unceasing effort to confer on its own content a more and more adequate form, so that its immediate, obscure, and then unconscious existence in its rougher and more elementary shapes is gradually transfigured into a presence fully transparent to itself, thus achieving, at the same time, a higher degree of reality and effectiveness.⁶ In the case of religion, the form in question consists in the element of „representation“ (*Vorstellung*).⁷ This is an objectifying form of sensuous consciousness which draws its matter from intuition's datum, although severing it from its immediate spatio-temporal embodiment and transforming it first into the *symbol*, and then into the *sign*⁸ of an ideal objectivity alien to it, its *meaning*. In the sphere of representation, then, the self-conscious I necessarily refers to an object radically „other“ to its self-identity. In the insuppressible presence of that objectifying reference, two important consequences are involved, which are crucial for understanding the structure and the immanent development of the phenomenological figure of Religion. In it, as we have seen, an in-and-for-itself true content of spirit, namely, the original *identity* of human and divine self-consciousness, is expressed in the sensuous form of representation, in which subjective consciousness instead refers to an object radically *different* from it. The essence of the form of representation, then, plainly *contradicts* that of its content, and vice versa. Hence, the knowing of religious spirit is a merely „apparent“ (in

⁵ Cf. W3, 495-496.

⁶ Cf. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, in: W8/9/10, here W10, § 385.

⁷ Cf. W10, §§ 451-454. See my essay, „Sul significato metodologico della teoria hegeliana della ‚rappresentazione‘ per le scienze umane contemporanee“, in *Livelli di rappresentazione*, ed. by F. Braga Illa, Urbino 1997, 47-72.

⁸ Cf. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, in: W13/14/15, here W13, 393-407.

other words, *false*) one, no less than that of the figures previously examined by the *Phenomenology of Spirit*. It is worthy of note that this does not concern only the more primitive, elementary or „natural“ forms of religion historically appeared,⁹ but also the highest and most complex one – namely, that in which religion’s reality finally turns out to be adequate to its concept, i. e., Christianity.¹⁰ For the difference between the form and the content of religion is structural, universal, not particular or transitory in character, as representation’s sensuous form essentially characterises *all* the manifestations of religious spirit.

In this first consequence of Hegel’s analysis of religion’s representational form, one of the most peculiar, crucial and significant speculative achievements of his whole conception of it is unquestionably contained. Unlike the traditional fideistic, pragmatistic and/or psychological justifications of religious experience (from Tertullian to Spinoza, Kierkegaard and W. James), which sever the ethical or soteriological problem of its function and value from the epistemological and metaphysical one of its intrinsic truth, but also unlike the most successful atheistic critiques of religion put forward by contemporary anti-metaphysical thought (see *infra*, § 5, pp. 30-31), Hegel holds firmly to the insuppressible *theoretical* foundation and meaning of religion. For this can work as an effective instrument for individual salvation or moral and social improvement *only* to the extent that what it asserts about God’s essence and existence, the human spirit, Good and Evil, etc., is in and for itself *true*;¹¹ namely, is consistent with the concept and the principles of Speculative Reason.¹² The very primacy acknowledged by Hegel to Christianity is not based on the ground that is traditionally put forward, namely, that its doctrinal content would have been directly „revealed“ (*geoffenbart*) to men by an alleged transcendent personal God – unlike that of the other religions, which would instead be only the product of human imagination – but simply on the fact that it expresses, more adequately than the others, Speculative Reason’s substantial content.¹³ Yet his explicit acknowledgement of the presence of a relevant speculative truth in the content of religious representations is indissolubly linked, in opposition to the whole traditional Christian theology – be it Patristic, Scholastic, neo-Scholastic, Catholic or

⁹ Cf. W3, 503-512.

¹⁰ Cf. W3, 545 ff.

¹¹ Cf. W10, § 573.

¹² Cf. W7, „Vorrede“, 24-26.

¹³ Cf. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, in: W 16/17, here W 17, 194.

Protestant – with the no less explicit stressing of the insuperable incongruity between the speculative content of religion and the sensuous externality of its form.¹⁴ The theoretical exigency from which the phenomenological figure of Religion stems, therefore, cannot be satisfied in its own ambit, but only in a different and higher one – that of the spirit unfolding religion's absolute content in a form finally adequate to it, that of the „pure concept“, namely, of Philosophy as Absolute Knowing.

The second decisive consequence involved in the objectifying character of religion's representational form concerns, instead, the immanent articulation of its essential structure. For religious spirit has not only a specific identity of its own, distinguishing it from all the others, but is also a spiritual Whole „sublating“ (i. e., englobing, absorbing, transfiguring) into itself the entire ideal content already produced by spirit, and then the very totality of the spiritual figures previously emerged in consciousness's phenomenological itinerary.¹⁵ The immanence of the whole spirit in the sphere of religion, however, is characterised by a peculiar *dualistic* connotation, which is the ineluctable consequence of the above-mentioned incongruity, essentially inherent in its representational form, between its content's *self-conscious* unity and the formal *consciousness* of a reality radically alien to it.¹⁶ Such essential „other“ to religious consciousness is explicitly identified by it, as the „mundane spirit“ (*der Geist in seiner Welt*: this being the exact Hegelian counterpart of Augustine's *civitas hominis*), with that spiritual whole, against which it sets as its irreconcilable opposite, under the name of „spirit in religion“ (*der Geist in der Religion*: namely, the counterpart of Augustine's *civitas dei*), the self-consciousness of its substantial essence, i. e., the original identity of God and man. In this rigid contraposition, inherent, as we have seen, in the very essence of religious spirit, which is fully expressed only by Christianity as the culminating form of the realisation of religion's concept, Hegel sees a further, no less pernicious shortcoming of it. For insofar as the whole „mundane spirit“ – the only *real, present* one (e. g., the State's ethico-political sphere) – is subsumed by it under the concept of the „other“ to religious consciousness, *the essence of its absolute content is degraded to a vacuous „abstraction“ devoid of actuality, effectiveness and concreteness* – in other words, to a mere *ens imaginationis*. One could, I believe, concisely sum up the deepest meaning of these fundamental tenets of Hegel's critique of spirit's religious form, by maintaining that he, in essence, addresses to it

¹⁴ Cf. W3, 556-557.

¹⁵ Cf. W3, 496-502.

¹⁶ Cf. W3, 497.

the double, and opposite, reproach of being at the same time *under-realistic* (because, by condemning *en bloc* the *civitas hominis*, one cannot avoid relegating the *civitas dei* to an imaginary „Beyond“ that is, in truth, impossible and unthinkable) and *over-realistic* (or rather „materialistic“: because all the predicates through which it goes on to unfold its content are derived from the „real“ externality of sense intuition).¹⁷

The whole series of the phenomenological figures, insofar as it constitutes the object of the consciousness of religious spirit, is therefore contained in its very essence. Yet Hegel points out an essential difference between the series of the *particular* phenomenological „moments“ (Consciousness, Self-consciousness, Reason and Spirit), into which spirit's *universality* immediately differentiates itself, on the one hand, and that of the *singular* figures, into which each moment is articulated within itself (in the case of Consciousness, e. g., Sensuous Certainty, Perception and the Understanding), on the other.¹⁸ The former are only ideal constructions produced by „our“ thought as it reflects on the real spirit's phenomenological process, and as such are therefore devoid of temporal individualisation. The latter are instead concrete historical wholes following one another in time. From the real differences among their specific identities Hegel then draws the *fundamentum distinctionis* of the different forms of „determinate religion“, into which the religious spirit's real process is articulated without a break in mankind's historical time. Whereas, then, all of the four phenomenological moments inhere in each and every determinate religion, one and only one singular figure (within each moment) can constitute the specific form in which a determinate religion articulates the totality of the „mundane spirit“ inherent in it. The first figure of consciousness's phenomenological itinerary, Sensuous Certainty, (together with that of „Lordship and Bondage“, corresponding to it in the moment of Self-consciousness) thus becomes the real-spiritual principle of that most ancient form of religion, the „Religion of Light (*Lichtwesen*)“, into which Hegel seems to merge the peculiar characters of the Jewish and Persian religions.¹⁹ The Indian religion, then, corresponds to the figure of Per-

¹⁷ The seeming inconsistency between the two reproaches is easily solved if one reminds that according to Hegel true objectivity or reality is that which is brought about within itself by the act of thinking or „concept“, and that material things, as such, are nothing other than mere inconsistent appearances. Cf. W3, 93-107, and G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in: W5/6, here W6, 129-147.

¹⁸ Cf. W3, 498.

¹⁹ Cf. W3, 505-507. Cf. also J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris 1946, 525-526; J. N. Findlay, *Hegel: A Re-examination*, London/New York 1958, 133; W. Jaeschke, „Einleitung“ to G. W. F. Hegel, *Vorlesungen*

ception; the Egyptian religion to that of the Understanding; the Greek religion to that of the Freedom of Self-consciousness (in the moment of Self-consciousness) and to that of True Spirit (corresponding to it in the moment of Spirit); and finally, the Christian religion to that of Alienated Spirit. The succession of these determinate religions is, at the same time, historical-real and phenomenological-ideal in character. The form of religious spirit arising at a time when the preceding one has completed the process of its formation, and is moving towards dissolution, contains within itself the solution of the contradictions that have given rise to that dissolution, and thus posits itself as its „truth“; namely, as a more adequate realisation of the concept of religion than that produced by the preceding one. In the light of such an identity one can easily understand how and why Hegel can see in Christianity the „manifest“ (*offenbar*), „absolute“ (*absolute*) or „accomplished“ (*vollendete*) religion,²⁰ namely, the culminating and concluding form of religious spirit's whole development, although denying, as we have seen, the reasons traditionally put forward by Christian apologetic and dogmatic theology to justify the assertion of such superiority.²¹

While his treatment of the Eastern and Middle Eastern religions in the *Phenomenology of Spirit* is still too terse to be satisfying,²² Hegel's analysis of the Greek religion is wide, fully articulated, and without doubt profound and enlightening, especially with regard to his interpretation of the full-blown unfolding of this religion in its conception of the relationship between God and man, as explicated by classical tragedy (Aeschylus and Sophocles) and ancient Attic comedy (Aristophanes).²³ The discovery, by the Greek spirit, of human self-consciousness's reality and freedom as an integral moment of the essence of the Absolute is not complemented by the recognition of the equal necessity of its opposite moment, namely, that of the substantiality of truth, and thus it can assert the former only by dissolving the latter. The ineluctable destiny of the Greek spirit's harmony and serenity is therefore that

über die Philosophie der Religion, hg. von W. Jaeschke, 3 Bde., Hamburg 1993, Teil 1, XX, and Teil 2, XVII.

²⁰ Cf. W3, 545; W17, 185 ff. See also Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, hg. von W. Jaeschke, Teil 3, 1, 99, 177.

²¹ Cf. P. C. Hodgson, *Hegel and Christian Theology: A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*, Oxford 2005, 247-284; and „Hegel and Christian Theology: Author's Summary“, in *The Owl of Minerva*, 37:1, 2005/2006, 1-7; R. R. Williams, „Beyond Tradition and Modernity: Hodgson's *Hegel and Christian Theology*“, *ibid.*, 29-56.

²² Cf. W3, 505-512.

²³ Cf. W3, 512-544.

of capsizing, as it were, into the universal unhappiness of consciousness, which is the characteristic feature of the Roman world as a „legal state“ (*Rechtszustand*). This gives rise to the need for the production of a new form of self-consciousness, in which the moment of its subjectivity or „certainty“ would be identified completely with that of its substantiality or „truth“ – in which, that is, the conception of the divine that the human spirit produces by and in itself, in order to free itself from the unhappiness essentially inherent in its natural existence, possesses at the same time the character of absolute necessity or objectivity. Such an exigency is historically satisfied by the Christian religion.

Hegel’s interpretation of the essence and destiny of Christianity²⁴ has the invaluable merit of unfolding and proving in detail, through a careful analysis of its specific dogmatic content (regarded not as ready-made from the very beginning, but as the laborious result of its immanent historical evolution), the intrinsic and insuperable contradiction of religion as such; namely, that of expressing a speculative content that is in and for itself true – i. e., the idea that the Absolute is the original identity of human and divine self-consciousness – in a form – that of representation – that is radically inadequate to it (inasmuch as it is an external synthesis of subject and object, sign and meaning). In the dogma of the Trinity the self-conscious I expresses in a symbolic form nothing more nor less than its absolute essence itself; namely, that it is a *process* actualising itself in three fundamental „moments“ or phases: (a) that in which it posits its immediate self-identity; (b) that in which it splits up such an identity into contradictory opposites; and finally (c) that in which it resolves the contradictions inherent in the preceding moments by unifying the opposites into a concrete and complete totality, and by thus „returning“ into its original self-identity. The dogma of the *creatio ex nihilo* metaphorically expresses the fundamental metaphysical truth, that nature, as a spatio-temporal multiplicity of material and finite things, is not in and for itself real, but is only an appearance posited by spirit itself through its immanent self-alienation, so that it cannot possibly limit it and thus annihilate its actual infinity. The dogma of God’s incarnation in Christ asserts, with respect to an individual person, that which in truth is, as we have already seen, the substantial content of religion as such. The complementary dogmas of original sin and the forgiveness of sins through Christ’s death on the Cross express, on the one hand, the necessity of the opposition between the fundamental ethical ideas of Good and Evil, which, as we already know (cf. *supra*, p. 4), constitutes an essential moment, still earlier than of religious spirit, of the

²⁴ Cf. W3, 545-574.

Moral View of the World, and consequently of spirit's fully-fledged self-consciousness; and, on the other, the no less necessary final triumph of Good over Evil, or, in more appropriate words, the metaphysical truth that evil is ultimately unreal. The dogma of Christ's resurrection – to be understood, of course, not as the unlikely occurrence of an isolated wonder, but as the affirmation of the presence and immanence of the divine in the spirit of the religious community – expresses, finally, the self-consciousness of spirit's absolute universality:

„[...] der Tod [Christi] wird von dem, was sie unmittelbar bedeutet, von dem Nichtsein *dieses Einzelnen* verklärt zur *Allgemeinheit* des Geistes, der in seiner Gemeinde lebt, in ihr täglich stirbt und aufersteht.“²⁵

Yet religion's representational form irreparably distorts the speculative truth contained in these Christian dogmas, in the very moment it states them, thus giving rise, with respect to each of them, to a whole series of contradictions, which Hegel unfolds in detail with admirable intellectual courage, precision and severity. By conceiving, first of all, the relationship between the first two Persons of the Trinity as the „generation“ of a Son by a Father, Christian dogmatics awkwardly applies to the *supersensual* essence of the divine representations, such as those of the Father and the Son, which are plainly drawn from the *sensible* sphere of natural generation. Moreover, the persons of the Father and the Son are held to be no less real than that of the Holy Spirit, whereas only this last, as coincidental with universal human self-consciousness, is fully actual, while the first two are, in truth, nothing other than abstract, vanishing, in themselves unreal moments of the self-creative process of the spirit's all-embracing totality.²⁶ In one of the deepest and most arduous pages of the *Phenomenology of Spirit*, in fact, Hegel explicitly

²⁵ Cf. W3, 571.

²⁶ Cf. V. Höhle, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Hamburg 1988², 657-658. In truth, the category of Intersubjectivity, however further defined, is in the last resort unable to unfold the affirmative essence of the Absolute Idea or Absolute Spirit. See, in this regard, my review of this essay by Höhle in *The Owl of Minerva*, 33:1, 2001/2002, 111-119, and my book, *Teoria etica*, Trieste 2004, §§ 74-80. – See also H. Schneider, *Geist und Geschichte. Studien zur Philosophie Hegels*, Frankfurt a. M./Berlin/Bern/New York/Paris/Wien 1998, Chs. „Zur Dreieckssymbolik bei Hegel“ and „Anfänge der Systementwicklung Hegels in Jena“. In my review of this book (cf. *Jahrbuch für Hegelforschung*, 4/5, 1998–1999, 331-334) I have pointed out that the divergence between Hegel's conception and the traditional one is even greater than H. Schneider seems to believe, owing to the above-mentioned ontological primacy ascribed by the former to the Holy Spirit over the Father and the Son.

declares that on the Cross dies not only Christ's human nature, but also the alleged objective and transcendent reality of God the Father:

„Der Tod des Mittlers ist Tod nicht nur der *natürlichen Seite* oder seines besonderen Fürsichseins; es stirbt nicht nur die vom Wesen abgezogene, schon tote Hülle, sondern auch die *Abstraktion* des göttlichen Wesens.“²⁷

The mistake involved in the dogma of creation is that of conceiving the relationship between God and the natural universe through the inadequate category of Causality, and consequently of setting the Creator's self-identity, as the Cause, against that of the creatures, as its Effect, thus showing a lack of understanding of what, in truth, they are, namely, the inseparable moments of a unique, necessary, eternal self-creative process, which is rather to be explained by the category of Inner Teleology. This means that God, by alienating himself into nature, in truth brings about only himself. If, then, the proposition laid down by that dogma, that there is no Universe without God, is true, then no less true is the inverse proposition, omitted by the dogma, that there is no God without Universe. The plain shortcoming of the dogma of incarnation is that of attributing, to the speculative idea of the unity of divine and human self-consciousness, a reality inadequate to it; namely, that of Christ's singular, physical person, who is thus unduly contrasted with the rest of mankind. For the empirical I, the „this individual here“, is as such only a vacuous abstraction, an illusory appearance, while the unique reality possible and thinkable is rather „universal self-consciousness“; namely, the (realised) idea of humanity. From this viewpoint, the privileged position ascribed to Christ, in comparison to other men, must be judged to be wholly illogical and therefore false.²⁸ The same contraposition presents itself in the dogmas of original sin and forgiveness of sins, insofar as the ethical ideas of Good and Evil, of sin and redemption, are embodied in this sphere, respectively, by human self-consciousness (i. e., the sinful individual) and by human-divine self-consciousness (i. e., Christ as God incarnate), and the forgiveness of sins is therefore conceived as the result of a gratuitous „grace“ arbitrarily bestowed by the latter on the former. But, in truth, the one-sided „abstractions“

²⁷ W3, 571.

²⁸ Cf. W. Jaeschke, „Einleitung“ to Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, hg. von W. Jaeschke, 3 Bde., Hamburg 1993, Teil 3, XX-XXV, but also Th. W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, in: *Gesammelte Schriften*, hg. von R. Tiedemann, Frankfurt a. M. 1970, Bd. 5, 316-317. About his Hegel interpretation see my essay, *Diallettica, arte e società. Saggio su Theodor W. Adorno*, Urbino 1994, 98-99, n. 23.

of Good and Evil, despite their immediate opposition, coexist, in the last resort, as complementary moments in a unique self-consciousness, the only one actually real and „concrete“; namely, universal self-consciousness as the spirit of the religious community. As a consequence, this latter, far from being freed from evil by a God other to it, „redeems“ itself through itself, to put it in religion’s representational language – which means, in truth, nothing other than that its self-identity is a *process* that eternally distinguishes from itself the *other* to itself, thus giving rise to „sin“, and, equally eternally, sublates such an opposition in and through itself. The dogma of Christ’s resurrection, finally, epitomises in the most evident way the deep-rooted contradictoriness of Christian dogmatics. On the one hand, in fact, insofar as it asserts the divine spirit’s presence and immanence in the Christian community, it expresses, with greater cogency and effectiveness than all other dogmas, the truth of the speculative content of religion in general, and of Christianity in particular – namely, the *unio mystica* of God and man in spirit’s universality, his substantial „immortality“. Yet, on the other hand, insofar as religion’s representational form sets the „mundane spirit“ against the Christian community, as its alleged real and irreconcilable „other“, continues, moreover, to ascribe objective reality to the unreal abstraction of the person of God the Father, and, finally, conceives God’s incarnation as an exceptional event that occurred only once in an ever more remote past, and only with respect to a single person, it cannot avoid *de facto* denying such a presence and immanence, and erroneously conceiving the unity of God and man, and then the latter’s salvation and blessedness, as a future event „believed“ but not actually experienced nor rationally known, which would take place in an imaginary otherworldly life that the singular individual would enter only after his physical death.

That which really manifests itself in the manifest religion, then, is not only the innermost essence and truth of the „divine life“, but also and especially the insuperable contradiction between religion’s absolute content as such and the form of representation in which it is necessarily expressed.²⁹ It thus raises the exigency for a solution of this antinomy, which can and must necessarily be sought, no longer in the merely „apparent knowing“ of reli-

²⁹ Cf. K. J. Schmidt, „Religion und Religions-Philosophie in Hegels *Enzyklopädie*“, in *Hegels enzyklopädisches System der Philosophie. Von der ‚Wissenschaft der Logik‘ zur Philosophie des absoluten Geistes*, hg. von H.-C. Lucas, B. Tuschling, U. Vogel, 2004, 421-442. See also J. Burbidge, „The Syllogism of Revealed Religion, or the Reasonableness of Christianity“, in *The Owl of Minerva*, 18:1, 1986, 29-42.

gious spirit, but in the „absolute knowing“ of Philosophy, or rather in Philosophy as Absolute Knowing.

§ 3: *Genesis and Structure of Absolute Knowing*

In this culminating and concluding figure of spirit,³⁰ not only the above-mentioned contradictions inherent in the essence of religion, but also those that have been emerging in consciousness's *whole* phenomenological itinerary are solved, because, as we have seen (cf. *supra*, § 2, pp. 7-8), religion is conceived by Hegel as a spiritual totality also containing within itself, as the „mundane spirit“ set against its pure self-consciousness, the whole series of phenomenological figures previously examined. On the other hand, since the contradictions undermining the truth of religious spirit derive from the inadequacy of the form of representation, Absolute Knowing can provide the requested solution only insofar as it is able to do away with that inadequate epistemological element, and to unfold the absolute content of religion in a different and higher form. Yet the form of representation, insofar as it consists in the opposition between finite consciousness and an objectivity alien to it, characterises as such spirit's *whole* phenomenological itinerary, which in the figure of Absolute Knowing thus comes to its conclusion. As a consequence, not only are no further phenomenological figures more perfect than Absolute Knowing possible and thinkable, but it, strictly speaking, although being a „figure of spirit“ (*Geistesgestalt*),³¹ is no longer a figure of the „phenomenology“ of the spirit, precisely because the difference of consciousness is definitively overcome in it.

But how is it possible to transcend the limits inherent in the form of representation, and thus to achieve the peculiar element of Absolute Knowing? Hegel holds that in order to plausibly answer this question, it is not necessary that *we* should work out a philosophical theory about spirit's overcoming of the form of representation; it suffices to recall the result of some fundamental experiences which phenomenological consciousness itself has already made, before raising itself to the figure of religion, in the ambit of the phenome-

³⁰ Cf. W3, 575-591, and also P. De Vitiis, „Ermeneutica e sapere assoluto“, in *Studi filosofici*, V-VI, 1982-83, 399-432; H. S. Harris, „Hail and Farewell to Hegel: the *Phenomenology* and the *Logic*“, in *The Owl of Minerva*, 25:2, 1994, 163-171.

³¹ W3, 582.

nological „moment“ of Spirit.³² They express, from different viewpoints, the peculiar orientation of *modern-age thought*; namely, its critique of Scholastic ontology's ingenuous realism and the concomitant discovery of the absolute centrality of *human self-consciousness*.

The *naturalistic* tendencies of modern philosophy, first of all, continue to dogmatically hold to the positive reality of the external world. Yet the degree of its truth and reality is now identified – as is especially the case with Phrenology – with the greater or lesser capacity attributed to the products of organic nature to realise in the element of sensuous externality the very concept of the self-conscious I. In Enlightenment *utilitarianism*, on the other hand, the objectivity of natural things is absolutely resolved into their mere „utility“ for the subject, and is then posited as essentially *relative* to it. In modern *empiricism*, finally, the realistic vindication of the truth of sensuous certainty constantly goes along with the *sceptical* awareness of its insuppressible *subjectivity*, and thus the *whole* world of sensuous consciousness is posited as essentially relative to the self-conscious I, not only from a practical, but also from a theoretical, viewpoint.

The Moral View of the World, then, in which the analytics of the „faculties“ of the human mind worked out by German Idealism (Kant, Schiller, Fichte) culminates, carries out with respect to the „noumenon“ – i. e., the *intelligible* object – the same work of internalisation or humanisation that Enlightenment empiricism had instead performed with respect to the *sensible* world. For it is no longer conceived as an independent „thing-in-itself“, but – in a more and more complete and consistent way as we progress from Kant to Fichte – as the product of the self-conscious I's (practical) activity, namely, of its will. In Fichte's conception of the sensuous world as nothing more than the „matter“ (*Stoff*) of the process of moral duty's realisation the epistemological dualism between subject and object typical of the form of representation is fully overcome. Yet, as we have seen (cf. *supra*, § 2, pp. 4-5), it is replaced by a further, no less troublesome, dualism (which is typical, on the other hand, not only of this figure of consciousness, but also of the subsequent one), namely, the division between the ideal and the real, Good and Evil, the action and the consciousness of action. Yet the reflection on some crucial moral experiences, such as repentance and forgiveness, shows that this extreme dualism, too, can be sublated into a deeper unity of the human mind with itself, in which the actuality of limit, essentially involved in any sort of dualism, is annihilated, and the *actual infinity* of the self-conscious I, conversely, is consistently posited.

³² Cf. W3, 576-579.

The very consciousness investigated by the *Phenomenology of Spirit*, then, has experienced, from two different but complementary viewpoints, that which is its ultimate, absolute truth; namely, that *the human mind is the whole of reality and is therefore, as such, actually infinite*. From the viewpoint of its *content*, indeed, this is the very truth proclaimed by Christian revelation; while from the viewpoint of its *form*, it is the result of modern philosophy's whole historical development. Yet, in both of these culminating experiences of consciousness, such a fundamental truth is still expressed in a unilateral, and therefore inadequate, way. In the sphere of religious spirit it is only the assertion of a real content that has not yet found a form adequate to it; while in the sphere of the *Gewissen*, it is only the affirmation of an ideal form still devoid of actuality – i. e., not yet adequately developed within itself. In other words, for religious spirit this speculative truth is only the substance of an ineffable mystical experience, of an indeterminate feeling of „devotion“ (*Andacht*) and „love“ (*Liebe*). It still lacks the transparency of rational self-consciousness and the mediation of discursive thought. The Beautiful Soul, by contrast, does posit within itself the rational ideal of such a task, but because it is only a self-conscious „movement“ lacking the immediacy of being, it is unable to unfold it into an organic conceptual totality. In the sphere of Absolute Knowing this twofold exigency is finally satisfied. For, on the one hand, it bestows a rational, „scientific“ form on the speculative content expressed by religion in a still immediate, unreflecting way; and on the other, its essential aim is none other than that of fully actualising the concept of the reconciliation between the ideal and the real asserted by the *Gewissen* in a merely formal way. Hegel's *deduction* of Absolute Knowing thus consists in showing that it is a *necessary* figure of spirit, firstly because, without it, morality's self-consciousness would lack its own adequate content, and mystical-religious experience would lack its own adequate form; and secondly because a spiritual experience whose form is inadequate to its content, or whose content is inadequate to its form, is on principle devoid of truth and actuality.

Absolute Knowing is then defined by Hegel as that figure of spirit in which spirit is aware „in the figure of spirit“ of its own essence, namely, that it is:

1. an *Infinite Whole* containing within itself any reality, because it is its absolute productive principle;
2. the *identity of certainty and truth* – i. e., not only the *pròteron phýsei*, but also fully *aware* of its reality – i. e., it is also „for itself“ what it is „in itself“, and therefore is at the same time the *primum cognitum* (in the terms of Kant's famous distinction, it is a knowing that is sufficient not only subjectively, but also objectively);

3. the *identity of singular self-consciousness* („this I here“) and of *universal self-consciousness* (the „I-think-in-general“);
4. essentially a „movement“ (*Bewegung*), a becoming, a process, and therefore the unity of self-differentiation (or „alienation“) and self-reflection (or „return“ into itself), or, in other words, an *activity* splitting up its original unity into contradictory opposites and unifying such opposites into a more comprehensive, coherent and organic Whole; and finally
5. a principle that further differentiates itself into a systematic Totality of differences linked to one another according to a *priori* necessary dynamical laws, which therefore allow the immanent *deduction*, and then the *proof*, of their specific truth, and consequently the shaping of Absolute Knowing as a „scientific“ Totality, whose elements are themselves organic Totalities of knowing.³³

Although the concept of Absolute Knowing I have just unfolded is, as such, *eternal*, the process of its realisation necessarily takes place *in time*, and therefore the ideal laws of its immanent self-development determine *a priori* how and why it can and must achieve a determinate existence in the succession of historical events.³⁴ Absolute Knowing manifests itself in time because the manifestation of a pure concept in general is its expression in the *a priori* form of sense intuition, and because time – unlike space – is the „negative“, and also *ideal*, moment of that form, so that it coincides with the „I = I“ – i. e., it is the self-identity of universal self-consciousness, as posited in the „sensible-non-sensible“ element of intuitive externality. On the other hand, the peculiar externality, and also contradictoriness, of the intuition of time allows it to express the content of Absolute Knowing only with respect to its most immediate, abstract determinations. As a consequence, its full actualisation involves the „cancellation“ of time and its sublation into the unity of an extra-temporal present.³⁵

As essentially becoming, Absolute Knowing, or rather its realisation in time, is a spiritual process, which as such involves a beginning and a coming to a conclusion. Yet this latter, as to its concept, is identical with the beginning, because spirit's becoming, as a process of reflection-into-itself – i. e., as teleological activity – is necessarily *circular* in character, and consequently the difference between the beginning and the conclusion is nothing other than that between the forms of the being-in-itself and the being-in-and-

³³ Cf. W3, 582-583.

³⁴ Cf. W3, 583-586.

³⁵ Cf. W3, 584-585, and also W9, §§ 257-259.

for-itself of the *same* content. The intermediate phases of its self-development, on the other hand, follow one another according to a *progressive* order, such that the preceding phase is of necessity less perfect than the subsequent one, which, conversely, contains within itself the required solution of its immanent contradiction. The (relative) imperfection of the preceding phase consists in the fact that in it the categorial moments of objectivity, substantiality (or truth), virtuality (or being-in-itself) and one-sided abstractness prevail over those of subjectivity, certainty, actuality (or being-in-and-for-itself) and concreteness (wholeness). Absolute Knowing's immanent development can therefore also be conceived as a process of gradual internalisation of the object, or of subjectification of substantiality, or of realisation (actualisation) of potentiality (virtuality), or of concretisation of the abstract. The most relevant consequence of Hegel's dialectical and teleological conception of Absolute Knowing's development in time is his peremptory rejection of the Romantic and reactionary belief in the existence of an alleged superior „wisdom“ of the Ancients (be they the Indian philosophers or the Church Fathers) and the opposite insistence on the fact that *true* wisdom and *true* philosophy – namely, Absolute Knowing itself – can occur only in the *final* stage of spirit's historical development – more precisely, when, first of all, the process of unification of the unilateral contents of determinate religions into the total and absolute content of the „revealed“ religion, and, then, the process of the internalisation of the externality of religion's representational form into the pure self-consciousness theorised by modern idealistic thought, have finally ended.

After having thus clarified the *inner* (logical) possibility and necessity of Absolute Knowing's manifestation into historical time and its determinate categorial modalities, Hegel very tersely sketches the *real* evolution of its concept in the main phases of the *history of modern philosophy*: the naturalism of the Renaissance; the rationalism of Descartes, Spinoza and Leibniz; the Enlightenment; Fichte's Doctrine of Science, and finally Schelling's metaphysics of the Absolute.³⁶ Modern philosophy, indeed, sets out from the rejection, or rather from the determination of the failure, of the attempt, carried out by „barbaric“ Scholastic ontology, to think of spirit's „depth“ on the basis of the illegitimate presupposition of the absolute truth of consciousness's representational form. Unlike that ontology, then, it can in principle satisfy the all-important epistemological exigency that the peculiar form of philosophical knowing be, rather, that of the „pure concept“ or of the „I = I“.

³⁶ Cf. W3, 586-588. Cf. C.-A. Scheier, *Analytischer Kommentar zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, München-Freiburg ²1986, 690.

As a consequence, also the polemic carried out against Scholastic ontology by those tendencies of modern philosophy, such as naturalism, Enlightenment utilitarianism and empiricism, which in other regards are by all means irreconcilable with the innermost spirit of Hegel's idealistic metaphysics, is held by him to be justified and philosophically relevant.³⁷ Yet the breadth of his examination of the fundamental principles of Fichte's and Schelling's philosophies proves *ad oculos* that the immediate point of reference for a correct interpretation of the genesis and significance of his philosophy can and must be identified, rather, with the immanent development of German Idealism. Fichte's philosophy, in fact, is not only raised here (along with Schelling's) to the immediate theoretical presupposition and term of comparison of the new Hegelian perspective, but also plays a crucial role (along with Kant's and Schiller's) in the very reconstruction of Absolute Knowing's phenomenological genesis. For, as we have seen (cf. *supra*, pp. 14-15), the inadequacy of the form of religious spirit is overcome through a summary of some preceding figures of consciousness, whose culmination and immanent synthesis coincides with that „Moral View of the World“, the central moment of which is just Fichte's conception of the *Gewissen* as morality's ultimate principle.³⁸

The systematic articulation of Absolute Knowing in the last four paragraphs of the *Phenomenology of Spirit*³⁹ distinguishes in it three fundamental philosophical sciences: 1. Speculative Logic, 2. the Philosophy of Nature, and 3. the Phenomenology of Spirit. As to Logic (which, however, is not named here with this term, but simply as „Science“), first of all, he asserts that its object is the „organic“ system of „Pure Concepts“ and of their „movements“ into one another; that the „element of the pure concept“ is achieved at the moment in which the opposition between consciousness and its object, which instead characterises all the preceding phenomenological figures, is definitively overcome; that, consequently, the dialectical development of Pure Concepts, which is the subject-matter of Logic, is determined only by the inadequacy of the single conceptual „determinacy“ with respect to the totality of the Concept; and, finally, that there exists a close „correspondence“ between Pure Concepts and the figures of consciousness.⁴⁰

³⁷ This crucial aspect of Hegel's interpretation of the history of modern philosophy has sadly escaped the attention of Q. Lauer, S. J. Cf. „Religion, Reason, and Culture: a Hegelian Interpretation“, in *The Owl of Minerva*, 25:2, 1994, 173-186.

³⁸ Cf. W3, 579.

³⁹ Cf. W3, 588-591.

⁴⁰ Cf. Lu de Vos, „Absolute Knowing in the Phenomenology“, in *Hegel on the Ethical Life, Religion and Philosophy (1793–1807)*, ed. by A. Wylleman, Leuven-den Haag,

Hegel maintains, then, that the necessity of the pure Concepts' transition into nature can be rendered intelligible through the consideration that the full realisation of the idea of knowing in the sphere of Absolute Knowing does away with the splitting up, and therefore the *mediation*, of concept and reality, thus restoring the element of *immediate* being, which becomes originally aware of itself in the figure of Sensuous Certainty. Yet this latter's object, the indeterminate „this“, *is* in itself external, but, insofar as it bears a *relation* to it, its externality remains only *relative*, and therefore must be posited *also* in a more radical form – namely, as the *absolute* externality of nature.⁴¹ The Concept's ideal unity, then, necessarily „alienates“ itself into the spatio-temporal, „casual“ multiplicity of natural facts, but their substantial essence is, in truth, nothing other than the process by virtue of which their immediate externality is gradually sublated, and spirit's absolute and infinite inwardness emerges from them, rather, as their *necessary* result and ultimate „truth“.

The essence of spirit, finally, is conceived as an *eternal*, ideal activity, which nevertheless actualises itself in *time* and in *world-history*. The sciences investigating spirit's essence and reality will therefore be, on the one hand, History as the science of spirit's „being-there“ insofar as it „appears in the form of randomness“ and of time, and, on the other, the „science of apparent knowing“ – namely, the very Phenomenology of Spirit as the science of history „from the side of its conceptual organisation“ (*nach der Seite ihrer begriffenen Organisation*).⁴² From the point of view of the Phenomenology of Spirit, the process of spirit's realisation is articulated as a „succession“ (*Aufeinanderfolge*) of spirits, or as a „Realm of Spirits“ (*Geisterreich*), each of whose elements or figures is of itself a *Whole*, for it sublates into itself the entire content of the spirit, insofar as this sums up, in its immanent self-development, all its preceding phases. Yet each figure is not, as such, aware of its systematic connection with them. The beginning of its immanent self-development is therefore an absolute, immediate beginning for it. This structural character of phenomenological knowing requires, and accounts for, the frequent „relapses into immediacy“ periodically occurring in consciousness's itinerary despite its fundamentally progressive character. In the whole series of phenomenological figures that precede the spirit's Absolute Knowing, however, its essence only *appears* to itself, and only in the figure of Absolute

undated, 231-270, and „Absolute Wahrheit? Zu Hegels spekulativem Wahrheitsverständnis“, in *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*, hg. von H. F. Fulda and R.-P. Horstmann, 1996, 179-206.

⁴¹ Cf. J. Flay, *Hegel's Quest for Certainty*, Albany, NY 1984, 9, 17, etc.

⁴² W3, 591.

Knowing does it fully *manifest* itself to itself. The Phenomenology of Spirit thus comes to its fulfilment by theorising a figure of spirit, like Absolute Knowing, that contains within itself, as its last essential moment, the deduction of the *concept* of the Phenomenology of Spirit, so that the very formal-general structure of this science mirrors within itself the essentially circular, self-reflective „movement“ of thought and spirit.

§ 4: *From the Phenomenology to the Philosophy of Religion*

After his wide treatment of the problems of the essence of religion and of its relationship with philosophy in the *Phenomenology of Spirit*, Hegel resumed his dealing with them in some manuscripts published by Karl Rosenkranz in the *Philosophical Propaedeutic* (1808–1813),⁴³ in the last two sections of the *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences in Outline* (1817¹, 1827², 1830³),⁴⁴ in the „Preface“ to the book, *Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft* by his pupil H. F. W. Hinrichs⁴⁵ and in the review of a theological writing by K. F. Göschel.⁴⁶ Only in his *Lectures on the Philosophy of Religion* did he find the occasion to deal once again with this crucial philosophical topic in a complete, organic and articulated way. What, then, are the essential differences between the „phenomenological“ and the „systematic“ treatments of Hegel’s Philosophy of Religion? Is it possible to point out a theoretical gap, or at least a different emphasis or subjective attitude, between the two versions? Did Hegel’s subsequent intellectual development consist merely in the enrichment and widening of the philosophical content originally worked out in the *Phenomenology of Spirit*, or is any fundamental philosophical result achieved in it irretrievably lost, or at least radically modified, in the subsequent treatments?

⁴³ Cf. G. W. F. Hegel, *Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817*, in W4, Chs. „Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse“ (1808 ff.), 66-68; „Rechts-, Pflichten- und Religionslehre für die Unterklasse“ (1810 ff.); „Religionslehre für die Mittel- und Oberklasse“ (1811–1813), 275-290.

⁴⁴ Cf. W10, §§ 564-577, esp. § 573, *Anm.*

⁴⁵ Cf. G. W. F. Hegel, *Berliner Schriften 1818–1831*, in TW11: „Vorrede zu Hinrichs’ Religionsphilosophie“, 42-67.

⁴⁶ Cf. W11, „Rezensionen aus den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik. 4. Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenslehre. Von Karl Friedrich Göschel [1829]“, 353-389. Cf. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in W18/19/20, here W19, 587-600.

The first and most manifest difference between the two versions obviously derives from the different theoretical contexts in which they are articulated. In the *Phenomenology of Spirit*, Religion is the last phenomenological figure of finite consciousness's itinerary; and the genesis of its essential content, as well as the proof of its necessity, is sought, as we have seen (cf. *supra*, § 2, pp. 3-4), in the result of the dialectic of the *Gewissen* taking place in the ambit of the figure of Self-certain Spirit; namely, in Kant's and Fichte's Moral View of the World. In the *Encyclopaedia* the systematic presupposition of the philosophical deduction of religion, which warrants the intrinsic *necessity* of its object and the „scientific“ nature of its treatment, consists instead in the determinations of spirit's essence previously formulated and demonstrated by the Philosophy of Spirit. These, are, first of all, the theory, developed in the chapter on Psychology, of „representation“ (*Vorstellung*) as an evolutionary stage of Subjective Spirit – intermediate between intuition and thought – by virtue of which it frees itself from its immediate passive immersion into sense intuition's material datum, although still being unable to confer upon its subjective inwardness an objective content fully adequate to it (cf. *supra*, n. 7); the thesis that Free Spirit's objectification into the spheres of right, morality, ethicality and world-history becomes inevitably entangled in a residual natural „randomness“, contradicting, as such, the very essence of its freedom (this being, indeed, nothing other than its self-determination according to *a priori necessary* laws), and therefore requires Objective Spirit's transition into the higher sphere of Absolute Spirit;⁴⁷ and, finally, the remark that the attempt to unfold the Absolute's essence in the form of intuition carried out by the artist's creative individuality does not reach its aim, because it is unable to bestow upon the object produced by him the moment of substantiality in and for itself, so that in such a sphere Absolute Spirit does not yet come to comprehend itself for what it really is – namely, the absolute unity of subject and substance.⁴⁸ This irrepressible exigency is instead satisfied, although only in the still inadequate form of representation, by spirit's religious form – in which consists the required proof of its necessity.

A further substantial difference lies in the fact that, whereas in the *Phenomenology of Spirit* the deduction of religion's *concept* immediately goes over into that of the multiplicity of *real* historical religions, in the *Lectures* their relationship is conceived in a far more complex, organic, logically rigorous way. Religion is Absolute Spirit's representational self-conscious-

⁴⁷ Cf. W10, §§ 385, *Zusatz* and 552.

⁴⁸ Cf. W10, §§ 562-563.

ness, and the logical category actualising itself in spirit's activity is that of the pure Concept, whose fundamental logical moments are those of universality, particularity and individuality (wholeness). This triadic articulation peculiar to the pure Concept generates and justifies Hegel's deduction of the three main moments of spirit's self-comprehension in the sphere of religion – namely: (a) the unfolding of religion's *universal* concept; (b) its *particularisation*, and then realisation, in the historical and progressive series of determinate religions; and finally (c) the unification of the universality of religion's concept and of its historical particularity into a form of religion, Christianity, whose real existence is fully adequate to its concept, thus manifesting its *whole* content.

But a further triadic structure can be distinguished in the concept of religion itself, in that the spirit comprehending itself in it is an infinite activity that (a) posits itself, and is therefore the *identity* of itself with itself; but also (b) divides or *differentiates* itself into exclusive opposites; and finally (c) unifies such opposites into a concrete *Whole*. Spirit's self-identity is expressed in the sphere of religion by the concept of *God*, and thus the differentiation, in every determinate religion, of the specific content of such a concept, which coincides with the specifically „metaphysical“ element necessarily present in it, constitutes the ultimate foundation of its whole organisation and immanent development. Such an element is articulated in logico-discursive form by the famous „proofs of God's existence“: (a) the deduction of God's infinite reality from the negativity of the finite;⁴⁹ (b) the argument *ex contingentia mundi*;⁵⁰ (c) the physico-theological argument;⁵¹ and (d) the ontological argument.⁵² They constitute the metaphysical foundation of, respectively, the Oriental religions, the Greek religion, the Roman religion, and Christianity. Hegel's analysis of these arguments, his pointing out of their specific logico-metaphysical shortcomings and his overcoming of them by virtue of a rigorously *immanentistic* conception of the divine, according to which its essence exhaustively turns into that which is generated within itself by the self-conscious act of the *thought* that thinks the essence of the divine, constitute one of the highest speculative peaks ever reached in all of Hegel's thought. From this viewpoint, his systematic treatment of religion's essence displays a *metaphysical* richness and profundity that could not, on principle,

⁴⁹ Cf. W16, 306-316.

⁵⁰ Cf. W17, 24-31.

⁵¹ Cf. W17, 31-35.

⁵² Cf. W17, 205-213.

be reached in the different theoretical context of the *Phenomenology of Spirit*.⁵³ The division of spirit's self-identity into the exclusive opposition of subject and object, of the self-conscious I and the external world, constitutes instead the essence of the *representation* – i. e., the objectifying form of consciousness *stricto sensu* – with which the *Phenomenology of Spirit* had already identified the peculiar element of spirit's self-consciousness in the sphere of religion. Here it takes the peculiar shape of a radical *dualism* between the human spirit's „culpable“ finitude, on the one hand, and God's „mysterious“ transcendent objectivity, on the other. Its necessary overcoming, and spirit's consequent „return“ into its original self-identity, finally, take place in *worship*, which can assume very different shapes in the different historical religions, although always playing the same essential role, which is that of producing, in the believer's representational consciousness, the feeling and the enjoyment of his unity with the infinite essence of the divine.

A further, undeniable speculative progress carried out by Hegel in the ambit of his systematic treatment of religion concerns the reconstruction, interpretation and articulation of the history of religions. The indeterminate and ambiguous concept of the „Religion of Light“, in which the features of two different Middle Eastern religions such as Zoroastrianism and Judaism seem to merge (cf. *supra*, n. 19), is replaced by a thoroughgoing, admirable characterisation of the different metaphysical and ethical content of both religions. The sphere of the Oriental religions is more precisely subdivided into Chinese Confucianism, Indian Brahmanism and Buddhism, and their treatment is preceded by an enlightening analysis of Magic as the religion peculiar to primitive peoples. The Roman religion – which in the *Phenomenology of Spirit* had been reduced, as a typical expression of the phenomenological figure of Unhappy Consciousness, to a mere internal element of the process of Christianity's historical formation – now achieves a specific treatment of its own. Hegel shows with deep insight how and why this religion, as a real-spiritual manifestation of the metaphysical category of External Teleology (namely, of the utility principle or of the viewpoint of the finite understanding), constitutes the essential *terminus medius* between the Greek religion (as the religion of Absolute Necessity, i. e. of Fate) and the Christian religion (as the religion of Inner Teleology or of the Pure Concept).

The new systematic position obtained by Christianity in the *Lectures*, as the unity of religion's concept and of determinate religion, does not modify, however, the substance of its overall evaluation by Hegel, who, in fact, does not lay down in them any new grounds for justifying the primacy ascribed to

⁵³ Cf. Hegel, *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, in W17, 347-535.

Christianity with respect to other religions.⁵⁴ Christianity is the „manifest“, „absolute“ or „accomplished“ religion (cf. *supra*, n. 20) because in it, and in it alone, the *totality* of religion's content is manifested to finite consciousness. Yet the more complete is the speculative content revealed by the Christian religion, with respect to that of the preceding ones, the more evident becomes its incongruity with the inadequate form of representation, which constitutes, as such, the insuperable shortcoming of any possible religious experience. The process of the historical formation, dogmatic elaboration and ecclesiastical organisation of the Christian „community“ (*Gemeinde*) cannot but conclude with its ineluctable „dissolution“ (*Vergehen*).⁵⁵ This peremptory and crucial conclusion of Hegel's complex analysis of religious spirit's essence and historical development is expressed in the *Phenomenology of Spirit* with no less clarity, pregnancy and persuasiveness than it is in the *Lectures*. In the earlier work, the form of representation, as the specific essence of religion *in general*, is gradually dissolved by modern philosophy's historical development, culminating in the Moral View of the World worked out by German Idealism, while the task of the annihilation of the „world of faith“ (*Welt des Glaubens*) – namely, of the specific conception of the „Beyond“ (*Jenseits*) framed by Catholic dogmatic theology – is fulfilled by the Enlightenment's rationalistic critique of religion.⁵⁶ In the *Lectures*, instead, the cause of the religious community's historical dissolution is unqualifiedly identified with Enlightenment rationalism, without the implication that the different contextualisation of that dissolution need give rise to any significant variation in Hegel's theory of the necessary sublation of Christianity into Speculative Philosophy. The (partial) truth of the content unfolded in the determination of the essence of the divine occurring in Christianity's history and spiritual tradition can in the last resort be salvaged, Hegel concludes, if and only if its external, sensible „positivity“ is finally „transfigured“ (*verklärt*) into the intellectual element of the pure Concept; and such a transfiguration can be carried out only by Speculative Philosophy – more precisely, by that specific discipline of Speculative Philosophy which is the Philosophy of Religion. Just as the concluding figure of the *Phenomenology of Spirit* theorises and deduces the real-spiritual necessity of the *concept* of the Pheno-

⁵⁴ I disagree in this regard with Jaeschke's interpretation. See his „Einleitung“ to Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 1, XXXI and Teil 2, XVIII-XIX.

⁵⁵ Hegel's Philosophy of Religion, then, is a theology not only, as we have seen (cf. *supra*, § 2, pp. 11-12), of the „death of God“, but also of the „death of religion“ (cf., e. g., W17, 329-344; and *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 3, 91-97). – Cf. also V. Höhle, *Hegels System*, *op. cit.*, 590-611.

⁵⁶ Cf. W3, 400-424.

menology of Spirit, so the last of the sections into which Hegel's *Lectures on the Philosophy of Religion* are articulated – namely, the theory of the Christian community's dissolution – theorises and deduces the real-spiritual necessity of the *concept* of the Philosophy of Religion.

At this point, the only substantial difference between the two treatments of Christianity's essence would seem to be identifiable with the fact that in his *Lectures* Hegel explicitly deals with the problem, neglected in the *Phenomenology of Spirit*, of the conceptual and axiological differences between Christianity and Islamism, and, moreover, the differences among those which he rightfully holds to be the former's main confessions: Catholicism, Lutheranism and Calvinism.⁵⁷ By rejecting the dogmas of the Trinity and of the unity of divine and human nature in Christ, Islamism grounds its metaphysical determination of God's essence on the categories of analytic, exclusive Unity, on the one hand, and of external Difference (between the finite and the infinite), on the other – thus anticipating, in religious consciousness's historical development, the Enlightenment's subsequent conception of the *Être suprême* (as well as Kant's moral God), and sharing with this last its insurmountable shortcomings. The fundamental difference among Catholicism, Lutheranism and Calvinism – in which are rooted all their further determinate differences, as well as the reasons for the second's primacy over the others – is instead placed in their divergent conceptions of the dogma of Transubstantiation. The plain incongruity of the Catholic doctrine consists in its assertion that by virtue of an external action – such as the consecration of the bread and wine by the exclusive singularity of a privileged individual, the priest – the divine's substance comes to coincide with that of a finite, material thing. According to Lutheranism, by contrast, God really *is* present in the sacrament of the Eucharist, yet not as an external thing, nor by virtue of the priest's intervention, but only in the believer's *subjective inwardness* as *universal human self-consciousness*, which, as such, obviously renders superfluous, and even illegitimate, any further distinction between priests and laymen, between Church and State (as Luther's famous saying states, „there is no longer any difference between laymen and priests“⁵⁸). The Calvinistic conception, finally, by denying *any* real presence of God, be it material or spiritual, in the sacrament of the Eucharist (which is understood, rather, as a mere *commemoration* of a past event), undermines on principle the possi-

⁵⁷ Cf. W17, 326-329 and 336-338. Cf. also Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 3, 89-93 and 260-261.

⁵⁸ Cf. M. Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, hg. von L. E. Schmitt, Tübingen 1954³, 57.

bility of seeing in it the premonition, in the element of representation, of the speculative principle of the identity of human self-consciousness and of the divine one. The metaphysical relationship between God and man is therefore determined by this Christian confession in no better way than that which is to be found in Islamic religion or Enlightenment thought.

Also the difference between, on the one hand, the systematic articulation of the figure of Absolute Knowing, in which the *Phenomenology of Spirit* achieves its ultimate „truth“, and, on the other, the corresponding structure of the system of the philosophical sciences in the *Encyclopaedia*, does not seem to consist in anything more than a further development, and a more complex systematic differentiation, of the conception already outlined in the earlier work. In this earlier work the Science of Pure Concepts – i. e., Speculative Logic – and that of their embodiment in nature’s externality – i. e., the Philosophy of Nature – is followed by the Phenomenology of Spirit itself as the science of the manifestation of Absolute Knowing in time’s negative form, and then in finite spirit’s merely „apparent“ knowing. In the encyclopaedic articulation of his system, Hegel holds firmly to the fundamental tripartition into the Science of Logic, the Philosophy of Nature and the Philosophy of Spirit, but he now distinguishes sharply between the Philosophy of Spirit and the Phenomenology of Spirit, of which the former considers spirit both as Finite and as Infinite Spirit. The analysis of Finite Spirit, moreover, distinguishes in it the moments of Subjective and Objective Spirit, and only the second of the three sciences into which the philosophical comprehension of the former’s essence is articulated – namely, Anthropology, Phenomenology and Psychology – is nominally identical with that which was developed in the earlier work, while its real content exhaustively resolves into that of the first two sections (Consciousness and Self-consciousness) of that work. Yet this difference is more formal than real, and in any case by no means undermines the substantial identity of the speculative principle underlying the two different articulations. For in the encyclopaedic section on Absolute Spirit (and in his lectures devoted to it), Hegel now deals in more detail with the same topic that had instead been developed in the phenomenological figures of Religion and Absolute Knowing. The content of the section of Objective Spirit substantially coincides with that of the phenomenological figure of Spirit; nor is it difficult to establish an at least generic correspondence between the topic of Anthropology and the topic of the first section of the phenomenological figure of Reason – i. e., Observing Reason.⁵⁹ Both in the *Phenomenology of Spirit* and in the *Encyclopaedia*, then, the human spirit is

⁵⁹ Cf. W3, 185-263 and W10, §§ 388-412.

conceived as an original, immanent unity of finite and infinite spirit. As finite spirit its knowing is always only „apparent“, as infinite spirit it actually possesses itself *only* in the self-conscious and systematic form of *speculative thought*, which thus constitutes, according to Hegel, the real subject-object of Absolute Knowing or, which is the same, of Philosophy.

In conclusion, I believe that one can safely assert that Hegel's conception of the relationship between religion and philosophy does not undergo any relevant modifications between 1807, the year of the composition of the *Phenomenology of Spirit*, and 1831, the year in which he delivered his last course on the Philosophy of Religion, with regard to both the substantial essence of the speculative principle generating and grounding all the determinate theses laid down by him, and the determinate form of its self-consciousness. The theoretical need to unfold such a principle into a complete system of immanent conceptual determinations, and to apply it to the infinite manifoldness of natural and historical-spiritual facts in greater and greater detail gives rise, rather, in Hegel's intellectual evolution, to a constant and univocal process of progressive enrichment, to subtler differentiation and more rigorous doctrinal construction, which is in itself sufficient proof not only of the truth, but also of the speculative fecundity of the philosophy of Absolute Idealism. Yet no less undeniable, it seems to me, is the fact that in none of his subsequent expositions of the essence, and especially of the contradictions, of religious spirit was he to succeed in equalling the expressive vigour, the stylistic elegance, the utmost terseness and conceptual density, the visionary and evocative power, and the persuasiveness, that characterise the pages of the *Phenomenology of Spirit* devoted to the figure of Religion.

§ 5: *Truth and Up-to-dateness of Hegel's Philosophy of Religion*

In his writings dealing with the Philosophy of Religion, beginning with the *Phenomenology of Spirit*,⁶⁰ Hegel develops down to the last detail a consistent, global conception of the essence of religion, in which the theoretical

⁶⁰ His reflections on the essence of religion documented in his writings of earlier years, more precisely between 1793 and 1806, are certainly no less enlightening and rich in decisive philosophical achievements. Yet their analysis can be omitted in this context for the simple reason that in those years Hegel had not yet achieved his original theoretical viewpoint – namely, that of Absolute Idealism – whose first fully-fledged formulation took place, in fact, only in the *Phenomenology of Spirit*, and whose analysis and critical evaluation constitutes the specific topic of this essay.

moment of *rational* foundation (be it phenomenological or systematic in character) is indissolubly linked to a wide *historical* reconstruction of the doctrines professed by determinate religions. Yet, unlike the historicist approaches to the problem of the essence and historical realisation of religion, which hold sway over a good deal of present-day philosophy and theology, Hegel's speculative conception emphatically claims to be able not only to ascertain the intrinsic *truth* of the dogmatic *corpus* affirmed by every particular religion, but also to *prove* such a truth by virtue of the working out of a system of *rational* arguments deriving their validity from an ultimate, absolute logical foundation. The most fundamental and significant results of Hegel's reflections on the essence of religion have already emerged in the course of my previous exposition. Here I can confine myself to summarising those Hegelian theses which more effectively identify the specific position of his Philosophy of Religion in the historical development of Western thought, thus rendering manifest the theoretical originality of its essential content.

1. Contrary to the whole traditional Christian theology, but also to Kant's and Fichte's philosophies of religion, Hegel maintains that God's essence, or rather the Absolute's innermost nature, is not doomed to remain an inscrutable mystery for man's „finite“ reason, but can and must be known by it in a specific figure of spirit – namely, Absolute Knowing or Speculative Philosophy. This is because, on the one hand, the logico-metaphysical category of Finitude is in and for itself *false*, and consequently the essence of man's finite reason is, in truth, nothing more nor less than its own self-transcendence into the Absolute's infinite (self-)knowledge; and, on the other, God is not an objective, transcendent Entity or person, but overlaps without residue the human reason or spirit itself, as universal self-consciousness or, which is the same, as Absolute Spirit.

2. The (self-)comprehension of the Absolute in the form of Speculative Reason or Philosophy demonstrates that its *substantial* content, which *in itself* is *immanent* in each and every real entity, fragment or process of nature or of spirit, becomes *for itself* – namely, comes to its own *self-consciousness*, not only in the „absolute“ form of the pure concept, which characterises, as such, philosophical knowing, but also in a different and lower figure, that of *representation* – namely, the external synthesis of a sensible sign and of an ideal meaning (or empirical concept), which constitutes the essence of language, imagination and myth. The unfolding of the Absolute's content in the form of representation constitutes the essence of religion. This, then, is not simply a casual psychological, social or cultural fact, but also a *necessary* figure or form of the genesis, both phenomenological and historical, of the human spirit's self-consciousness. Moreover, since the Absolute's content is

articulated as a totality of Pure Concepts whose immanent self-development takes place according to a hierarchical and teleological order, also its manifestation in representation's form is accordingly differentiated into a plurality of *determinate religions*, whose temporal succession reflects their content's logico-metaphysical structure; and therefore it, too, presents a hierarchical form. It thus becomes possible to distinguish among more elementary and imperfect religions (the „natural religions“); less imperfect religions, which nevertheless are still inadequate to religion's concept (the „religions of spiritual individuality“); and, finally, the religion whose essence is fully adequate to such a concept (Christianity). The principle of Speculative Reason's substantial immanence in the sphere of religion, then, constitutes not only the ultimate foundation of Hegel's whole determination of its content, but also the *determinate rational criterion* allowing him to objectively identify, with respect to each and every particular historical religion, the greater or lesser degree of truth, ethical legitimacy and theoretical dignity that can and must be acknowledged to it.

This peremptory Hegelian assertion of Reason's necessary immanence in the sphere of religion sharply contrasts with the critique of religion worked out by a good deal of modern and contemporary philosophical and scientific thought. According to radical Enlightenment thinkers, such as Voltaire and D'Holbach, for example, (positive) religion as such is wholly devoid of any truth. „Reason“ (*raison*) and religion constitute two opposite and exclusive forms of the human spirit, and the latter's essence is nothing other than that of a mere *instrumentum regni*, devised by the priestly class in order to exercise its own (illegitimate) power over the rest of society.⁶¹ According to Feuerbach, Marx and Engels, it is the imaginary projection and illusory satisfaction of the „heart“ – namely, of man's sensible needs as a natural being, and it is rendered inevitable by the overall „alienation“ characterising human relations in antagonistic society, thus losing any grounding to exist in a future communist society, insofar as this society will be able to solve the contradictions inherent in its economic „basis“.⁶² According to Nietzsche, religion – and especially its „maximal“ form, which for him, too, is Christianity – is

⁶¹ Cf. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, Paris 1964. Cf. W3, 398-424.

⁶² Cf. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums* (1841), in *Sämtliche Werke*, hg. von W. Bolin and F. Jodl, Stuttgart–Bad Cannstatt 1960, Bd. VI; „Das Wesen der Religion“ (1845), Bd. VII, 433-505; *Vorlesungen über das Wesen der Religion* (1851), in Bd. VIII. For an in-depth analysis and critique of the materialistic conception of history, spirit and religion see my essay, *Dalla dialettica della materia alla dialettica dell'Idea. Critica del materialismo storico*, Naples 1981, Ch. 4, 159-203, but esp. n. 96, 200-201, and Ch. 5, 205-248.

mankind's greatest „lie“, because it is grounded on the „nihilistic“ denial of the positive reality of sensuous facts and of the „strong“ individual's vital impulses. Its „genealogy“ could be exhaustively explained by empirical physiology and psychology as a mere mechanical effect of the „resentment“ of ill or „weak“ persons, or, more generally, of their individual pathological conditions, or of the political and cultural „decay“ of the world they live in.⁶³ According to Freud, finally, religion's essence is wholly extraneous to that of reason and scientific knowing, and is based on the representation of a personal, transcendent God, whose relationship with man is that of the son's childish dependence on his father. Its peculiar aim would be the „illusory“ and by and large pathological satisfaction of originally natural impulses, such as the flight from pain or the search for sexual pleasure, whose psychological „repression“, carried out by the „super-Ego“ – namely, by traditional culture and morality – would not allow them to achieve the real satisfaction they naturally tend towards.⁶⁴

3. Yet the form of representation, in which religion expresses its own determination of the Absolute's essence, is insuperably *inadequate* to its content. For this content is an atemporal system of Pure (i. e., *supersensual*) Concepts. The former, conversely, is the external, and consequently *contradictory*, synthesis of a *sensible* intuition and an *empirical* concept, both of which, at least with regard to their matter, fall into the sphere of *spatio-temporal* factuality. In the ambit of religion, therefore, speculative thought's fundamental truths can be expressed only in an inadequate way, and to this ineluctable destiny succumb not only determinate religions, but also the „absolute religion“ itself. For none of the dogmas, through which traditional Christian theology has striven to express, in a more or less „analogical“ (i. e., metaphorical) way, the essence of the divine, actually reaches, as we have seen (cf. *supra*, § 2, pp. 11-13), its theoretical aim, and thus cannot in the last resort satisfy the exigencies of the very spirit that laid them down. The unavoidable consequences of the highlighting of the religious spirit's insuperably antinomical nature are, on the epistemologico-metaphysical level, the impossibility of continuing to see in it the human spirit's supreme form (as was

⁶³ Cf. F. Nietzsche, *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*, in *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hg. von G. Colli und M. Montinari, Bd. VI/3, Berlin 1969, 161-252; *Zur Genealogie der Moral*, in Bd. V, Berlin 1968, 341-353. For a systematic critique of Nietzsche's immoralism see my book, *Teoria etica, op. cit.*, §§ 12-13.

⁶⁴ Cf. S. Freud, *Die Zukunft einer Illusion* (1927), in *Gesammelte Werke. Werke aus den Jahren 1925–1931*, Bd. XIV, Frankfurt a. M. 1972, 323-380; *Abriss der Psychoanalyse. Das Unbehagen der Kultur*, Frankfurt a. M./Hamburg 1953, esp. 90-101, 102-117 and 159.

the case, rather, with the *whole* traditional Christian theology), and, consequently, to want to „subordinate“ to it the activity and the results of philosophical knowing; and, on the historico-cultural level, the recognition of the ineluctable dissolution of the Christian community – namely, of the „death of religion“. For, on the one hand, modern philosophy’s whole historical development has progressively dissolved, as we have seen, the naïve certainty that the absolute truth can be expressed in representation’s objectifying form; and, on the other, the full actualisation itself of the idea of Absolute Knowing in Hegel’s system has of itself rendered plainly *superfluous* the recourse, on the part of cultured modern humanity, to that *insufficient* kind of mediation between the human spirit and the divine which is the only one that can take place in the sphere of religion.⁶⁵

This univocal „speculative“ determination of religion’s essence, stated with unparalleled vigour, admirable profundity and unbending consistency in all the writings by Hegel since the *Phenomenology of Spirit*, does allow us to see, in his Philosophy of Religion, an absolutely *original* position of philosophical thought, which is irreducible either to traditional Christian theology or to modern or contemporary atheism. Yet the recognition of its theoretical

⁶⁵ Helpful contributions to the understanding and the evaluation of this crucial outcome of Hegel’s Philosophy of religion are to be found in D. F. Strauss, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, 2 Bde. [1835], Tübingen 1984; *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntnis*, Leipzig 1872; B. Bauer, *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und den Antichristen. Ein Ultimatum*, Leipzig 1841; *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*, Bde. 1-2, Leipzig 1841 (reprint, Hildesheim/New York 1974); *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johannes*, Dritter und letzter Band, Braunschweig 1842 (reprint, Hildesheim/New York 1974); *Hegels Lehre von der Religion und Kunst von dem Standpuncte des Glaubens beurtheilt*, Leipzig 1842 (Neudruck, Darmstadt 1967); *Die Junghegelianer. Ausgewählte Texte*, hg. von H. Steussloff, Berlin 1963; A. Vera, „Philosophie de la religion de Hegel“ [1848], in *Mélanges philosophiques*, Paris-Naples 1862, 198-228; „Introduction“ to *Philosophie de la religion de Hegel*, trans. by A. Vera, Vol. I, Paris 1876; G. Gentile, *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia* [1909], in *La religione*, Firenze 1965, 1-275; *Discorsi di religione* [1920], 277-389; *La mia religione* [1943], 405-426; *Genesi e struttura della società* [1946], Firenze 1975², Ch. VIII, 88-92 and Ch. XIII, 138-171 Cf. on this subject my essay, *L’idealismo attuale tra filosofia speculativa e concezione del mondo*, Urbino 1998, 39-43; for a systematic critique of Gentile’s philosophy of Actual Idealism, 61-112. Cf. also E. E. Harris, *Revelation Through Reason. Reason in the Light of Science and Philosophy*, London 1959; *Cosmos and Theos: Ethical and Theological Implications of the Anthropic Cosmological Principle*, Atlantic Highlands, N. J. 1992; *Atheism and Theism*, Atlantic Highlands, N. J. ²1993; K. Foldes, *Hegel and the Solution to Our Postmodern World Crisis. From Nihilism to Kingdom Come. Essays*, Philadelphia (PA) 2003. Cf. my review of this book appeared, in English, in *Hegel-Studien*, Band 41, 2006, and, in Italian, in *Magazzino di filosofia*, 15/2004, 41-47.

originality does not *eo ipso* imply that it is also *true* and more *up-to-date* than the conceptions against which it sets itself. What, then, can and must we answer to the unavoidable questions of whether Hegel's Philosophy of Religion is in and for itself true and still relevant today?

As to the problem of its intrinsic truth, I can here confine myself to remarking that my exposition of the content of the phenomenological figures of Religion and Absolute Knowing, carried out in §§ 2 and 3, has set out to clarify not only the determinate theses into which Hegel's conception is articulated, but also the *arguments* through which their overall validity, and even that of all their determinate moments, is meticulously *grounded* and *proved* by Hegel. Now, they turn out to be, in general, fully cogent; their specific logical form is entirely adequate to the determinate content that it is called to express; each of them, finally, is consistent with respect both to the others and to the fundamental principles of Hegel's metaphysics. The surely incurable conflict between Hegel's Philosophy of Religion, on the one hand, and Christian traditional theology and modern and contemporary atheism, on the other, proves, in truth, only the insuperable philosophical inconsistency of both the positions opposed to the Hegelian one. For despite the divergence of their philosophical presuppositions, as well as of their outcomes, today's supporters of traditional Christian philosophy and theology and the above-mentioned exponents of contemporary anti-metaphysical thought share the same (untenable) epistemological conviction – namely, the unshaken faith in the truth of „intentional“ consciousness and of the radical difference of subject and object presupposed by it. The clear awareness of the insuperable limits of this ingenuous faith, in truth, had already been fully achieved, still earlier than by Hegel, by Kant's and Fichte's Transcendental Idealism. I therefore suggest that it suffices to reread and rethink the fundamental philosophical achievements attained by these thinkers in order to become aware of the radical inconsistency of the epistemological presuppositions that the above-mentioned critics of Hegel's Philosophy of Religion dogmatically and unrightfully turn against the determinate theses laid down and grounded by it. Finally, a further proof of the vanity of the (sometimes extremely virulent) polemic directed against Hegel's conception of religion by modern-day opponents can easily be drawn just from a fair examination of their writings, in which one too often witnesses the pitiful spectacle of their „refutation“ of a philosophical conception which they, in truth, prove *ad oculos* not to understand, or rather to completely misunderstand.⁶⁶

⁶⁶ Cf. W. Desmond, *Desire, Dialectic, and Otherness. An Essay on Origins*, New Haven and London 1987; *Philosophy and Its Others. Ways of Being and Mind*, Albany, NY

What I have so far asserted can doubtless be considered sufficient – at least within the limits of this context – to answer in the affirmative the first of the questions I have just raised, regarding whether Hegel’s conception of religion must be deemed to be true. But what should we conclude with regard to its up-to-dateness? A superficial consideration of the prevailing religious convictions of modern-day mankind could easily show that both traditional Christian theology and contemporary atheism have a popular favour (quantitatively) higher than that which has fallen to Hegel’s scarcely known, and too often neglected, speculative conception of religion. But is popularity, as such, unmistakable evidence of the genuine up-to-dateness of a philosophical theory? Did not Hegel himself teach us that *true* up-to-dateness is only that which is *eternally* present, and that only that which is *true* is eternally present and therefore actual? From this viewpoint, which would appear to be the only one that is philosophically legitimate, the simple recognition of the truth of Hegel’s Philosophy of Religion is of itself a sufficient guarantee of its up-to-dateness.

I would like to thank Dr. Julian Locke (Urbino) for the linguistic revision of this article.

1990; *Beyond Hegel and Dialectic*, Albany, NY 1992; *Is There a Sabbath for Thought? Between Religion and Philosophy*, New York 2005. See also my essay, „Metaphysics As a Cultural Presence: Dialectical and Metaxological Thought in the Philosophy of William Desmond“, in *Being and Dialectic: Metaphysics As a Cultural Presence*, ed. by W. Desmond and J. Grange, Albany, NY 2000, 155-176. A complete misunderstanding lies at the base of the neo-Scholastic „interpretation“ of the *Phenomenology of Spirit* outlined by F. Chiereghin, in his book, *La „Fenomenologia dello spirito“*. *Introduzione alla lettura*, Rome 1994. See my critique of it in „Logica e Fenomenologia“, *Studi urbinati*, LXX, 2000, 853-902.

Heinz Paetzold

Anfänge Hegels in Japan

Aspekte der Philosophie Tetsuro Watsujis mit Blick auf Hegel

In dem von Wolfdietrich Schmied-Kowarzik und mir herausgegebenen Buch *Interkulturelle Philosophie* hat Helmut Schneider den Essay „Die Bedeutung des Wassers für die Geschichte – Europa und Asien“ beigesteuert. In ihm hat er Herders, Hegels, Carl Schmitts und Wittvogels Erörterungen zum Verhältnis von Landschaft und Kultur analysiert¹. Diesen Strang möchte ich in meinem Beitrag fortsetzen, indem ich Tetsuro Watsujis (1889–1960) Auseinandersetzung mit Hegel thematisiere.

Hegels Philosophie wurde in zwei Kontexten für den japanischen Philosophen Tetsuro Watsuji relevant. Auf der einen Seite setzte sich Watsuji im Zuge der Ausarbeitung seiner Klimatologie der Kultur mit Hegel auseinander. Hier wird vor allem Hegels *Philosophie der Geschichte* von Watsuji aufgegriffen, und zwar Hegels Erörterungen der klimatischen Grundlagen der Geschichte und der Kultur.

Auf der anderen Seite bezog sich Watsuji in seiner Schrift *Ethik als Wissenschaft vom Menschen (Ningen no gaku toshite no rinrigaku)* von 1934 auf Hegels *System der Sittlichkeit* (1802). Darin sah Watsuji eine Bestätigung für seinen Ansatz in der Ethik, der von der Gleichursprünglichkeit von Individuum und Gemeinschaft ausgeht. Beide Kontexte will ich im Folgenden etwas näher betrachten. Im Schlussteil meines Essays schlage ich noch den Bogen zu Watsujis Hauptwerk *Rinrigaku*.

I

In seinem Buch *Fudo – Wind und Erde. Der Zusammenhang zwischen Klima und Kultur* (1935) geht Watsuji in dem Kapitel „Eine geschichtliche Betrachtung der Klimatologie“ insbesondere auf Johann Gottfried Herders *Geschichtsphilosophie* und daneben auf Hegel und Marx ein. In Watsujis Genealogie

¹ Helmut Schneider: Die Bedeutung des Wassers für die Geschichte – Europa und Asien. In: Heinz Paetzold und Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hrsg.): *Interkulturelle Philosophie*. Weimar: Verlag der Bauhaus-Universität 2007 (= Philosophische Diskurse 9 hrsg. von G. Schweppenhäuser und J. H. Gleiter), S. 206-231.

markiert Herder eine Art Höhe- und Wendepunkt nach den antiken Autoren Herodot, Thukydides und Hippokrates und den neuzeitlichen Denkern Jean Bodin und Montesquieu.

In Watsujis Sicht hat Hegel Impulse von Herder – vor allem sein Denken in der „Ordnung des Nebeneinander“ – aufgegriffen und damit ein Gegengewicht zu Kants Betonung des historischen „Nacheinander“ geschaffen. Schon Fichte verschob den Akzent bei der Bestimmung des Endziels der Geschichte. Die Realisierung der Freiheit wird nicht mehr in der Realisierung der „Werttotalität“, sondern in der Realisierung der „Wertindividualität“ gesehen. Dies kommt in Fichtes Begriff der Individualität der Nation zum Ausdruck. Die Nation oder das Volk stiftet eine konstitutive Gemeinsamkeit der Geschichte.

Hegel lässt sich in Watsujis Optik durch Fichte und daneben vor allem durch Schellings Naturbegriff inspirieren. Zwar gehe es Schelling namentlich darum, die „stufenweise Ordnung in der Natur als eine nach und nach der Freiheit sich annähernde Ordnung des Nacheinander“ anzuerkennen². Zugleich aber führt Schelling auch die herdersche Linie der „Ordnung des Nebeneinander“ fort, indem er in der „Bildung des Lebens“ die „künstlerische Vollkommenheit“ erkennt. Das Seiende ist nicht lediglich „Provisorium“ und „Übergang“ auf dem Wege zur Freiheit, sondern die Vollkommenheit kann jederzeit in Erscheinung treten.

Hegel also erneuert die herdersche „Klimatologie“ des Geistes, indem er in nachkantischer Zeit fichtesche und schellingsche Impulse aufgreift und neu ordnet. In Watsujis Sicht muss man Hegels Konzeption der Logik als beides verstehen, einerseits als Explikation der „Grundformen des Denkens“ und andererseits als Beschreibung der „Struktur der Wirklichkeit“. „Bei Hegel“, so sagt er, „ist ‚Geist‘ *das Subjektive* (*,shutaitekinarumono‘*), das, indem es sich seiner selbst als Idee bewußt wird, sich selbst objektiviert, und indem es in der Natur sich selbst verwirklicht, die Kultur ausbildet ... Die Logik zeigt die Struktur der Wirklichkeit als Tätigkeit des Geistes“.³

Die Geschichte stellt in Hegels System die dritte Stufe der Sittlichkeit dar, die ihrerseits die dritte Stufe des „objektiven Geistes“ ist. Der objektive Geist umfasst Moralität, Recht und Sittlichkeit, während die Sittlichkeit zerfällt in die Momente der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates. Der Staat wiederum umgreift (i) inneres Staatsrecht, (ii) äußeres

² Watsuji Tetsuro: Fudo. Wind und Erde. Der Zusammenhang zwischen Klima und Kultur. Übersetzt und eingeleitet von Dora Fischer-Barnikol und Okochi Ryogi. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005, S. 200.

³ Fudo, S. 201.

Staatsrecht und (iii) Weltgeschichte.⁴ Geschichte ist nach Hegel der „Weg der Befreiung der geistigen Substanz“, zugleich aber auch das „Selbstbewußtsein“ des Geistes.⁵ Für das Selbstbewusstsein des Geistes ist die „*Verwirklichung im Äußerlichen*“⁶ unentbehrlich. Der Begriff, der in der absoluten Idee gipfelt, erreicht in der „Natur“ seine „vollkommene äußerliche Objektivität“ und hebt seine „Entäußerung“ auf.⁷ Die Natur des Geistes ist das „Sich-Zeigen“, das „Offenbaren“. Und dieses „Offenbaren“ ist „das *Setzen* der Natur als *seiner* Welt“⁸.

Die Seele als erste Stufe des subjektiven Geistes ist „unmittelbare [...] *Naturbestimmtheit*“.⁹ Der Naturgeist drückt, wie Watsuji mit Hegel sagt, „im Ganzen die Natur der geographischen Weltteile“ aus.¹⁰ Er „zerfällt in die *besonderen Naturgeister*“, welche die „*Rassenverschiedenheit*“ konstituieren, wie Hegel sagt¹¹. Watsuji zitiert Hegel: Diese Verschiedenheit „geht in die Partikularitäten hinaus, die man *Lokalgeister* nennen kann, und die sich in der äußerlichen Lebensart, Beschäftigung, körperlichen Bildung und Disposition, aber noch mehr in innerer Tendenz und Befähigung des intelligenten und sittlichen Charakters der Völker zeigen“.¹²

Watsuji geht des weiteren auf Hegels Erörterung des sittlichen Geistes als der dritten Stufe des „objektiven Geistes“ ein und zeigt, dass in der Konzeption des *Volksgeistes* sich klimatisch-geographische Besonderheiten niederschlagen. „Der bestimmte Volksgeist, da er wirklich und seine Freiheit als Natur ist, hat nach dieser Naturseite das Moment geographischer und klimatischer Bestimmtheit ... er hat eine *Geschichte*“, heißt es bei Hegel.¹³

Watsuji unterstreicht, dass Hegel die Wirklichkeit und Notwendigkeit der verschiedenen Volksgeister betont. Die Pluralität der Volksgeister ist unentbehrlich für die Konstitution des Weltgeistes. Watsuji nimmt das als Beleg für die These, dass die „Phänomenologie des Geistes“ „klimatisch gefärbt“

⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Neu herausgegeben von Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler. Hamburg: Verlag von Felix Meiner 1959 (= Philosophische Bibliothek Band 33), S. 389-438; § 483- § 552.

⁵ Enzyklopädie, S. 426; § 549.

⁶ Fudo, S. 201.

⁷ Enzyklopädie, S. 313; § 381.

⁸ Enzyklopädie, S. 314; § 384.

⁹ Enzyklopädie, S. 320; § 390.

¹⁰ Bezug auf Enzyklopädie, S. 321; § 393.

¹¹ Ebd.

¹² Fudo, S. 201-202 mit Bezug auf Enzyklopädie, S. 322, § 394.

¹³ Enzyklopädie, S. 426; § 549.

sein muss.¹⁴ Klimatische Färbung bedeutet die Annahme einer Vielgestaltigkeit der Natur, wodurch sich verschiedenartige Beziehungen der Menschen auf die äußere Natur ergeben. Daraus ist die Annahme einer kulturellen Vielfalt unter den Menschen abzuleiten; denn es gibt nicht das eine ausschließende Klima, sondern Klima existiert nur im Plural.

II

Der Bezug auf Hegels *Enzyklopädie* war der eine Strang von Watsujis Rekurs auf Hegels Geschichtsphilosophie. Watsuji zitiert ausführlich aus dem Kapitel „Geographische Grundlage der Weltgeschichte“ in der Einleitung zur *Philosophie der Geschichte*. Ich bringe in Verkürzung eine Passage: „Gegen die Allgemeinheit des sittlichen Ganzen und seine einzelne handelnde Individualität gehalten ist der Naturzusammenhang des Volksgeistes ein Äußerliches, aber insofern wir ihn als Boden, auf welchem sich der Geist bewegt, betrachten müssen, ist er wesentlich und notwendig eine Grundlage ... Es ist uns nicht darum zu tun, den Boden als äußeres Lokal kennenzulernen, sondern den Naturtypus der Lokalität, welcher genau zusammenhängt mit dem Typus und Charakter des Volkes, das der Sohn solchen Bodens ist. Dieser Charakter ist eben die Art und Weise, wie die Völker in der Weltgeschichte auftreten und Stellung und Platz in derselben einnehmen.“¹⁵ Watsuji geht so weit, zu sagen, dass hier „ein großartiges Programm für eine ‚Klimatologie des Geistes‘ vorgelegt“ wird.¹⁶ Watsuji ist mit Hegel der Meinung, dass etwa „der milde ionische Himmel sicherlich viel zur Anmut der Homerischen Gedichte beigetragen“ hat, „doch“, so fügt er zurecht hinzu, „kann er allein keine Homere erzeugen“. Dies ist ein Rückgriff auf Herder. Herder hatte schon betont, dass das Klima nicht „zwinget“, sondern es „neiget“.¹⁷ Das Klima gibt lediglich einen Spielraum vor, in dem sich der Geist äußert. Die Natur ist für Hegel „der erste Standpunkt, aus dem der Mensch eine Freiheit in sich

¹⁴ Fudo, S. 202.

¹⁵ G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Einführung von Theodor Litt. Stuttgart: Reclam 1961, S. 137-138.

¹⁶ Fudo, S. 203.

¹⁷ Johann Gottfried Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, hrsg. von M. Bollacher (= Herder Werke in zehn Bänden. Herausgegeben von M. Bollacher, J. Brummack, C. Bultmann u. a.). Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag 1989, Band 6. Zweiter Teil. Buch 7. Kapitel IV, S. 270.

gewinnen kann“¹⁸ und sie bestimmt, wie Watsuji festhält, „*die Besonderheit der Kulturerzeugnisse*“.¹⁹

Von diesem Ausgangspunkt her unterteilt Hegel bekanntlich den *Naturtypus* in das (1) *wasserlose Hochland* mit seinen Steppen und Ebenen. Diesem geographischen Raum werden Nomadenleben und patriarchalisches Sozialsystem zugeordnet. (2) Dem Hochland stehen die *Talebene mit großen Strömen* als eine andere Formation gegenüber. Hier finden sich Ackerbau und damit verbunden Kulturreiche. Grundeigentum und Sozialstrukturen von Herren und Sklaven sind hier verortet. (3) Von beiden ist die *Uferlandschaft* abgehoben. In ihr entstehen, bedingt durch Wasser und Meer, Handel und Abenteuer- und Eroberungslust. Die Bürger dieser Striche werden sich der Freiheit bewusst. In Hegels Sicht sind, wie Watsuji unterstreicht, in Asien lediglich Hochland und Ebene miteinander verbunden, wohingegen in Europa alle drei Typen von Landschaft miteinander verschmolzen sind. Die Mittelmeerländer, wie Italien und Griechenland, gehören der Formation des Uferlandes an. Mittel- und Nordeuropa sind eine Mittelzone ohne krasse Gegensätze zwischen Hochland und Talebenenlandschaft.²⁰

Watsujis Interesse an diesem Schema rührt natürlich von seiner eigenen Theorie her. Ihr zufolge haben wir das Monsumklima mit Hochkulturen in China, Indien und Japan abzugrenzen vom Wiesenlima, das die Grundlage der Kultur Europas ist, dem Wüstenlima als Ursprungsort der religiösen Kulturen (Judentum, Christentum, Islam) und vom Steppenlima Amerikas. Watsujis Schema konkurriert also mit dem Schema Hegels. Für Watsuji liegt die Synthese der asiatischen Klimatypen in Japan. Hier sind arktische winterliche Kälte und tropische Wärme im Sommer miteinander vereint. Die Sommer sind feucht und die Winter trocken. Das Klima Europas ist zwar gemäßigt, verglichen mit dem Klima Japans. Europa kennt nicht den klimatischen Ausschlag in die Extreme. Es vereint Feuchtigkeit im kalten Winter mit Trockenheit im gemäßigt warmen Sommer. Insofern ist Europa genauso wie Japan dafür prädestiniert, das Entstehen einer komplexen Kultur zu begünstigen. Allerdings sieht Watsuji in der latent in Europa anzutreffenden Grausamkeit, die sich im Dreißigjährigen Krieg entlud, eine Wiederkehr des nur heißen (und trockenen) Wüstenklimas.²¹

¹⁸ Philosophie der Geschichte, S. 138.

¹⁹ Fudo, S. 203.

²⁰ Fudo, S. 204. Vgl. Helmut Schneider: Die Bedeutung des Wassers für die Geschichte, S. 209 f.

²¹ Vgl. meinen Essay: Tetsuro Watsujis *Fudo* und die interkulturelle Philosophie. In: Heinz Patzold und Wolfdieter Schmiech-Kowarzik, Hrsg., *Interkulturelle Philosophie*, S. 178-204; hier. S. 189

Watsuji wirft Hegel vor, durch die „Enge seiner Sicht“ den an sich produktiven Begriff des Naturtypus zu unterminieren. Hegel hatte, so Watsuji, seiner Zeit entsprechend, nur dürftige Kenntnisse von Indien und China. Das kritische Resümee: „Weltgeschichte, wie Hegel sie auffaßte, ergibt heutzutage keinerlei Sinn mehr“. Denn Geschichte ist im hegelschen Schema das Privileg der „abendländisch-europäischen Kultur“. Der außereuropäische Raum kann nichts anderes sein als lediglich Vorstufe zur europäischen Kultur und zur durch Europa dominierten Geschichte. Gegen Hegels Europazentrismus setzt Watsuji sein Multiversum der Kulturen, das auch eine Mehrdimensionalität der Geschichte einschließt. Das Fazit von Watsujis Kritik ist: „Schließlich kann nicht von der Verwirklichung der Freiheit *aller Menschen* die Rede sein, wenn außer den europäischen alle anderen als Sklavenvölker angesehen werden. Die Weltgeschichte sollte allen Nationen und Völkern der verschiedenen Klimazonen ihren je eigenen Platz zugestehen.“²²

III

Nun zu Watsujis Bezug auf Hegels *System der Sittlichkeit*. Hier geht es nicht um den Kulturphilosophen Watsuji, sondern Watsuji als Ethiker, also als *praktischer Philosoph* ist gefragt. Der Kontext ist: Watsujis Position in der Ethik läuft darauf hinaus, dass die Ethik immer den beiden Seiten des Menschseins in gleichem Maße gerecht werden muss, nämlich dem Umstand, dass der Mensch ein soziales und zugleich ein individuiertes Wesen ist. Der Mainstream im Denken des Westens favorisiert seit Descartes die Individualität und konzeptualisiert die Gesellschaft als nachträgliche Koordination von vorgängig atomisierten Wesen. Die Philosophie Hegels ist für den japanischen Denker attraktiv, weil sie eine Gegenposition zu dieser Auffassung verspricht. In Watsujis Sicht bringt des jungen Hegels *System der Sittlichkeit* eine originelle Synthese zustande zwischen der mit den Individualisten Kant und Fichte bezeichneten Linie einerseits und der Linie der die griechische Antike, namentlich Aristoteles, belebenden Sozialdenker, und hier insbesondere Schelling andererseits.²³

²² Fudo, S. 205.

²³ Watsuji Tetsuro: Ethik als Wissenschaft vom Menschen. Aus dem Japanischen übersetzt von Hans Martin Krämer. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005, S. 61-62.

Watsuji verfolgt Hegels Ausführungen zur *natürlichen Sittlichkeit*, welche das *praktische Gefühl* und die *Intelligenz* umfasst und zur *Totalität der Familie* hinleitet.²⁴ Hier geht es im Einzelnen um Verhältnisse, wie Bedürfnis und Arbeit, Besitz, Mann-Frau-Kind-Relation, Liebe. Dann auf der Stufe der Intelligenz kommen Werkzeug, Handel, Wert etc. zur Sprache. Aber die natürliche Sittlichkeit, welche letztlich auf dem Trieb basiert, muss überwunden werden. Daher folgt als zweite Stufe die *Negation*. Es sind dies die *natürliche Vernichtung*, die *Beraubung* und der *Diebstahl* und dann die Verletzung der *Ehre*, die zum Kampf „der ganzen Person gegen die ganze Person“ führt²⁵ und als die Stufen von *Mord*, *Rache* und *Krieg* gedacht werden kann.²⁶

Die dritte Stufe, welche sowohl die natürliche Sittlichkeit, aber auch die Stufe der Negation überwindet, führt zur „Sittlichkeit als absolute Indifferenz“, welche „die reelle Differenz belebt“.²⁷ Die nicht bloß intellektuell gedachte, sondern auch wirkliche Sittlichkeit ist – das ist für Watsuji wichtig – „nicht das Individuelle, welches handelt, sondern der allgemeine absolute Geist in ihm“.²⁸ Der allgemeine Aspekt der Sittlichkeit ist das Volk: „im Volk ist die Beziehung einer Menge von Individuen gesetzt. Dieses Verhältnis subsumiert alle Individuen unter die Allgemeinheit und unterscheidet sich von einer beziehungslosen Menge, also einer Menge, die absolute Einzelheit ist. Folglich ist sie absolute Indifferenz.“²⁹ Der ruhende Zustand der lebendigen Totalität der Sittlichkeit ist der *Staat*, deren *bewegter Zustand* die Regierung ist.

Watsujis Kommentar erläutert Hegels Gedanken wie folgt: „Das System der Sittlichkeit in ruhendem Zustand klärt, dass die Sittlichkeit als Aufhebung von Einzelheit das konkrete Allgemeine ist. Dieses Allgemeine ist kein formell Allgemeines, das der Subjektivität oder dem individuellen Leben *entgegengesetzt* würde, sondern ein Allgemeines, das mit diesem Besonderen sogleich eins ist. Diese Sittlichkeit als ‚lebendiger, selbständiger Geist‘ erscheint hier in den einzelnen Gliedern als absolutes Individuum und ist zugleich ein absolut Allgemeines, so dass jeder einzelne Teil der Allgemein-

²⁴ Ethik, S. 64-67.

²⁵ Zitiert wird G. W. F. Hegel: System der Sittlichkeit [Critik des Fichteschen Naturrechts]. Mit einer Einleitung von Kurt Reiner Meister herausgegeben von Horst D. Brandt. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2002 (= Philosophische Bibliothek Band 457), S. 42.

²⁶ Ethik, S. 68.

²⁷ Ethik, S. 68.

²⁸ Ethik, S. 69. Zitiert wird Hegel, System der Sittlichkeit, S. 48.

²⁹ Ethik, S. 69. Watsuji zitiert nahezu wörtlich Hegel, System der Sittlichkeit, S. 49.

heit, der als Individuum erscheint, auch als Zweck erscheint.“³⁰ Eine Theorie der Sittlichkeit muss von einem Standpunkt aus konzipiert werden, der jenseits der Dualität von Individuum und Gemeinschaft liegt, der also allererst einen Ausblick auf Individualität und Sozialität erlaubt. Es geht um das „Zwischen“ als Raum zwischen Ego und Alter.

Sittlichkeit als ein konkretes Allgemeines tritt in Erscheinung als *absolute Sittlichkeit*. Es ist die Sittlichkeit, die nicht vom individuellen Standpunkt aus erscheint, sondern sich als absolutes Leben im Volk manifestiert. Es geht also um die gleichrangige Ursprünglichkeit der Intersubjektivität und der Gegenständlichkeit. Die davon abgehobene *relative Sittlichkeit* schafft Gesetz und Recht. Es handelt sich um die Rechtschaffenheit empirisch existierender Einzelner. Das *Zutrauen* ist Watsuji zufolge die „derbe Sittlichkeit“, welche sich der absoluten Sittlichkeit unbewusst hingibt.³¹

Die Totalität dieser drei Formen der Sittlichkeit realisiert sich in drei verschiedenen *Ständen*. Der absolute Stand (1) basiert auf dem Prinzip der absoluten Sittlichkeit. Es ist die Arbeit der Regierung und der Tapferkeit. Die Sicherheit des Eigentums und des Besitzes stehen im Vordergrund. Der Stand der Rechtschaffenheit (2) entsteht aus dem Bedürfnis und der Arbeit, dem Besitz und dem Eigentum. Der Stand der natürlichen Sittlichkeit (3) ist die Bauernklasse.

Das System der Sittlichkeit im *bewegten Zustand* wird durch diese drei Stände erhellt. Im Falle der *absoluten Regierung* geht es um die Regierung der Priester und der Alten. Sie hebt die Differenz zwischen den Ständen auf. Folglich geht es um die „Regierung der Göttlichkeit im Volk“, wie Watsuji sagt, „die *Regierung der absoluten Totalität*“.³² Von der absoluten Regierung ist die *allgemeine Regierung*, d. h. die tatsächliche gegenwärtige Herrschaft, zu unterscheiden. Sie ist nach Zeiten und Völkern verschieden. Es geht um eine „*Bewegung des Ganzen*“, welches als Momente das *System des Bedürfnisses*, d. h. die Regierung im Wirtschaftsleben, das *System der Gerechtigkeit*, d. h. die Rechtspflege und das Ganze der Gesetze, und das *System der Zucht*, d. h. die Regierung als Erziehung, Bildung, Zucht und Kolonisation einschließt.³³ Gegen die absolute und die allgemeine Regierung wird die ansatzweise freie Regierung gesetzt, die als Demokratie, Aristokratie und Monarchie in Erscheinung tritt.

³⁰ Ethik, S. 69.

³¹ Ethik, S. 69-70.

³² Ethik, S. 71.

³³ Ethik, S. 71.

Für meinen Kontext wichtig ist Watsujis Resümee. Es besagt, dass Hegels *System der Sittlichkeit* eine „Analyse der Existenz des Menschen“ ist. Der Mensch als handelndes Wesen steht im Zentrum. Die Existenz des Menschen wird dabei als „*Synthese aus dem Individuellen und dem Allgemeinen*“ verstanden. Dies kann bei Hegel, so sagt Watsuji ganz richtig, beides bedeuten, das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft einerseits und das Verhältnis von Subjekt und Objekt andererseits. So werde etwa auf der Stufe des Triebes das Subjekt in die Richtung des gewünschten Objekts bewegt und zugleich auch in die Richtung der Gesellschaft. Denn ein Bedürfnis setzt schon Determinanten, wie Besitz, Geld und Familie voraus und hält sie in Gang. Mit anderen Worten, alle Momente der „konkreten menschlichen Existenz“ sind stets im Spiel.³⁴

IV

In einem interessanten Seitenschrift erhardt Watsuji die These, dass Hegels Abhandlung „Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts“ dieselbe Systematik handhabt wie im *System der Sittlichkeit*. Deshalb können beide Schriften einander wechselseitig erläutern³⁵. Der Naturrechts-Aufsatz kritisiert einerseits die empiristische Methode von Hobbes und Locke, andererseits aber auch die kantisch-fichtesche formalistische Methode.

Hegels Kritik an Hobbes wird von Watsuji zu Recht wie folgt beschrieben. Zuerst isoliere man von der Erfahrungswirklichkeit alles Willkürliche und Zufällige und eruiere das „kleinste Notwendige“. Von hier aus wird dann alles Weitere erklärt. Durch Abstraktion wird ein *Naturzustand* des Menschen konstruiert, in dem sich atomar Einzelne gegenüberstehen und in einen unauflöselichen „Widerstreit“ geraten. Zur Schlichtung werde dann der Staat eingesetzt, der die „verschiedenen Gelüste der Menschen“ in Zaum halten muss. Der so eingreifende Staat kann kein Repräsentant der Sittlichkeit sein und auch keine „organische Totalität“. Sondern es ist der Staat, der von oben (Hobbes) und von außen (Locke) die Gesellschaft reguliert und strukturiert.

Der formalistische Standpunkt Kants und Fichtes teile mit dem Empirismus die Verabsolutierung des Einzelnen und den Widerstreit zwischen Individuum und Staat. Indem das Empirische strikt vom Intelligiblen geschieden wird, wird der „Gegensatz von Besonderem und Allgemeinem“ „auf die Spitze

³⁴ Ethik, S. 72.

³⁵ Ethik, S. 72-79.

getrieben“³⁶. Zwar haben Kant und Fichte zu Recht gesehen, dass das Wesen des Rechts und der Pflicht und des denkenden und wollenden Subjekts absolut eins seien. Aber dieser Standpunkt werde nicht konsequent durchgehalten. So sei das Absolute als die Synthese aus beiden Faktoren lediglich als ein negatives Absolutes abstrahiert. Watsuji fragt: „Wenn ... absolute Sittlichkeit ihrem Wesen nach das Allgemeine ist, wie ist es dann möglich, dass diese sich als solche im Einzelnen widerspiegelt?“ Die Antwort ist, dass das Einzelne die Negation der Sittlichkeit ist. Das bedeutet zum einen, dass das dem Negativen vorgängige Positive, also die absolute sittliche Totalität als Volk gesetzt ist. Zum andern heißt dies, dass die „Tugenden des Einzelnen unter der Form der Negation als Möglichkeit des allgemeinen Gesetzes gesetzt würden“³⁷.

Watsuji weist zu Recht darauf hin, dass des jungen Hegels Begriff des Volks vieles mit der Konzeption der Polis bei Aristoteles gemeinsam hat. Hegel selbst zitiert eine berühmte Stelle aus der *Politik* (I, 2) des Aristoteles und übersetzt sie wie folgt: „[D]as Volk ist eher der Natur nach, als der Einzelne; denn wenn der Einzelne abgesondert nichts Selbständiges ist, so muß er gleich allen Theilen in Einer Einheit mit dem Ganzen seyn; wer aber nicht gemeinschaftlich seyn kann, oder aus Selbständigkeit nichts bedarf, ist kein Theil des *Volks*, und darum entweder Thier oder Gott“.³⁸ Watsujis Kommentar ist: „Hegel hielt das *Volk* für die sittliche Totalität, für das Positive. Sofern Sittlichkeit der reine Geist des Volkes sei, sei dies die Seele des Individuums; sofern es die Seele des Individuums sei, werde es im Individuum ausgedrückt. Deshalb müsse das Volk stets dem Individuum vorgängig sein.“³⁹

Watsuji weist darauf hin, dass der Terminologie Hegels zufolge Moral die Wissenschaft von der bürgerlichen Sittlichkeit ist, die an Eigentum und Besitz festhält und der jeglicher Mut abgeht. Ethik ist die Wissenschaft von der Sittlichkeit des Ganzen und des indifferenten Einzelnen. Das Naturrecht, also die Philosophie des Rechts, ist die „Wissenschaft von der realen absoluten Sittlichkeit“. Sie „müsse konstruieren, wie *die öffentliche Natur zu ihrem*

³⁶ Ethik, S. 74.

³⁷ Ethik, S. 76.

³⁸ Zitiert bei Watsuji, Ethik, S. 76. Politik I, 2, zitiert bei Hegel: Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften. In: G. W. F. Hegel: Jenaer Schriften 1801 – 1807 (= G. W. F. Hegel: Werke in zwanzig Bänden. Band II. Auf der Grundlage der Werke von 1832 – 1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970, S. 434-530; hier: S. 505.

³⁹ Ethik, S. 76.

wahrhaften Recht gelangt“.⁴⁰ Rechtsphilosophie im hegelschen Sinne umfasst also als Wissenschaft der absoluten Sittlichkeit zugleich auch Moralphilosophie, Wirtschaftsphilosophie.⁴¹ Demzufolge ist der Stand der Freien das „Individuum der absoluten Sittlichkeit“. Der Stand der Nichtfreien konstituiert das Reich der privaten Ziele und der privaten Interessen. Mit dem Untergang des antiken Rom sei der Stand der Freien auch verschwunden. Übrig geblieben ist nur das Privatleben. Der volle Begriff der Sittlichkeit – die „sittliche Organisation“ – besteht darin, dass er sowohl die öffentliche Sittlichkeit und die private Sittlichkeit umfasst.⁴²

Bei alledem gilt es zu beachten, dass die sittliche Organisation immer eine konkrete, d. h. historisch bestimmte Gestalt aufweist. Nur als solch eine Gestalt wird sie Teil des Weltgeistes. Dieser ist kein Abstraktum, sondern wird konstituiert durch die gestalthaften Volksgeister. Absoluter Geist ist „nicht eine Stufe“, „die die Sittlichkeit übersteigt, sondern eben die vollkommene Sittlichkeit“.⁴³ Hier zeichnet sich schon ab, wo Watsuji im Streit um Hegel steht. Wie, so ist zu fragen, hält Watsuji es mit dem Hegel der *Phänomenologie des Geistes* und dem Hegel des späteren Systems?

V

In diesem Abschnitt meines Essays muss Watsujis eigenes Vorhaben stärker in den Blick kommen. Für den japanischen Philosophen verhält es sich so, dass Hegels *System der Sittlichkeit* sowie der Aufsatz „Über die wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts“ schon den ganzen Hegel als Theoretiker der Ethik als Wissenschaft vom Menschen enthalten.

Die *Phänomenologie des Geistes* fasst gewissermaßen das *System der Sittlichkeit* strukturell zusammen mit seinen Stufen von Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Vernunft und Geist, fügt allerdings noch Religion und absolutes Wissen hinzu. Für die *Phänomenologie des Geistes* war das *System der Sittlichkeit* bis hin zum Objektiven Geist das ziehende Prinzip. „Alle Stufen bis zur Verwirklichung von Sittlichkeit wurden so erläutert, dass sie ‚das Land der Sittlichkeit‘ anstrebten“, sagt Watsuji.⁴⁴ Dort angelangt, erweist sich die

⁴⁰ Ethik, S. 77.

⁴¹ Ebd.

⁴² Ethik, S. 78.

⁴³ Ethik, S. 79.

⁴⁴ Ethik, S. 83.

Sittlichkeit jedoch lediglich als Übergangsstufe. Denn es folgen die Pflicht der Familie vs. die Pflicht des Staates, daraus resultieren dann „Sünde“ und „Schicksal“; „Rechtszustand“, „Moralität“, „Religion“ seien die nun folgenden Stationen. In Watsujis Sicht wird dadurch allerdings auch etwas verloren. Was in der Sittlichkeit schon einmal verwirklicht war, wird nun wieder preisgegeben, weil sie in „Rechtszustand“ und „Moralität“ zerfällt. Früher hatten beide Teil an der absoluten Sittlichkeit. Watsujis These ist, dass Hegel selbst einen Paradigmenwechsel vollzieht. Vom praktischen Philosophen geht er über zum Erkenntnistheoretiker. Wenigstens ist das so in der *Phänomenologie*.

Im späteren System verhält es sich wieder anders. „Die einst im ‚System der Sittlichkeit‘ behandelte Verwirklichungsstufe der absoluten Sittlichkeit wird hier als subjektiver Geist auf die Stufen ‚Seele‘, ‚Bewusstsein‘ und ‚Geist‘, als objektiver Geist auf die Stufen ‚Recht‘, ‚Moral‘ und ‚Sittlichkeit‘ verstreut ... die Selbsterkenntnis des Geistes [steigt HP] auf noch höhere Stufen hinauf.“⁴⁵ Zwar referiert Watsuji in seinem *Ethik*-Buch auch diejenigen Stellen, wo Hegel, wie ich schon ausführte, die „natürliche Seele“ als durch Klima und Jahreszeit bestimmter „natürlicher Geist“ mit geographischer Regionalität identifiziert und damit mit „Stoff“, „aus dem die Völker sind“.⁴⁶ Dennoch aber lässt sich die „Struktur der *menschlichen* Existenz“, wie sie im *System der Sittlichkeit* beschrieben ist, nicht in die Entwicklung des Geistes als Ideal der Selbsterkenntnis aufheben.⁴⁷

Hier greifen wir das Zentrum von Watsujis Position. Für ihn ist nicht der sich selbst erkennende Geist der Ausgangspunkt, sondern die „Sittlichkeit“. Er gesteht, dass „der absolute Geist ... zwar gerade für die Selbsterkenntnis des Geistes äußerstes Prinzip sein [kann], nicht jedoch äußerster *Grund* für die jegliche Irrationalität umfassende sittliche Wirklichkeit“.⁴⁸ Was Hegel für die Analyse der Struktur der Sittlichkeit leistet, ist dies, dass für das „Land der Sittlichkeit“ die Struktur des „Nicht-Zwei-Seins von Selbst und Anderem“ grundlegend ist. Wie immer man diesen Sachverhalt umschreibt, etwa als das Bei-Sich-Sein in der Entäußerung im Anderen, Watsuji geht es darum, das „Zwischen“ (Aidagara) von „Ego“ und „Alter“ so zu konzeptualisieren, dass Gemeinschaft und Individuum ihre Gleichursprünglichkeit bewahren. Es geht nicht um dumpfe Kollektive, bei denen das Individuum geopfert wird, aber auch nicht um die Idee von Gemeinschaft als äußerliche Koordination atomisierter Einzelner. Hegel dachte diesen Sachverhalt als konkrete Allgemeinheit,

⁴⁵ Ethik, S. 84.

⁴⁶ Ethik, S. 85.

⁴⁷ Ethik, S. 86.

⁴⁸ Ethik, S. 87.

welche das Realwerden des Absoluten einschließt. Das Absolute ist für die Philosophie vom *Menschen* die „Leere“. Dies ist sicherlich ein durch den Buddhismus eingegebener Gedanke.

Watsuji sagt es selbst so: „Die von Hegel mit Nachdruck vertretene Differenz oder Indifferenz ist die Struktur aller sittlicher Organisation, zugleich aber nichts anderes als ‚die Leere‘ in der Absolutheit. Erst auf dieser Grundlage wird die Struktur des *Menschen* als etwas geklärt, das durchgängig Individuum und zugleich Gesellschaft ist, und folglich wird klar, dass die *menschliche* Existenz als Handlung von Ich und Anderem stets Herausbildung sittlicher Organisation ist ...“. Watsuji schließt mit einem Kompliment an Hegel, das nicht größer sein kann. „In diesem Sinne kann man Hegels Wissenschaft von der Sittlichkeit das größte Vorbild für die Ethik nennen.“⁴⁹

VI

Zum Schluss dieses Essays möchte ich noch sehr kurz den Kontext andeuten, in dem Watsujis Auseinandersetzung mit Hegel steht. In diesem Essay habe ich schwerpunktmäßig die beiden Bücher *Fudo* (jap. zuerst 1935) und *Ethik als Wissenschaft vom Menschen* (jap. zuerst 1934) herangezogen. Beachtet man zusätzlich zu diesen Büchern Watsujis noch sein dreibändiges ethisches Hauptwerk *Rinrigaku* (jap. zuerst 1937/42/49), das 1996 in englischer Teilübersetzung erschienen ist,⁵⁰ so lässt sich Watsujis Standpunkt in der Ethik wie folgt umreißen: Watsuji möchte die für die moderne und zeitgenössische Philosophie im Westen typische Unterteilung der praktischen Philosophie in prinzipienorientierte Moralphilosophie einerseits und Ethik andererseits in eine holistische integrale Theorie der Sittlichkeit aufheben. Für ein solches Unterfangen sind für den japanischen Philosophen Aristoteles und Hegel, Hermann Cohen und Max Scheler, Karl Marx und der Kant der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1789), Wilhelm Dilthey und Martin Heidegger, Friedrich Nietzsche und Nishida Kitaro, Georg Simmel und Emile Durkheim wichtige Bezugspunkte.

⁴⁹ Ethik, S. 87.

⁵⁰ Watsuji Tetsuro's *Rinrigaku: Ethics in Japan*. Translated by Seisaku Yamamoto and Robert E. Carter, with an Introduction and Interpretive Essay by Robert E. Carter. Albany: State University of New York Press 1996 (= SUNY Series in modern Japanese Philosophy. Peter A. McCormick, Editor).

In *Rinrigaku* verfeinert Watsuji die in *Ethik als Wissenschaft vom Menschen* entworfene Perspektive. In dem Hauptwerk ist Watsujis Position nicht die eines Propagandisten des Kollektivismus, sondern es geht ihm um die Gleichursprünglichkeit von Individuum und Gemeinschaft. Der japanische Philosoph konzipiert zur theoretischen Erklärung des „Zwischen“, der „Betweenness“, eine Art Dialektik, derzufolge jeder Mensch erst die Werte und Ethik der Gemeinschaft, in der er aufgewachsen ist, übernimmt; dann folgt eine Phase der Negation. Negiert wird das, wie es bei Watsuji heißt, „Absolute“, das die gemeinsame Basis von Gemeinschaft und Individuum ist. Das Individuum erfindet sich, indem es gegen die überkommenen Werte der Gemeinschaft rebelliert. Der Mensch wird ein Individuum dadurch, dass die soziale Gruppe negiert wird. Am Ende steht eine weitere Negation. Nun geht es um die Negation des sich von der Gemeinschaft separierenden Individuums. Sich als Teil der Gemeinschaft oder der sozialen Gruppe zu denken, bedeutet, die abstrakte Individualität zu negieren. Damit kehrt das Individuum in die Gemeinschaft zurück, die nun aber eine Gemeinschaft von individuierten Menschen geworden ist. Watsuji fasst den Prozess so zusammen: „In this way, the negative structure of a betweenness-oriented being is clarified in terms of the self-returning movement of absolute negativity through its own negation.“⁵¹ Watsuji nennt diesen Prozess der Realisierung des sittlichen Absoluten über die Stufen der Negation und der Negation der Negation das Gesetz der Sittlichkeit.

Bei dem japanischen Philosophen geht es um die Klärung von ethisch relevanten Verhaltensweisen, wie private und öffentliche Existenz, Vertrauen (*trust*) und Wahrheit (*truth*), Gut und Böse, Schuld und Gewissen. Sodann werden konfuzianische Werte – die fünf Verpflichtungen: Vater-Sohn, älterer-jüngerer Bruder, Ehegatte-Ehegattin, Herrscher-Untergebener, Freund-Freund – diskutiert.⁵² Watsuji entwickelt keine Tugend-Ethik. Auch geht es ihm nicht um das Herausstellen von obersten Prinzipien, wie etwa Kants „kategorischer Imperativ“. Vielmehr ist der Kontextualismus bei Watsuji zentral. Das kommt etwa zum Vorschein bei seiner Analyse von Kants Schrift *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Darin hat Kant u. a. vier Pflichten analysiert, die wir gegen uns selbst oder gegen andere haben. Es geht um das Verbot von Selbstmord, das Versprechen von etwas, das man schwerlich einhalten kann, die Verwahrlosung der eigenen Talente und die Haltung der moralischen Gleichgültigkeit. Aus Watsujis Analyse und Kritik wird deutlich, dass Kant nicht überzeugen kann, weil er die sozialen Kontexte nicht beachtet, in

⁵¹ Watsuji Tetsuro' s *Rinrigaku*, S. 117. Vgl. S. 120-123.

⁵² Watsuji Tetsuro' s *Rinrigaku*, S. 10-12.

denen sich der Akt einer bestimmten Handlung anbahnt und Gestalt gewinnt. Die Ehrenrettung für Kant geschah Watsuji zufolge durch Hermann Cohen, der kontextsensibler als Kant dachte und der dem eigenen Denken des japanischen Philosophen und seinem Kontextualismus mehr entspricht.⁵³

Ein letzter Punkt, auf den ich hinweisen möchte, betrifft Watsujis Norm der Authentizität. An vielen Stellen wird diese Norm analysiert und gegen die existentialistischen Verkürzungen etwa bei Heidegger („Eigentlichkeit“) verdeutlicht. Während für Heidegger die Authentizität das Resultat ist des Rückzuges des Subjektes aus allen sozialen Kontexten und die Konzentration auf das einsame atomare „Ich“ zur Folge hat, das seine Endlichkeit realisiert, indem es zum eigenen Tode „vorläuft“,⁵⁴ ist für Watsuji die Authentizität gerade das adäquate vollständige Realisieren des „Zwischen“, indem das Individuum die Kontakte zu und die Interaktionen mit den Anderen reaktiviert und sich als Teil der Gemeinschaft verstehen lernt und dementsprechend handelt.

Watsuji sagt: „By bringing to realization the nondual relationship between self and other, we return to our authentic home ground. This ultimate ground out of which we come is the ultimate *terminus ad quem* to which we return.“⁵⁵ Ich lese diesen Satz so: Das adäquate Verhältnis von Individuation und Sozialisation ist uns immer schon vertraut, zugleich aber ist es ein Noch-Nicht. Es bleibt eine noch zu realisierende Aufgabe. Dies steht dem Projekt Hegels im *System der Sittlichkeit* nicht allzu fern. Vielleicht lassen sich Hegels Anfänge über Japan neu und besser verstehen.

⁵³ Watsuji Tetsuro' s Rinrigaku, S. 248-254. Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Herausgegeben von Karl Vorländer. Hamburg: Verlag von Felix Meiner 1962 (= Philosophische Bibliothek 41), S. 42-46 (Akademieausgabe 421-424).

⁵⁴ Watsuji Tetsuro' s Rinrigaku, S. 224-226.

⁵⁵ Watsuji Tetsuro' s Rinrigaku, S. 187.

Mohamed Turki

Die Rezeption von Hegel auf arabisch

Einleitung

Im Vergleich zu anderen bedeutenden Denkern der abendländischen Philosophie wie Descartes, Spinoza, Kant, Nietzsche oder Heidegger ist es bemerkenswert festzustellen, dass Hegel keinen unmittelbaren und schnellen Zugang zur arabischen Rezeption erhalten hat. Man musste lange warten, bis die ersten Schriften des großen Vertreters des deutschen Idealismus in die arabische Sprache übersetzt worden sind. Erst nach dem zweihundertjährigen Jubiläum des Geburtstags von Hegel 1970 ist das Interesse für den Philosophen in der arabischen Welt richtig geweckt und die Übertragung seiner Werke zunehmend verfolgt worden. Seitdem sind mehrere Schriften von Hegel und seinen europäischen Interpreten ins Arabische übersetzt und einige Arbeiten über den Philosophen und sein Werk angefertigt worden. Die Krönung dieser neuen Zuwendung ist die vollständige Übersetzung der *Phänomenologie des Geistes* zum zweihundertjährigen Jubiläum ihrer ersten Erscheinung.¹

Bevor man aber zu einer ausführlichen Darstellung dieser Rezeption übergeht, ist es angebracht ebenso nach den Ursachen dieser Verzögerung zu fragen, wie auch nach der Art und Weise, wie Hegels Denken und Wirken ins Arabische Zugang gefunden haben. Zweifellos spielen hier mehrere Faktoren eine Rolle. Einer der wesentlichen Gründe für die verspätete Rezeption von Hegel und der abendländischen Philosophie überhaupt besteht sicherlich im Fehlen der philosophischen Fakultäten in der arabischen Welt während der letzten Jahrhunderte. Die Gründung neuer Universitäten, die das Fach Philosophie gelehrt bzw. in ihre Curricula aufgenommen haben, fand erst im vorigen Jahrhundert statt. Darunter gehörten nur wenige, wie die Universität Kairo, die ihr hundertjähriges Jubiläum gerade vor einem Jahr feierte, die libanesische Universität in Beirut, die Universität von Damaskus und die von Algier. Die übrigen Fakultäten, die das Fach Philosophie lehrten, entstanden viel später nach der Unabhängigkeit der jeweiligen Länder. Aber bis heute

¹ Diese Übersetzung ist von Neji el Ounelli gemacht und mit einer langen Einleitung versehen worden. Sie ist von der *Arabischen Organisation für Übersetzung* mit Sitz in Beirut 2006 herausgegeben worden. Auf weitere Übersetzungen und Arbeiten wird später eingegangen.

darf dieses Fach in manchen konservativen Staaten der arabischen Welt immer noch nicht unterrichtet werden. Insofern bleibt der Zugang zur Philosophie im Allgemeinen und zu Hegel im Besonderen begrenzt.

Neben dem Fehlen des Faches ‚Philosophie‘ ist weiterhin anzumerken, dass die Begegnung mit Hegel nicht unmittelbar über die deutsche Sprache stattgefunden hat, sondern indirekt über die französische und englische, die allein als Sprachen der Kolonialmächte im neunzehnten und bis zu Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts zum Kommunikations- und Kulturaustausch im arabischen Raum auftraten. In diesen beiden Kultursphären war Hegel als ‚Denker des Preußenstaates‘ jedoch nicht sehr beliebt und wurde in deren Hochschulcurricula nicht aufgenommen. Das bestätigt z. B. Sartre in seiner Schrift *Marxismus und Existentialismus, Versuch einer Methodik*, in der er sich deutlich über die sehr gezielte Unterbindung der Lektüre von Hegels und Marx` Werke an den Hochschulen Frankreichs bis zum Ende der zwanziger Jahre im vorigen Jahrhundert beklagte.² Erst durch die *Vorlesungen über die Phänomenologie des Geistes* von Kojève in den dreißiger Jahren wurde Hegel in den Hochschulen langsam hoffähig. Danach unternahm Jean Hyppolite die erste und vollständige Übersetzung dieses Werkes.³ Zur weiteren Ausführung über die Rezeption von Hegel in Frankreich kann hier auf den Beitrag von Bernard Bourgeois im *Jahrbuch für Hegelforschung*⁴ verwiesen werden. Diese Abneigung gegenüber Hegel verzögerte auf indirektem Weg auch die hegelsche Rezeption im arabischen Kulturraum, da sich die Intellektuellen aus diesem Raum mehr an den Sprachen und der Kultur der Kolonialmächte orientiert und infolgedessen auch auf ihre Quellen gestützt haben.

Ein dritter und nicht wenig zu beachtender Grund für die verspätete Aufarbeitung von Hegels Werken in der arabischen Welt liegt sehr wahrscheinlich in der Sache selbst, d. h. in der Haltung des Philosophen gegenüber der arabischen Philosophie und der orientalischen Welt überhaupt. Hierfür braucht man nur auf seine Äußerungen in den *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* und den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* hinzuweisen, um sich der Negativität dieser Haltung zu vergewissern. Hegel formuliert sie in seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* folgendermaßen: „Wir können von den Arabern sagen: ihre Philosophie macht nicht eine eigentümliche Stufe in der Ausbildung der Philosophie; sie haben

² Vgl. Jean-Paul Sartre, *Marxismus und Existentialismus, Versuch einer Methodik*, Reinbek 1964, S.17.

³ Vgl. G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, übers. von Jean Hyppolite, Paris 1939.

⁴ Vgl. Bernard Bourgeois, *Hegel in Frankreich*, in: *Jahrbuch für Hegelforschung*, Nr. 6, 2000/2001, S. 55-76.

das Prinzip der Philosophie nicht weiter gebracht [...] Sie haben kein höheres Prinzip der sich bewussten Vernunft aufgestellt. Sie haben kein anderes Prinzip als das der Offenbarung – ein äußerliches“.⁵ Mit anderen Worten ausgedrückt: Die arabische Philosophie nahm am Prozess der Bildung und Entwicklung des philosophischen Denkens nicht teil, und sofern die Araber sich damit befasst haben, sind sie nicht weiter gekommen. Sie blieben einfach auf der Stufe der religiösen Offenbarung stehen.

Zweifellos verleitete die hegelsche Aussage manche Forscher seiner Beurteilung zuzustimmen,⁶ zumal der heute immer stärker auftretende islamische Fundamentalismus ihnen Recht gibt, indem er besonders der Philosophie skeptisch gegenübersteht und ihr sogar den Kampf ansagt. Doch der letzte Stand der Forschung beweist gerade das Gegenteil.⁷ Außerdem wirkt die hegelsche Aussage umso paradoxer, wenn sie mit anderen Äußerungen aus denselben Vorlesungen verglichen wird. So schreibt Hegel einige Seiten weiter: „Der Besitz an selbstbewusster Vernünftigkeit, welcher uns der jetzigen Welt angehört, ist nicht unmittelbar entstanden und nur auf dem Boden der Gegenwart gewachsen, sondern es ist wesentlich in ihm, eine Erbschaft und näher das Resultat der Arbeit, und zwar der Arbeit aller vorhergegangenen Generationen des Menschengeschlechts zu sein.“⁸ Er fügt sogar hinzu, um den Beitrag der Araber gebührend hervorzuheben: „Philosophie sowie Wissenschaften und Künste, wie sie im Abendland durch die Herrschaft der germanischen Barbaren verstummten, flohen zu den Arabern und gelangten dort zu einer schönen Blüte, und die nächste Quelle, aus der dem Abendland etwas zufloss, waren sie.“⁹ Aber trotz dieser offenen Anerkennung wird dennoch ausdrücklich der arabisch-islamischen Philosophie keinerlei eigenständige oder gar schöpferische Tätigkeit beigemessen, geschweige denn, dass sie am Prinzip der Ausbildung der Philosophie teilhaben konnte. Deshalb scheint es für Hegel folgerichtig zu sein, wenn er erklärt: „Das Orientalische ist aus der Geschichte der Philosophie auszuschließen“ und meint zunächst nicht

⁵ G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Theorie- Werkausgabe, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1972, Bd. 19, S. 17-18.

⁶ Siehe hierzu: Ernest Renan, *Averroès et l'averroïsme*, éd. Albin Lévy, Paris 1885.

⁷ Vgl. Hans Daiber, *Bibliography of Islamic philosophy*, 1999, Vols. 1-2, Leiden [u. a.]; Ders. *Bibliography of Islamic philosophy: Supplement*, 2007, Leiden [u. a.]; Gerhard Endress, *Die arabisch- islamische Philosophie, ein Forschungsbericht*, in: *Zeitschrift für die Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*, Frankfurt am Main 1989, Bd. 5, S.1-47; weiterhin: Geert Hendrich, *Arabisch-islamische Philosophie, Geschichte und Gegenwart*, Campus Verlag, Frankfurt/ New York 2005.

⁸ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Op. cit., Bd. 18, S. 21.

⁹ Ebd., Bd. 19, S. 512.

nur die arabisch- islamische, sondern ebenso die chinesische und indische Philosophie, denn er fährt fort: „die eigentliche Philosophie beginnt im Okzident. Erst im Abendland geht diese Freiheit des Selbstbewusstseins auf, das natürliche Bewusstsein in sich unter und damit der Geist in sich nieder.“¹⁰ Mehr braucht man dieser Aussage nicht hinzufügen, sie spiegelt deutlich den Geist des Eurozentrismus im hegelschen System wider. Das erklärt auch, weshalb Hegel für lange Zeit von den arabischen Intellektuellen ignoriert bzw. außer Acht gelassen wurde.

Aber solche Vorurteile müssen zuerst ausgeräumt werden, bevor man auf die Frage der Rezeption näher eingeht, denn, was hier als Paradox erscheint, ist die Tatsache, dass Hegels Aussage gerade zu einem Zeitpunkt fällt, wo die Aufklärung bereits das Tor zum Orient geöffnet und mit dessen Hilfe das abendländische Denken interkulturell bereichert hat. Man braucht nur an Goethe und sein Werk *West-östlicher Diwan* zu denken, oder an Alexander von Humboldt, der in den Arabern „vollends die Retter der abendländischen Bildung und Kultur“¹¹ sah, um sich der Wertschätzung des Orients zu vergewissern. Insofern war es eine der ersten Aufgaben der arabischen Interpreten der Gegenwart, sich mit Hegel und seiner Einstellung sowohl zum Orient als auch zum Islam zu befassen, um die von ihm verbreiteten Vorurteile abzubauen.

1. Der Zugang zu Hegel in der arabischen Rezeption

Folgt man dem Bericht von Ahmed Abdul Halim Atteya, der vor einem Jahr unter dem Titel *Hegel im arabischen Denken der Gegenwart* in der Zeitschrift *Aorak Phalsaphia – Philosophical Papers* – erschienen ist, so gewinnt man den Eindruck, dass Hegels Lektüre wiederum nicht direkt über seine Schriften, sondern vielmehr über andere Denker wie Kierkegaard, Marx, Nietzsche, Husserl, Heidegger und Kojève erfolgte.¹² Diese haben sich nämlich mit Hegel und seinem Werk auseinandergesetzt und meistens Kritik an seinem System geübt. So beginnt die Rezeption von Hegel in der arabischen Welt zunächst als ‚Lektüre einer anderen Lektüre‘ und nicht unmittelbar ausgehend

¹⁰ Ebd., S. 21.

¹¹ Felix-Klein Franke, *Die klassische Antike in der Tradition des Islam*, Darmstadt, 1980, S. 14.

¹² Vgl. Ahmed Abdul Halim Atteya, *Hegel fi al Fikr al Arabi al Muàsir*, in: *Aorak Phalsaphia*, Nr. 18, 2008, S. 219-257.

von seinem Werk. Deshalb spricht Atteya von verschiedenen Arten der Rezeption von Hegel, die eher den hermeneutischen Vorgang der jeweiligen Interpretation und der sie angehörenden philosophischen Schulrichtung widerspiegelt und nicht der immanenten hegelschen Werkinterpretation selbst entspricht. In diesem Zusammenhang nennt er die „aristotelische, die nietzscheanische, die marxistische, die hussersche, die heideggersche und die kojévésche Lektüre“¹³ als verschiedene Modelle der Aneignung und Interpretation von Hegel auf Arabisch.

Besondere Aufmerksamkeit räumt er jedoch der aristotelischen Lektüre ein, die von Imam Abdel Fattah Imam, dem bedeutenden Interpreten von Hegel und Gründer der *Hegelschen Bibliothek* in arabischer Sprache unternommen wurde. Diesem Autor kommt als erstem das Verdienst zu, eine kontinuierliche und systematische Rezeption von Hegel in Gang gesetzt zu haben. Die Reihe der *Hegelschen Bibliothek* umfasst mittlerweile mehrere Schriften von Hegel selbst wie auch Arbeiten über den Philosophen und sein Werk.¹⁴

Allerdings wurden die Werke nicht aus der Originalsprache sondern vielmehr aus dem Englischen übersetzt, was wiederum gewisse Probleme bei der Interpretation nach sich zieht. Eines dieser Probleme gesteht der Autor selbst ein, der zu Beginn seiner Lektüre Hegels die Texte stets mit den aristotelischen Kategorien zu verstehen versuchte, statt sich mit Hegels Logik auseinanderzusetzen.¹⁵ So versperrte ihm der aristotelische Vorgang lange Zeit den tieferen Blick in die hegelsche Dialektik. Deshalb war seine erste Arbeit mit dem Titel *Der dialektische Weg bei Hegel, eine Untersuchung der hegelschen Logik*¹⁶ eine klassische Darstellung der hegelschen Kategorien nach aristotelischem Muster, bei der die Dynamik der Dialektik im System abhandengekommen ist. Allein die Tafeln der hegelschen Kategorien am Ende des Buches unterstreichen diese methodische Vorgehensweise.¹⁷ Dennoch stellt diese erste Arbeit den Grundstein für eine umfassende Beschäftigung mit Hegel und seiner Rezeption in den darauf folgenden Jahrzehnten dar. So ergänzt Imam Abdel Fattah Imam seine Untersuchung der hegelschen Dialektik

¹³ Ebd., S. 227 ff.

¹⁴ Diese Reihe, die von Imam Abdel Fattah Imam zu Beginn der achtziger Jahre herausgegeben wurde, umfasst mittlerweile fünfzehn Bände mit Übersetzungen von Hegels Schriften und Arbeiten über sein Werk. Hier wird auf eine systematische Auflistung der erschienenen Bände verzichtet, da sie im Laufe dieser Arbeit einzeln erwähnt werden.

¹⁵ Vgl. Imam Abdel Fattah Imam, Tagribati ma`a Hegel [Meine Erfahrung mit Hegel], in: Aorak phalsaphia, Nr. 6, 2002, S. 201-208.

¹⁶ Vgl. Imam Abdel Fattah Imam, Al Manhag al gadali inda Hegel, Dirasa li Mantaq Hegel, Dar al Ma`arif, Kairo 1968, *Die Hegelsche Bibliothek* Nr. 2, Dar at Tanwir, Beirut ³1986.

¹⁷ Vgl. Ebd., S. 369-371.

mit einer dreibändigen Arbeit zur *Entwicklung der Dialektik nach Hegel*,¹⁸ bei der er sich mit der Rezeption der Dialektik und ihrer Anwendung sowohl auf dem Gebiet der Natur als auch im Bereich des menschlichen Denkens und Handelns befasst hat. Hierbei nimmt er Bezug ebenso auf Engels und die Marxisten wie auch auf Sartre, Hyppolite und Gaston Bachelard, um die entgegen gesetzten Positionen hinsichtlich der Annahme oder Widerlegung der Dialektik in den jeweiligen Gebieten unter Beweis zu stellen. Damit liefert er einen geschichtsphilosophischen Überblick über den Dialektikbegriff, der seinen Ursprung in der antiken Philosophie nimmt und sich über Spinoza, Kant, Fichte, Schelling und Hegel entwickelt, bevor er bei den Junghegelianern in unterschiedliche Richtungen geht. Didaktisch gesehen könnte diese Arbeit als eine Propädeutik im hegelschen Sinne zum Verstehen des Dialektikbegriffes in seinen verschiedenen historischen Entfaltungen betrachtet werden.

Neben der aristotelischen Lektüre von Hegel gab es, wie vorhin erwähnt, noch andere Vorgehensweisen, dem hegelschen Werk näher zu kommen. Zu Beginn war es die phänomenologische dann die marxistische und die kritische Rezeption nach der Konzeption der *Frankfurter Schule*, die an Marcuses Schrift *Vernunft und Revolution* anknüpft und eine nachhaltige Wirkung auf die arabischen Leser hinterließ. Diese drei Schulrichtungen sind in mehreren Arbeiten der arabischen Interpreten wieder zu finden.

Was die erste anbetrifft, die besonders von Hasan Hanafi¹⁹ vertreten wird, so spürt man den Versuch des Autors, eine Parallele zwischen Hegels *Phänomenologie des Geistes* und Husserls *Phänomenologie als strenge Wissenschaft* zu ziehen, bei der sowohl die Gemeinsamkeiten als auch die Unterschiede deutlich herausgestellt werden. Beide Denker verbindet das Gespür für die Realität ihrer Zeit und das Bemühen, sie in Gedanken zu erfassen. So lautet die These von Hanafi, dass Husserl genauso wie Hegel einen „dritten Weg zwischen dem Sensualismus bzw. Empirismus und dem abstrakten oder formalen Idealismus eingeschlagen haben, um die Wirklichkeit zu transzen-

¹⁸ Vgl. Imam Abdel Fattah Imam, Tatawer al Gadal ba`da Hegel [Die Entwicklung der Dialektik nach Hegel], 3 Bde, Gadal al Fikr [Dialektik des Denkens], Gadal at Tabi`a [Dialektik der Natur] und Gadal al Insan [Dialektik des Menschen], Die *Hegelsche Bibliothek* Nr. 8,9,10 Beirut 1985.

¹⁹ Hasan Hanafi hat mehrere Aufsätze zu Hegels zweihundertjährigem Jubiläum 1970 veröffentlicht, darunter: Hegel wal Fikr al mu`asir [Hegel und das Denken der Gegenwart], Hegel wa Hayatuna al Mu`asara [Hegel und unsere Gegenwart] und Muhadharat fi Falsafati ad Din li Hegel [Vorlesungen über Hegels Philosophie der Religion]. Diese Aufsätze sind später in einem eigenständigen Buch unter dem Titel Qadhaya mu`asira fi al Fikr al Arabi [Gegenwärtige Probleme im arabischen Denken] erschienen, Dar al Fikr, Kairo ohne Zeitangabe.

dieren und sie auf den Begriff zu bringen.“²⁰ Die Dialektik stellt somit für Hegel den Königsweg dar, der ihm erlaubt, Vernunft und Wirklichkeit miteinander zu verbinden und sie auf die höhere Stufe des absoluten Geistes zu heben. Bei Husserl hingegen übernimmt die phänomenologische Beschreibung als strenge Methode wissenschaftlicher Untersuchung dieselbe Funktion. Auf diese Weise treffen sich die beiden Vertreter der Phänomenologie und verfolgen dasselbe Ziel, nämlich die Aufhebung der zugrunde liegenden Ursache für die Krise der europäischen Wissenschaft und Philosophie, die im Dualismus zwischen Sein und Denken besteht.

Diese phänomenologische Methode war ebenfalls leitend bei der Lektüre von Zakaria Ibrahim in der Schrift *Hegel oder der absolute Idealismus*²¹ wie auch in den vorher erschienenen Aufsätzen zu Hegels Dialektik, Ästhetik und Politik.²² In seinem einleitenden Buch zu Hegel verfährt der Autor mehr beschreibend als analysierend und entzieht sich dabei jedem Urteil. Dennoch war seine Darstellung der hegelschen Philosophie umfassender als die bis dahin veröffentlichten Arbeiten. Sie zeichnet sich vor allem durch einen ständigen Bezug auf den Denker und sein Werk ab, so dass das Bild des Philosophen jeweils von seinem Text gestützt wird. Hier war wiederum der Einfluss der französischen Interpreten wie Kojève, Hyppolite und Chatelet besonders bemerkbar. Das schmälert jedoch nicht den Wert dieser Arbeiten, sondern unterstreicht die phänomenologische Tradition, auf die sie sich beziehen.

Was die marxistische und die kritische Lektüre angeht, so stehen sie in einem engen Zusammenhang, da sie nicht von der dogmatischen Lesart stark geprägt waren. Zwar gab es einige Versuche, eine marxistische Annäherung an Hegel zu erreichen, indem man sich an die Übersetzung der Arbeit von François Chatelet über *Hegel* und Garaudy's Buch *Hegels Denken* orientiert.²³ Doch diese beiden Interpretationen standen etwas kritisch gegenüber dem dogmatisch materialistischen Standpunkt, was die Rezeption von Hegel betrifft. Das hebt Ilias Markus, der Übersetzer von *Hegels Denken*, in seiner Einleitung besonders hervor. Für ihn treffen sich bei dieser Studie sowohl Hegel als auch Marx und Engels auf der erkenntnistheoretischen Ebene der

²⁰ Hasan Hanafi, Qadhaya mu`asira, Op. cit., S. 230.

²¹ Zakaria Ibrahim, Hegel aw al Mithalia al mutlaqa [Hegel oder der absolute Idealismus], Verlag?, Kairo 1970.

²² Zakaria Ibrahim, Al Manhag al gadali inda Hegel [die dialektische Methode bei Hegel], in: Al Fikr al Mu`asir, Nr. 62, 1970, wieder aufgenommen in: Aoraq phalsaphia, Nr. 18 2008, S. 267-282.

²³ Vgl. François Chatelet, Hegel, Damaskus 1976; Roger Garaudy, Fikr Hegel [Hegels Denken], übers. von Ilias Markus, Beirut, ohne Zeitangabe.

Dialektik und im Erfassen des historischen Prozesses.²⁴ Gerade darin liegt die Leistung von Garaudy, der Hegel aus der abstrakt idealistischen Sphäre herauslöst und ihn zu den Avantgardisten politischer und sozialhistorischer Betrachtung näher rückt.

Der eigentliche Durchbruch im Hinblick auf eine kritische Rezeption von Hegel geht jedoch auf Marcuse und seine Schrift *Vernunft und Revolution* zurück, die 1970 von Fuad Zakaria zum zweihundertjährigen Jubiläum von Hegel ins Arabische übersetzt wurde.²⁵ Dieses Buch gibt in der Tat Anlass zu mehreren Lektüren von Hegels Werk und seiner Deutung im Sinne einer marxistischen und revolutionären Theoriebildung.²⁶ So tritt Fuad Zakaria in der Einleitung in einen Dialog mit Marcuse über die Wirkung von Hegels Werk auf seine Zeit und übt zugleich Kritik an seiner Konzeption.²⁷ Er fragt sich, ob der hegelsche Idealismus nichts anders als eine Revolution im Denken darstelle und infolgedessen den Blick vor der konkreten Wirklichkeit verdecke? Dabei warnt er vor dem euphorischen Umgang mit Hegel und fordert eine kritische Haltung gegenüber der Lektüre von Marcuse.

Danach widmet Hasan Hanafi zwei Aufsätze zu *Vernunft und Revolution* und vervollständigt sie mit anderen Untersuchungen über Hegel selbst.²⁸ Ferner veröffentlicht Mugahed Abdel Mun`im Mugahed einige Artikel über Hegels Dialektik sowie über den Begriff der Freiheit im hegelschen Denken und über das Verhältnis Hegels zu Marx unter Berücksichtigung der Geschichte. Diese Artikel wurden später in einem Sammelband unter dem Titel *Hegel, die Festung der Freiheit*²⁹ veröffentlicht. Schließlich unternimmt Yusuf Salama im Rahmen einer Doktorarbeit über *Negation und Utopie bei Hegel und Marcuse*³⁰ eine Untersuchung des Begriffs der Negation bei Hegel und seine Bedeutung für das System beim Prozess der Aufhebung. All diese Hin-

²⁴ Vgl. Ilias Markus, Einleitung zu Garaudy Hegels Denken, S. 12.

²⁵ Vgl. Herbert, Marcuse, Al `Aql wa Thawra, Hegel wa Nashat an Nadharia al Igtima`ia [Vernunft und Revolution, Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie] ins Arabische übers. von Fuad Zakaria, Kairo 1970.

²⁶ Die Spezialnummer von der Zeitschrift *Al Fikr al mu`asir* [Das gegenwärtige Denken] zu Hegel 1970 unter der Überschrift Hegel fi al Qarn al `ishrin [Hegel im zwanzigsten Jahrhundert] umfasste eine Reihe von Aufsätzen zu Hegel und seinem Bezug zur Gegenwart sowie auch zu Themen wie Freiheit, Staat und Geschichte.

²⁷ Fuad Zakaria, Einleitung zu H. Marcuse Vernunft und Revolution, Op. cit., S. 6.

²⁸ Vgl. Hasan Hanafi, Herbert Marcuse, Al `Aql wa Thawra [Vernunft und Revolution], in: *Al Fikr al mu`asir*, Mai/ Juni 1970.

²⁹ Vgl. Mugahed Abdel Mun`im Mugahid, Hegel, Qal`at al Hurriyya [Die Festung der Freiheit], Kairo 2007.

³⁰ Vgl. Yusuf Salam, As Salb wal Utopia `inda Hegel wa Marcuse [Negation und Utopie bei Hegel und Marcuse], Kairo 2001.

weise machen deutlich, wie der Zugang zu Hegel in der arabischen Welt oft auf Umwegen vollzogen ist mit dem Ziel, zunächst die Bekanntmachung des hegelschen Systems als unabdingbare Voraussetzung für das Verstehen der marxistischen Lehre wahrzunehmen und die Dialektik als erkenntnistheoretische Methode auf die eigene historische und politische Wirklichkeit anzuwenden. Dennoch fand diese Art der Rezeption nicht ohne Gefahr der Fehldeutung statt, worauf Muhammad Abed al Gabiri aufmerksam gemacht hat.³¹

Symptomatisch für diese Gefahr ist ferner die Annäherung an Hegel über Heidegger, der eine eigenständige Interpretation liefert, welche den Rahmen des hegelschen Werkes eindeutig ausdehnt, um dieses in den Dienst der von ihm entwickelten Seinsontologie zu stellen. So weist die von Heidegger ausgehende Lektüre auf einen Hegel hin, der nicht nur als Vollender der philosophischen Systeme und als Verfechter der Moderne eintritt, sondern auch als Wegbereiter für das Ende der Metaphysik fungiert. Eine solche Auslegung bietet Abdessalam ben Abdel'ali in seiner Schrift *Heidegger gegen Hegel: Das Kulturerbe und die Differenz*.³² Darin führt er Heidegger gegen Hegel in Bezug auf die Aufarbeitung des Verhältnisses von Identität und Geschichte innerhalb der arabischen Kultur, da ihre Ansätze von den gegenwärtigen arabischen Forschern häufig in Anspruch genommen werden, um das kulturelle Erbe und seine Bedeutung für die Gegenwart zu erläutern. Was den Autor am meisten interessiert, ist die Art und Weise, wie die jeweiligen Begriffe von Hegel und Heidegger zur Erklärung des arabischen Kulturerbes und der Geschichte verwendet werden. Bei Hegel handelt es sich um die Kategorie der ‚Identität‘ und deren Wirkung auf die Aneignung der Kulturgeschichte. Dabei spielt die hegelsche Dialektik eine wesentliche Rolle. Im Fall Heideggers rückt die Kategorie der ‚Zeit‘ mehr in den Vordergrund und leitet das Verstehen der Geschichte aus ihrer ‚Geschichtlichkeit‘ her. Für Abdel'ali scheint der zweite Weg wirksamer zu sein, weil er den Bruch mit der Metaphysik der Identität vollzieht und somit keine lineare Konzeption von Geschichte und Zeit erlaubt, sondern eine Geschichte der Brüche und der Differenzen, die einem besseren Begreifen der eigenen Kultur und Geschichte entspricht.

³¹ Muhammad Abid al Gabiri, *Nahnu wa Turath* [Wir und das Erbe], Dar at Tanwir, Beirut 1981, S. 15

³² Abdessalam ben Abdelali, *Heidegger dhid Hegel: At Turath wal Ikhtilaf* [Heidegger gegen Hegel: Das Kulturerbe und die Differenz], Dar at Tanwir, Beirut 19.

Eine andere Gegenüberstellung von Hegel und Heidegger liefert Fethi Meskini in seiner Schrift *Hegel und das Ende der Metaphysik*,³³ deren Grundthese lautet: „Hegel ist nicht nur der Historiker der Moderne sondern auch derjenige, der den Beginn vom Ende der Metaphysik gespürt und vorausgesagt hat.“³⁴ Dabei bezieht er sich vor allem auf die Texte aus der *Wissenschaft der Logik*, um seine Behauptung zu unterstreichen. Darin heißt es: „Es ist dies ein Faktum, dass das Interesse teils am Inhalt teils an der Form der vormaligen Metaphysik, teils an beiden zugleich verloren ist. So merkwürdig es ist, wenn einem Volke z. B. die Wissenschaft seines Staatsrechts, wenn ihm seine Gesinnungen, seine sittlichen Gewohnheiten und Tugenden unbrauchbar geworden sind, so merkwürdig ist es wenigstens, wenn ein Volk seine Metaphysik verliert, wenn der mit seinem reinen Wesen sich beschäftigende Geist kein wirkliches Dasein mehr in demselben hat“³⁵. Dieser spürbare Verlust an der Metaphysik, den Kant bereits feststellte und in seinen kritischen Schriften zum Ausdruck brachte, rückt hier zum grundlegenden Problem hegelscher Interpretation vor, und in dessen Folge tritt die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit einer Reform bzw. einer Überwindung der Metaphysik umso dringender auf.

Nach Meskini kommt zweifellos der *Wissenschaft der Logik* Hegels die Aufgabe zu, die alte bzw. die ‚tradierte‘ Metaphysik durch eine neue effizientere und ‚authentischere‘ zu ersetzen. Demnach wird die Logik zu einem Mittel der Kritik sowohl der jeweiligen Formen des Denkens als auch der ontologischen Grundsätze der Metaphysik³⁶ angesetzt. Sie soll zweisträngig verfahren, nämlich ‚spekulativ‘ im Hinblick auf die immanenten Denkstrukturen, und ‚historisch‘, indem sie die Geschichte der Metaphysik in ihrer prozesshaften Entwicklung und ihren vielfältigen Erscheinungen darlegt.³⁷

Ausgehend von diesen Prämissen kommt der Autor zu dem Ergebnis, dass Hegel mit seinem vorhandenen Logikentwurf drei Ziele verfolgt:

1. „eine Kritik der Geschichte des Seins verknüpft mit dem Versuch einer Neugründung der Ontologie,

³³ Vgl. Fethi Meskini, *Hegel wa Nihayat al Mitafisiqa* [Hegel und das Ende der Metaphysik], Dar al Ganub lin Nashr, Tunis 1997.

³⁴ Ebd., S. 12 ff. Übers. vom Verfasser M.T.

³⁵ G. F. W. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, in: Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1969, Bd.6, S.2

³⁶ Fathi Meskini, *Hegel wa Nihayat al Mitafisiqa – Hegel und das Ende der Metaphysik* – S. 20 ff.

³⁷ Ebd., S.24

2. eine Kritik der ‚Metaphysik der Substanz‘ und ihre Überwindung durch die Grundlegung einer ‚Metaphysik des Subjekts‘, und
3. die Vollendung der Metaphysik durch das ‚Ende‘ der Geschichte des Subjekts, die bereits im klassischen Zeitalter vollzogen ist“.³⁸

Diese Annäherung an die Texte von Hegel macht deutlich, wie Meskini eine Anknüpfung an Heidegger vornimmt mit der Absicht, Hegel zum Vorläufer postmodernen Denkens zu erklären. Das macht zwar seine Arbeit für den Leser interessant, da er neue Perspektiven für den Umgang mit Hegel im postmodernen Zeitalter eröffnet, doch der Autor ist sich auch der Komplexität dieses Unternehmens bewusst und sieht darin nur eine Alternative zur Aufhebung der Metaphysik durch ihre Geschichte.

2. Übersetzung und Aneignung von Hegels Werken

Zweifellos könnte man das Jahr 1970 als bedeutenden Schnitt für die Übersetzung der hegelschen Werke ins Arabische und deren Aneignung betrachten. Vorher sucht man vergebens nach einer Schrift von Hegel in dieser Sprache. Die bis dahin unternommene Rezeption stützte sich ausschließlich auf seine Werke in französischer oder englischer Sprache.³⁹

Den ersten Schritt zur ‚Arabisierung‘ von Hegel wagt Imam Abdel Fattah Imam mit der Übertragung des ersten Teils von den *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*,⁴⁰ der für den Übersetzer als Meilenstein zur Gründung der *hegelschen Bibliothek* auf Arabisch gilt. Die Schrift bildet auch den ersten Band dieser Reihe, die später mit dem zweiten Teil der Vorlesungen mit der Überschrift *die orientalische Welt*⁴¹ fortgesetzt wird.

³⁸ Ebd., S.115

³⁹ Vgl. Zakaria Ibrahim, *Hegel aw al Mithalia al mutlaqa* [Hegel und der absolute Idealismus], Kairo 1970 und Abel Fattah al Didi, *Falsafat Hegel* [Die Philosophie Hegels] Kairo 1970. Die beiden Autoren beziehen sich hauptsächlich auf französische Quellen, wo hingegen Imam Abdel Fattah Imam mehr auf englische Quellen Bezug nimmt.

⁴⁰ Vgl. G. W. F. Hegel, *Muhadharat fi falsafat at Tarikh* [Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte], erster Teil: *al 'Aql fi at Tarikh* [Die Vernunft in der Geschichte], übers. Imam Abdel Fattah Imam, *Dar al Thaqafa*, Kairo 1973.

⁴¹ Vgl. G. W. F. Hegel, *Muhadharat fi Falsafat at Tarikh*, zweiter Teil: *Al 'Alam al Sharqi* [Die orientalische Welt], übers. mit Einleitung und Anmerkungen von Imam Abdel Fattah Imam, *Hegelsche Bibliothek* Bd. Nr. 7, *Dar at Tanwir*, Beirut 1985.

Was Imam mit der Auswahl dieser Vorlesungen beabsichtigt, ist aus der von ihm vorgelegten Einleitung zu entnehmen. Darin beschreibt er die hegelsche Konzeption von Geschichte, die dialektisch im Sinne einer Selbstbewusstwerdung verläuft und teleologisch auf ein Ziel hintendiert, nämlich die Entfaltung und Verwirklichung des Geistes in Raum und Zeit als Vollendung der an und für sich selbst bewussten Freiheit. Diese beginnt freilich im Orient, genauer gesagt in China, Indien und Persien, wo nur einer aufgrund der patriarchalisch herrschenden Strukturen frei ist. Der Prozess setzt sich dann in Griechenland und Rom fort, wo einige wiederum frei werden, während die anderen Völker als ‚Barbaren‘ bezeichnet und zu Sklaven unterjocht werden. Erst unter den Germanen erfasst die Freiheit alle Menschen und kommt der Geist zu sich selbst. Doch was Imam in diesem Zusammenhang am meisten anregt, ist die Art der hegelschen Betrachtung des Orients als Wiege der Freiheit aber auch als Hochburg des Absolutismus. Der Orient, schreibt er, „ist unsere Welt und am interessantesten für uns. Hier ist eine Analyse der orientalischen Persönlichkeit, deren negative Charakteristika leider bis heute immer noch fort dauern. [...] Wir befinden uns mit dieser tief greifenden Analyse des ‚orientalischen Geistes‘ einerseits vor einem Vergrößerungsspiegel, auf dem sich unsere Persönlichkeit mit all ihren schönen und hässlichen Eigenschaften reflektiert. So ist es dem Leser möglich zu vergleichen zwischen dem, was Hegel über die Eigenschaften und Besonderheiten der orientalischen Welt in Bezug auf Ethik, Politik, Kunst, Religion und die verschiedenen Phänomene des Lebens sagt, und dem, was er selber diese Bereiche betreffend sieht. Andererseits ist das Erlangen dieser Stufe des Selbstbewusstseins für uns von eminenter Bedeutung, weil sie die genauere erkenntnistheoretische Position darstellt, die uns erlaubt, wach zu werden, um all das auszuwerten, zu korrigieren und dann anfangen zu bauen, damit wir den Zug der Zivilisation einholen.“⁴² Hier wird ersichtlich, wie die Aneignung von Hegels Schriften hauptsächlich der Bewusstwerdung der eigenen Realität und der Selbstkritik dienen soll. Sie hat insofern eine kathartische Funktion im Hinblick auf das Denken und Handeln der jeweiligen Subjekte in diesem Raum. Sie fordert sie heraus, selbst aktiv beim Aufklärungsprozess über die gesellschaftlichen Verhältnisse und deren Veränderung zu werden.

⁴² Imam Abdel Fattah Imam, *Muhadharat fi Falsafat at Tarikh*, [Einleitung zu Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, zweiter Teil: Die orientalische Welt,] Op. cit. S. 13 ff. (übers. vom Verfasser M. T.).

Diese Intention wird von Imam weiter verfolgt, indem er die Übersetzung der *Grundlinien der Philosophie des Rechts*⁴³ von Hegel unternimmt und somit den rechtlichen Rahmen für den eingeleiteten Prozess liefert. Anschließend ergänzt er diese Reihe der hegelschen Werke mit der Übertragung der *Zyklus der philosophischen Wissenschaften*⁴⁴ und des ersten Teils der *Phänomenologie des Geistes*⁴⁵ ins Arabische. Was das letzte Werk anbetrifft, muss hier zugefügt werden, dass vor ihm bereits Mustafa Safuan mit Unterstützung der UNESCO den ersten Versuch unternommen hat, das Vorwort sowie die vier ersten Kapitel der *Phänomenologie des Geistes* zu Beginn der siebziger Jahre ins Arabische zu übertragen.⁴⁶ Wie Imam war auch Safuan von derselben Absicht beflügelt, nämlich von der Einsicht und sogar der Notwendigkeit eines Wachrüttelns der orientalischen Gesellschaft, damit die Völker in diesem Raum ihre Freiheit wahrnehmen und sich gegen die Unterdrückung im Inneren erheben können. Diese Absicht geht eindeutig aus dem Vorwort hervor, das er der Übersetzung beigefügt hat.⁴⁷ Darin verweist er auf die innere Zerrissenheit der arabischen Intellektuellen angesichts der krisenhaften Situation, in der sie leben und wie sie darauf reagieren.

Eine vollständige Übersetzung der *Phänomenologie des Geistes* aus der Originalsprache erfolgt erst vor zwei Jahren zum zweihundertjährigen Jubiläum der Veröffentlichung dieses Hauptwerkes.⁴⁸ Sie wurde von Neji el Ounelli angefertigt und mit einer langen Einleitung versehen, in der er den Begriff der Phänomenologie und seine Entstehungsgeschichte sowie die Konzeption und den Aufbau des Werkes behandelt. In einem Teil ihrer Einordnung und Thematisierung der Probleme der *Phänomenologie des Geistes* ähnelt die Einleitung den von Wolfgang Bonsiepen erarbeiteten Fragen in seiner

⁴³ Vgl. G. W. F. Hegel, *Usul Falsafat al Haq* [Grundlinien der Philosophie des Rechts], übers. mit Einleitung von Imam Abdel Fattah Imam, [*Hegelsche Bibliothek* Bd. Nr.5] Dar at Tanwir, Beirut 1982, Kairo 1996.

⁴⁴ Vgl. G. W. F. Hegel, *Mawsu`at al `Ulum al falsafia* – *Zyklus der philosophischen Wissenschaften*, übers. mit Einleitung und Anmerkungen von Imam Abdel Fattah Imam, [*Hegelsche Bibliothek* Bd. Nr.6, Dar at Tanwir Beirut 1983, Kairo 1985

⁴⁵ Vgl. G. W. F. Hegel, *Finuminulugia ar Ruh* [Phänomenologie des Geistes], Erster Teil, übers. mit Einleitung und Anmerkungen von Imam Abdel Fattah Imam, Dar Kaba, Kairo 2002.

⁴⁶ Vgl. G. W. F. Hegel, *Finuminulugia al Fikr* [Phänomenologie des Geistes], übers. mit Anmerkungen von Mustafa Safuan, in der Zeitschrift *Al Fikr al mu`asir*, 1970, dann in Algier und Beirut als Buch 1981 herausgegeben.

⁴⁷ Vgl. Ebd., S. 15.

⁴⁸ Vgl. G.W.F. Hegel, *Finuminulugia al Ruh* [Phänomenologie des Geistes], übers. mit Einleitung von Neji el Ounelli, Markaz Dirasat al Wihda al `Arabia, Beirut 2006.

bereits 1980 veröffentlichten Einleitung zu diesem Werk.⁴⁹ Dennoch ergänzt Ounelli diese ausführliche Analyse mit neuen Informationen aus den letzten Forschungsergebnissen zu diesem Thema. Außerdem erwähnt der Übersetzer die Schwierigkeiten, die er bei der Übertragung der hegelschen Begriffe in die arabische Sprache getroffen hat und weist auf die Notwendigkeit der Neologismen hin, derer er sich bedient, um dem Textinhalt adäquater zu vermitteln.

Darüber hinaus hat sich Neji el Ounelli an die Übersetzung der Schriften des jungen Hegels begeben und mit der Frage der Entstehung seines philosophischen Ansatzes seit der Tübinger Zeit bis hin zur Ankunft in Jena beschäftigt. So erschien inzwischen *die Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*⁵⁰ mit einer detaillierten Einleitung und einem Kommentar versehen. Diese erste philosophische Schrift, die Hegel veröffentlicht hat, zeigt nach der Ansicht von Ounelli das Bemühen des jungen Denkers um die Überwindung der vorhandenen Systeme von Fichte und Schelling und die Grundlegung eines eigenen Ansatzes in der Philosophie als Vorlage für sein späteres System. „Sie ist der Beginn eines bestimmten Modus des Philosophierens [...] und der Anfang für Hegels Entwicklung zur Philosophie, nachdem er sich der Untersuchungen in Moralität und Politik entledigt hat und vom ethischen Korsett der Philosophie herausgelöst hat, um diese spekulativ zu erfassen.“⁵¹ So kann die Differenzschrift als ein Übergang von der Kritik hin zum System verstanden werden.

Diese Gedanken sind von Ounelli in einer eigenen Forschungsarbeit weiter entwickelt worden und in einem Buch mit dem Titel *Der erste Hegel und die Fragestellung der Philosophie*⁵² veröffentlicht. Das Bemerkenswerte an dieser Arbeit ist, dass sie nicht mehr vom ‚jungen‘ Hegel wie bisher im Rahmen der Forschung spricht, sondern dieses Thema bereits in Frage stellt und die Inhalte der hegelschen Jugendschriften problematisiert. Für Ounelli ist die Bezeichnung vom ‚jungen Hegel‘ selber sehr ambivalent und erfordert eine nähere Betrachtung der Schriften, die in dieser Phase verfasst worden

⁴⁹ Vgl. Wolfgang Bonsiepen, Einleitung zu Hegels Phänomenologie des Geistes, kritische Edition, Gesammelte Werke Bd. 9, hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1980.

⁵⁰ Vgl. G. W. F. Hegel, Fi al Farq baina Nasaqi Fichte wa Nasaqi Schelling fil Falsafa [Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie], übers. mit Einleitung und Kommentar von Neji al Ounelli, Markaz Dirasat al Wihda al 'Arabia, Beirut 2007.

⁵¹ Ebd., S. 10.

⁵² Vgl. Neji el Ounelli, Hegel al awal wa sual al Falsafa [Der erste Hegel und die Fragestellung der Philosophie] Dar Samed li an Nashr, Sfax 2006.

sind, da sie ein Konglomerat von Aufsätzen, Exzerpten und Entwürfen beinhalten, die nicht unter einen gemeinsamen Nenner subsumiert werden können.⁵³ Hier liegt der Grundstein für eine ‚geistige Konstitution‘, deren Entwicklung von den theologischen Schriften über die kritisch-historische Auseinandersetzung mit politischen und religiösen Themen bis hin zur Kritik des transzendentalen Idealismus Kants und seiner praktischen Version bei Fichte schrittweise zu verfolgen ist. Sie mündet im Entwurf eines Systems, das die philosophische Fragestellung spekulativ aufarbeitet und sie in der Differenzschrift bereits andeutet.⁵⁴ Das unterstreicht der Autor durch den Brief Hegels an Schelling vom November 1800, in dem er ausführt: „In meiner wissenschaftlichen Bildung, die von untergeordneten Bedürfnissen der Menschen anfang, musste ich zur Wissenschaft vorgetrieben werden, und das Ideal des Jünglingsalters musste ich zur Reflexionsform, in ein System zugleich verwandeln.“⁵⁵ Ounelli selber bevorzugt eher die Bezeichnung des ‚ersten‘ Hegels im Vergleich zum ‚jungen‘, weil sie einen systematischen Schnitt im Entwicklungsprozess des Philosophen und keine zeitliche Teilung darstellt. Ob er damit Recht behält, bleibt dahin gestellt. Wesentlich ist zu erkennen, welche philosophische Auseinandersetzung in Verbindung mit Hegel gegenwärtig im arabischen Raum stattfindet.

Neben der Übersetzung dieser wichtigen Werke sind ebenfalls andere Schriften von Hegel wie *Das Leben Jesu*⁵⁶ von Georgis Markus und die *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*⁵⁷ von Mugahed Abdel Mun`im Mugahid oder die *Vorlesungen über die Ästhetik*⁵⁸ von Georges Tarabishi und die *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*⁵⁹ von Khalil Ahmed Khalil ins Arabische übertragen worden. All diese Schritte deuten auf ein

⁵³ Vgl. Ebd., S. 18.

⁵⁴ Vgl. Ebd., S. 28.

⁵⁵ Ebd., S. 241. Vgl. G.W.F. Hegel, Briefe von und an Hegel, hrsg. von Johannes Hoffmeister, Philosophische Bibliothek, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1969–1981, Bd. 1, S. 59.

⁵⁶ Vgl. G.W.F. Hegel, Hayat yasū [Das Leben Jesu], Übers. von Georgis Jacob, Dar at Tanwir, Beirut 1984.

⁵⁷ Vgl. G.W.F. Hegel, Muhadharat fi falsafat ad Din [Vorlesungen über die Philosophie der Religion] übers. von Mugahid Abdel Mun`im Mugahid, Dar al Kalima, Kairo 2001.

⁵⁸ Vgl. G.W.F. Hegel, Muhadharat fi `Ilm al Gamal [Vorlesungen über die Wissenschaft der Ästhetik], übers. von Georges Tarabishi, Dar at Tali`a, Beirut 1986.

⁵⁹ Vgl. G.W.F. Hegel, Muhadharat fi Tarikh al Falsafa, Muqaddima hawla Mandhumat al Falsafa wa Tarikhuha [Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Einleitung zum System der Philosophie und seiner Geschichte], übers. von Khalil Ahmed Khalil, Al Muassasa al gami`iya lid Dirasat wa al Nashr, Beirut 2002.

zunehmendes Interesse an der Philosophie Hegels hin, das nicht nur ideologisch motiviert sondern vielmehr wissenschaftlich fundiert ist.

Außerdem sollten bei dieser Ausführung die Übersetzungen von mehreren Forschungsarbeiten zu Hegels Werk aus der englischen und französischen Literatur nicht außer Acht gelassen werden. Diese haben die Rezeption Hegels im arabischen Raum weitgehend geprägt und richtungweisend gewirkt. Zu diesen Schriften gehören neben den vorher genannten Arbeiten von Marcuse, Chatelet und Garaudy vor allem die Untersuchung von Walter T. Stace *The Philosophy of Hegel: A synthetic Exposition* sowie das Buch von Michel Mathias zu *Hegel und die Demokratie* und Michael Inwood's *Hegel Dictionary*. All diese Schriften sind von Imam Abdel Fattah Imam ins Arabische übertragen und in die Reihe der *Hegelschen Bibliothek* aufgenommen worden.⁶⁰ Darüber hinaus sind noch vom demselben Übersetzer das Buch von Leo Spencer über *Hegel* und die Einleitung des Kulturwissenschaftlers Richard Kroner zu *Hegel's philosophical Development in Early theological writing* zu nennen.⁶¹ Nicht zuletzt kommen einige Arbeiten wie die Studie von Marcuse zur *Theorie der Existenz bei Hegel*⁶² und das Buch von Eric Weil *Hegel et l'Etat*⁶³ hinzu.

3. Auswirkung von Hegel auf die arabischen Denker

Obwohl die Rezeption von Hegel sehr spät begonnen und sich auf Umwegen vollzogen hat, war ihre Wirkung auf die arabischen Denker dennoch so beträchtlich, dass man heute sogar von einem ‚islamischen Hegelianismus‘⁶⁴ spricht, wobei in diesem Kontext die Bezeichnung ‚arabisch‘ eher als ‚islamisch‘

⁶⁰ Vgl. Walter T. Stace, *Falsafat Hegel*, übers. Imam Abdel Fattah Imam, Dar al Thaqafa, Kairo o. D.; dieselbe Arbeit erschien später in der Reihe der *Hegelschen Bibliothek* in zwei Bänden: Bd. 3 *Al Mantaq wa Falsafat at Tabi`a* und Bd. 4 *Falsafat ar Ruh*, Dar at Tanwir, Beirut 1983; Michel Mathias, *Hegel wa Dimuqratia*, übers. Imam Abdel Fattah Imam, Dar al Hadatha, Beirut 1990; Michael Anwood, *Mu`gam al Mustalahat al hegelia*, übers. mit Einleitung von Imam Abdel Fattah Imam, Kairo 2001.

⁶¹ Vgl. Leo Spencer, *Hegel*, übers. Imam Abdel Fattah Imam, Kairo 2002; Richard Kroner, *Tatawer Hegel arruhi*, übers. Imam Abdel Fattah Imam, Dar Qaba, Kairo 2003.

⁶² Vgl. Herbert Marcuse, *Nadhariat al Wugud `inda Hegel*, übers. mit Einleitung von Ibrahim Fathi, Dar at Tanwir, Beirut 1984.

⁶³ Vgl. Eric Weil, *Hegel wad Dawla [Hegel und der Staat]*, Dar Medbuli, Kairo 1996.

⁶⁴ Ibrahim M. Abu Rabi', *Islamic Hegelianism*, in: *History of islamic Philosophy*, hrsg. von Seyyed Hossein Nasr und Oliver Leaman, Routledge, London und New York 2001, S.1100-1114, S. 1100.

zutrifft. Die hier in dem Zusammenhang erwähnten Denker stammen alle aus dem arabischen Raum und befassen sich hauptsächlich mit dem Verhältnis von Tradition und Moderne und mit der Frage nach der Überwindung des fortdauernden Widerspruchs von Islam und Säkularisierung, die für die gegenwärtige ‚Krise der Intellektuellen‘ in diesem Gebiet bestimmend sind. So erkennt Ibrahim M. Abu Rabi‘ in seinem Aufsatz über *Islamic Hegelianism* den Einfluss von Hegel auf Historiker wie Hichem Djait und Abdallah Laroui sowie auf Philosophen wie Hasan Hanafi in der Behandlung dieser Problematik. Nach Ansicht von Abu Rabi‘ stellt Djait die Frage nach der Homogenität der modernen Welt des Islams und kommt zu dem Ergebnis, dass eine neue Terminologie im Sinne einer dialektischer Wissenschaftstheorie notwendig sei, um Licht auf die gegenwärtige Situation zu werfen. Djait sieht in der Tat einen Bruch im modernen Islam, der durch die *Nahdah* d. h. die ‚arabische Renaissance‘ im 19. Jahrhundert vollzogen ist, und fordert neue Kategorien für die Erklärung des entstandenen Wandels.⁶⁵ Dabei bedient er sich hegelscher Kategorien wie der Dialektik von Kontinuität und Bruch, um die Ursachen der krisenhaften Lage in der arabisch- islamischen Welt zu begreifen. Sein Fazit deutet auf eine Abwendung von der engen Wahrnehmung der historischen Wirklichkeit hin, die vom theologischen Blickwinkel bisher erfasst wird, da dieser nicht in der Lage sei, eine kohärente Verbindung zwischen Wissen und Handeln, Philosophie und Bewegung herzustellen.⁶⁶ Deshalb plädiert Djait für eine „Überwindung des Dogmatismus [...] aber auch und in zunehmendem Maße (für) die Ablösung des utopischen durch den kritischen Geist und jenes Phänomen, das man in gewissen Kreisen als das Aufkommen einer arabischen Vernunft bezeichnen konnte.“⁶⁷ Sein Festhalten am Universalitätsprinzip der Aufklärung bringt ihn zweifellos in Widerspruch zu den partikularen Ansichten sowohl der islamistischen Ideologen als auch der herrschenden Mächte in der arabischen Welt. Doch seine Rolle als In-

⁶⁵ Ebd., S. 1100. „Djait enquires about the theological and cultural homogeneity of the modern Muslim world, and reaches the conclusion that a new terminology, in form of dialectical epistemology, must be used in order to shed light on the modern situation. Djait sees a historical break-up in modern Islam, and argues for the use of the bipolar concept of historical continuity and discontinuity as a yardstick against which the nature and achievement of the Arab *Nahdah* are judged. This is a better measure than „the rather hollow dyads of apogee/decline, decadence/ renaissance, Arab/non-Arab, orthodoxy/heterodoxy, not to mention the recent dialectic between tradition and modernity.“

⁶⁶ Vgl. Ebd., S.1101.

⁶⁷ Hicham Djait, *Das arabisch-muslimische Denken und die Aufklärung*, in: *Islam, Demokratie, Moderne, Aktuelle Antworten arabischer Denker*, hrsg. von Erdmute Heller und Hassouna Mosbahi, Beck Verlag, München 1998, S. 42.

tellektueller schränkt er selbst eindeutig auf die Bewusstseinssebene ein, verknüpft mit der Hoffnung, „sei es nur, um eine humanere Gesellschaft aufzubauen.“⁶⁸

Ähnlich verfährt Hasan Hanafi bei seiner Betrachtung der Situation im arabischen Raum. Seine Auseinandersetzung mit Hegel, insbesondere mit seinem Werk *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, ermöglicht ihm, zunächst der Frage nach dem hegelschen Standpunkt bezüglich der Religion nachzugehen⁶⁹ und zugleich, sich seine Kategorien anzueignen und sich ihrer zu bedienen, um einen eigenen theoretischen Ansatz zu entwickeln, der die bisherige theologische Interpretation ersetzt und die Komplexität der gesellschaftlichen Realität besser erfassen kann.

Nach Ansicht von Abu Rabi' bevorzugt Hanafi die ‚Anthropologie‘ der Theologie, weil diese keine richtige Wissenschaft im allgemeinen Sinne sei, und es ihr als solcher auch an Methode fehle. Das Ziel der Theologie war es, den Islam gegen die Philosophie und andere Theologien zu verteidigen, aber weder die Prämissen noch die Ergebnisse können diese Aufgabe bewerkstelligen und den rationalen Geist zufrieden stellen.⁷⁰ Hierbei bemängelt Hanafi die fehlende kreative Aktivität der Theologen im Hinblick auf die Wahrnehmung der gesellschaftlichen Situation. Sie verfehlen nach seiner Ansicht ebenso die Interpretation der menschlichen Existenz wie den Blick für die konkrete Realität, weil sie an klassischen theologischen Dogmen festhalten und sich nicht direkt mit der realen Wirklichkeit auseinandersetzen. Hingegen bietet die *Anthropologie* für ihn einen solchen Ansatz, der die Theologie in einen umfassenderen Rahmen integriert und somit zu einem Teil einer wirkungsfähigen Wissenschaft⁷¹ macht. Mit anderen Worten: seine Theorie zielt darauf ab, die islamische Tradition mit ihrer Kultur so zu rekonstruieren, dass sie als Mittel zur Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse eingesetzt werden kann. Die Anthropologie wird infolgedessen in eine ‚Philosophie der Praxis‘ umgewandelt, welche die Phänomene der Realität begreift, deutet und die Bedingungen für ihre Aufhebung formuliert.

Diese Perspektive verfolgt Hanafi in seinen späteren Werken weiter, wenngleich mit einem anderen Schwerpunkt wie der Kritik an der ‚Okzidentalistik‘, die er als Modell für das gescheiterte „Projekt der Moderne“ auffasst

⁶⁸ Hisham Djait, Kultur und Politik in der arabischen Welt, in: Islam, Demokratie, Moderne, Op. cit., S. 108.

⁶⁹ Vgl. Hasan Hanafi, *Muhadharat fi falsafat ad Din*, in: Qadhaya Mu'asira, Op. cit., S. 171 ff.

⁷⁰ Vgl. Ibrahim M. Abu Rabi', *Islamic Hegelianism*, Op. cit., S. 1102.

⁷¹ Vgl. Hasan Hanafi, *Théologie ou anthropologie*, in: Renaissance du monde arabe, hrsg. von A. Abdel-Malek, A. Belal, H. Hanafi, Paris 1972, S. 233.

und in ironischer Umkehrung des Begriffs ‚Orientalistik‘ verwendet.⁷² Demnach hat sich die Moderne als Produkt der westlich-europäischen Kultur „in einen inhumanen Moloch, eine universelle Bedrohung verwandelt, weil ihre Grundlagen auf einem spezifisch europäischen Bewusstsein beruhen.“⁷³ Dabei verdrängte sie alle anderen Kulturen der Peripherie, die zum Opfer ihrer hegemonialen Macht und ihrer imperialen Politik wurden. Dem entgegen setzt nun Hanafi die ‚Okzidentalistik‘ als neue Wissenschaft, deren Aufgabe es ist, „ein Gegengewicht zur Verwestlichung der Dritten Welt herzustellen. Der Westen wurde zum Modell der Modernisierung außerhalb seiner selbst, in Afrika, Asien und Lateinamerika. Okzidentalistik als kulturelle Bewegung will die sich entwickelnden Gesellschaften vom bloßen Transfer von Wissen hin zur kulturellen Kreativität verändern.“⁷⁴ Sie soll sich nicht nur am westlichen Modell der Moderne orientieren, sondern auch aus den vorhandenen Traditionen der Kulturkritik der Intellektuellen in der Dritten Welt wie der ‚Négritude‘ in Afrika oder der ‚Befreiungstheologie‘ aus Südamerika schöpfen.

Als methodologischen Zugang folgt Hanafi in diesem Werk sowohl der hegelschen Dialektik von Bruch und Kontinuität im Sinne der Aufhebung als auch der Phänomenologie Husserls. Phänomenologie, schreibt er, „ist der Weg ‚von – zu‘, sowie er schriftlich in ‚*Formale und transzendente Logik*‘ erscheint. Es ist ein zweifacher Weg: abwärts von Formalen zum Transzendenten und aufwärts von Materiellen zu transzendenten. Wenn Phänomenologie im Westen in der Lage war, die Konfusion zwischen dem Formalen und Materiellen, dem Klaren und Unklaren, dem Abstrakten und Konkreten, dem Rationalen und dem Sensiblen, vor allem zwischen der Essenz und dem Faktischen zu klären, dann ist die Phänomenologie möglicherweise auch in der Lage, die Konfusion zwischen Tradition und Moderne, Religion und Revolution, dem Alten und dem Neuen zu klären.“⁷⁵ Daraus leitet Hanafi seinen eigenen erkenntnistheoretischen Ansatz ab und gründet im Anschluss eine

⁷² Vgl. Hasan Hanafi, ‚Ilm al Istighrab [Wissenschaft des Okzidentalismus], Al Matba`a al fanniya, Kairo 1995.

⁷³ Geert Hendrich, Islam und Aufklärung, der moderne Diskurs in der arabischen Philosophie, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2004, S. 268; Hendrich übersetzt den Begriff ‚Istighrab‘ mit ‚Okzidentalistik‘, wobei das Wort ‚Okzidentalismus‘ als Gegenmodell zum ‚Orientalismus‘ eher zutrifft und den hier genannten Sachverhalt genauer erfasst.

⁷⁴ Hasan Hanafi, ‚Ilm al Istighrab, Op. cit., II S.357; zitiert nach Hendrich, Op. cit., S. 269.

⁷⁵ Ebd., II S. 182, Hendrich, S. 271.

neue kulturphilosophische Wissenschaft, nämlich die ‚Okzidentalistik‘.⁷⁶ Insofern wird diese Methode nach der Aussage von Hendrich „eine auf gesellschaftliche und politische Praxis gerichtete Theorie und gehört zur Einlösung seines Projektes eines ‚linken‘ und ‚revolutionären‘ Islam.“⁷⁷

Die Spuren von Hegel sind ebenfalls bei einem anderen arabischen Denker zu erkennen. Der in Palästina geborene und für lange Zeit in den Vereinigten Staaten immigrierte Wissenschaftler, Hisham Sharabi, liefert ein umfangreiches Werk, das sich mit der Analyse der Gesellschafts- und Herrschaftsstrukturen in der arabischen Welt befasst und Auswege für die gegenwärtige Krise offen legt. Vor allem in seinem zunächst 1988 in englischer Sprache erschienenen Buch mit dem Titel *Neopatriarchy, theory of distorted change in Arab Society*⁷⁸ bietet er eine weitgehende Untersuchung der Gründe, die ein aufklärerisches Denken nicht begünstigt und somit den Anschluss der arabischen Welt an die Moderne verhindert haben. Hier greift er u. a. auf Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* und Max Webers *Wirtschaft und Gesellschaft* zurück, um die theoretische Grundlage für seine Analyse zu bilden. Demnach lässt sich die Situation durch das Vorhandensein einer dominierenden Macht charakterisieren, die von zwei sehr ähnlichen Systemen beherrscht wird: das ‚Patriarchat‘ und das ‚Neopatriarchat‘:

- Unter ‚Patriarchat‘ versteht Sharabi „eine bestimmte Form autoritärer, männlich-dominierter Gesellschaft bzw. Kultur und ein Wertesystem sowie bestimmte Muster der Praxis, die damit verbunden sind.“⁷⁹ Diese Form der patriarchalischen Gesellschaft besteht in vielen Ländern der arabischen Welt und erinnert, von ihrer Typologie her, sowohl an Hegel⁸⁰ als auch an die von Max Weber in *Wirtschaft und Gesellschaft* bezeichnete

⁷⁶ Vgl. Hassan Hanafi, *Islam in the modern world. Religion, ideology and development*, Vol. 1, Cairo, 1995. Ders. *Islam in the modern world. Tradition, revolution and culture*, Vol. 2, Cairo, 1995.

⁷⁷ Geert Hendrich, *Islam und Aufklärung*, Op. cit., S. 272. Vgl. Hassan Hanafi, *Die Aktualität eines „linken Islam“*, in: Zakzouk, M., (Hrsg.), *Gesichter des Islam*, Berlin, 1992.

⁷⁸ Vgl. Hisham Sharabi, *Neopatriarchy, A theory of distorted change in Arab Society*, Oxford University Press 1988; die arabische Übersetzung folgte unter dem Titel: *An Nidham al-Abawi wa ishkaliat takhalluf al-mughtama' al-arabi*, ed. Nelson, Beirut 2000.

⁷⁹ Vgl. Hisham Sharabi, *Moderne und islamische Erneuerung: Die schwierige Aufgabe der arabischen Intellektuellen*, in: *Islam, Demokratie, Moderne: Aktuelle Antworten arabischer Denker*, Op. Cit., S. 48.

⁸⁰ Vgl. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke in zwanzig Bänden, Theorie Werkausgabe, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1970, Bd. 12, S. 59 ff.

- „traditionelle Herrschaft“⁸¹. Ihre Struktur wird weitgehend von der Tradition und den sie tragenden Institutionen bestimmt.
- Hingegen ersetzt das ‚Neopatriarchat‘ die nicht erfüllte Form der Moderne. Sie tritt besonders unter dem Aspekt der Modernisierung in Erscheinung und stellt insofern „die angemessene analytische Kategorie zur Erklärung der dynamischen Prozesse sozialen Wandels in ihrer verzerrten Form“⁸² dar. Das Neopatriarchat ist in gewisser Weise eine hybride Form des Patriarchats und zugleich eine verzerrte Gestalt der Moderne, da es zwischen zwei entgegengesetzten Weltanschauungen hin und herpendelt und sich ihrer je nach der Sachlage bedient, nämlich Tradition und Modernismus. Deshalb ist es nicht verwunderlich zu sehen, wie manche so genannten ‚liberalen‘ oder gar ‚progressiven‘ Regime mit derselben uneingeschränkten politischen Autorität herrschen, wie es beim Patriarchat üblich ist. Dabei versuchen sie ihre Macht mit dem Siegel der institutionellen Legalität und der scheinbaren Demokratie zu legitimieren.

Durch diese systematische Teilung, die für die Analyse soziokultureller Transformation relevant ist, hebt Sharabi den Unterschied zwischen dem modernen Staat und demjenigen, der vom Patriarchat bzw. Neopatriarchat beansprucht und geführt wird, klar hervor. Demnach „wird der erste durch das Recht bestimmt, während der zweite vom Potentat regiert wird, selbst wenn dieser Staat mit einer Verfassung ausgestattet ist. Beim ersten gilt der Bürger als Souverän, während er im zweiten bloß ein Untertan ist.“⁸³ Aufgrund dieser Unterscheidung zeigt Sharabi die wesentlichen Hemmnisse politischer Führung und deutet auf die Schwierigkeiten einer grundlegenden Transformation der im Nahen Osten vorherrschenden Verhältnisse hin.

Hier wird die Übernahme hegelscher Kategorien viel deutlicher. In seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* zeichnet Hegel das Wesen des Patriarchats folgendermaßen nach: „Das patriarchalische Verhältnis ist der Zustand eines Übergangs, in welchem die Familie bereits zu einem Stamm oder Volke gediehen ist und das Band daher bereits aufgehört hat, nur ein Band der Liebe und des Zutrauens zu sein, und zu einem Zusammenhang des Dienstes geworden ist.“⁸⁴ Dieser Zustand verhindert nun die Ausbildung des Rechts zu einer gesetzlichen Form, die Freiheit und Rechtsstaatlichkeit für

⁸¹ Vgl. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1980, S. 130 ff.

⁸² H. Sharabi, *Moderne und islamische Erneuerung*, Op. Cit., S. 49.

⁸³ H. Sharabi, *An-Naqd al-Hadhari liwaqi' al-Mugtama' al-'arabi al-mu'aser*, ed. Nelson Beirut 2000, S. 197.

⁸⁴ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Op. cit., S. 58.

alle möglich wird und hält die Individuen bloß in einem Dienstverhältnis. Deshalb wird es nach Sharabi schwierig, diese patriarchalischen Strukturen zu brechen. Dennoch hofft er auf die Verwirklichung der Demokratie in dieser Region, wenngleich der Weg bis dahin lang und mühsam sein wird. An dieser Aufgabe sollen vor allem die säkulare arabischen Intellektuellen als Angehörige einer Avantgarde teilnehmen.⁸⁵

Schlussfolgerung

All diese aufgeführten Hinweise vermitteln sicherlich einen allgemeinen Überblick über die Rezeption von Hegels Werk in der arabischen Welt, sie können jedoch nicht die gesamte Breite der Forschung und Aneignung dieser Werke erfassen. Das sprengt den Rahmen dieser Studie, deren Ziel eine erste Einführung in das philosophische Leben im arabischen Raum mit Hegel als Schwerpunkt ist. Dabei wurde gezielt auf die Aufzählung von einzelnen Aufsätzen und Examensarbeiten, die inzwischen im Rahmen der Hegelforschung reichhaltig sind, verzichtet. Allein in den letzten Jahrzehnten hat sich ihre Zahl aufgrund der zunehmenden Beschäftigung mit Hegel und seinem Werk sowie des intensiven Austausches zwischen den arabischen Forschern und der Entstehung neuer philosophischer Zeitschriften und Medien vervielfacht.⁸⁶ Hinzu kommt das verstärkte Interesse gewisser Verlage und staatlicher Institutionen für die Übersetzung wissenschaftlicher und philosophischer Bücher und ihre Verbreitung, was mittlerweile den Zugang zu Hegels Werke erleichtert und die Rezeption stärker angeregt hat.⁸⁷

Die Ergebnisse dieser Untersuchung zeigen, dass in den letzten Jahrzehnten eine rege Tätigkeit bei der Aufnahme und Interpretation des hegelschen

⁸⁵ Vgl. H. Sharabi, *Moderne und islamische Erneuerung: Die schwierige Aufgabe der arabischen Intellektuellen*, op. cit., S. 60; hinzu auch: M. Turki, *Herrschaft und Demokratie in der arabischen Welt, Überlegungen zur Phänomenologie der Macht*, in: *Polilog*, Nr.17 2007, S. 9-24.

⁸⁶ Charakteristisch für diesen Anstieg ist die Vielzahl der Beiträge, die zu Hegels Philosophie im Allgemeinen und zum zweihundertjährigen Jubiläum der *Phänomenologie des Geistes* in mehreren Zeitschriften veröffentlicht wurden. Siehe: *Revue tunisienne d'études philosophiques* Nr. 12, 1991 mit den Beiträgen des Kolloquiums zu Hegel 1990 und die Sondernummer von *Aorak phalsaphia* zu Hegels Phänomenologie, Nr. 18, 2008.

⁸⁷ Was bis vor kurzem als Beitrag einzelner Personen in der Übersetzung oder Forschung gewesen war, wird heute von offiziellen Zentren wie z. B. das *Zentrum für arabische Studien* mit Sitz in Beirut organisiert und durchgeführt.

Werkes im arabischen Raum zu verzeichnen ist. Der Einfluss des Philosophen des deutschen Idealismus nimmt ständig zu und wirkt auf das Denken arabischer Forscher und somit auch auf deren Produktion. Vor allem in der Auseinandersetzung mit dem eigenen Kulturerbe und in der Frage der Säkularisierung gilt Hegel als leitend, denn der Bruch mit dem Patriarchat und der Übergang von der Tradition zur Moderne können anhand seiner Werke problematisiert werden. Das haben die Beiträge von Djait, Hanafi und Sharabi klar zum Ausdruck gebracht. Dennoch hängt die Fortsetzung einer solchen produktiven Geistesaktivität weiterhin nicht nur vom Willen der jeweiligen Leser, sondern auch von den objektiven Bedingungen ab, die den Prozess der Forschung begünstigen. Allein die Einführung von Hegels Werken in die Lehrbücher sowie in den Lehrplan der Schulen und der Fachbereiche ‚Philosophie‘ an den Universitäten stellt einen wichtigen Schritt in dieser Richtung dar.

Die Autoren

Dr. Heinz Eidam

apl. Prof. für Philosophie an der Universität Kassel und Studienrat am Schwalmgymnasium in Schwalmstadt

Dr. Hans-Georg Flickinger

Prof. für Verwaltungsrecht und politische Philosophie an der Universität Kassel

Dr. Hassan Givsan

apl. Prof. für Philosophie an der Technischen Universität Darmstadt

Dr. Paul-Gerhard Klumbies

Prof. für Evang. Theologie an der Universität Kassel und Dekan des Fachbereichs Erziehungswissenschaft/Humanwissenschaften

Dr. Heinz Paetzold

Prof. für Kulturphilosophie an der Universität Kassel und an der Hochschule für Angewandte Wissenschaften in Hamburg

Dr. Giacomo Rinaldi

Prof. für Praktische und Theoretische Philosophie an der Universität Urbino

Dr. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik

Prof. em. für Philosophie und Pädagogik an der Universität Kassel

Dr. Helmut Schneider

Privatdozent für Philosophie an der Universität Kassel

Dr. Dirk Stederoth

Lehrkraft für Philosophie an der Universität Kassel

Dr. Mohamed Turki

Prof. für Philosophie an der Universität Tunis (Tunesien)

Dr. Norbert Wazsek

Prof. für Deutsche Ideengeschichte an der Universität Paris VIII (Saint-Denis)

ISBN 978-3-89958-488-2