

Hegels Jenaer Systemkonzeption

Von OTTO PÖGGELER (Bonn)

Die Philosophie beginnt immer nur mit sich selbst. Vorphilosophische Meinungen kann sie ungeprüft nicht in sich aufnehmen, ohne sich selbst zu zerstören. Am Außerphilosophischen – sei das nun ein Mythos, eine Glaubensüberzeugung, ein Ergebnis wissenschaftlicher Forschung, eine Selbstverständlichkeit alltäglichen Meinens – hat sie keine bleibende Stütze. Die Philosophie muß, wenn sie als Philosophie beginnt, alles ihr Überlieferte in Frage stellen, es als das Sichere und Selbstverständliche aufgeben. Und so ist Philosophie auch niemals nur begrifflicher Ausdruck dessen, was ein Zeitalter glaubte und meinte. Wer – etwa in der historischen Einstellung – die Philosophie so nimmt, der hat das eigentlich Philosophische an ihr von vornherein verloren.

Und doch: wer zu philosophieren anfängt, wird nicht in jedem Fall durch Philosophie zur Philosophie geführt worden sein. Wahrscheinlich ist es falsch, sich den geschichtlichen Zusammenhang des Philosophierens so vorzustellen, als knüpfte der eine Philosoph an den Ergebnissen des andern an, als nähme der eine die Arbeit am Gewebe der Philosophie dort auf, wo der andere sie eingestellt hatte (nur daß die Philosophen es so machten wie Penelope, die in der Nacht das auftrennte, was sie am Tage gewoben hatte, weil sie eben nicht fertig werden wollte – nicht die Freier heiraten wollte, die sie bedrängten, sondern auf ein ganz Ungewisses wartete, auf die Rückkehr des verschollenen Odysseus). Was der eine Philosoph vom andern lernt, das ist zumeist kaum mehr als die Möglichkeit, die Erfahrungen, die er gemacht hat, *philosophisch* zu fassen. Philosophen, die in dieselbe Tradition, ja in einen Schulzusammenhang gehören, können in ihren Grunderfahrungen durch eine Ferne getrennt sein, die sich eben deshalb nicht überbrücken läßt, weil sie noch gar nicht gesehen, sondern durch den Schein der Nähe verdeckt wird. Die Grunderfahrungen, durch die ein Philosophieren auf eine verborgene Weise getragen wird, können durchaus aus dem persönlichen Leben, aus theologischen Überlegungen oder wissenschaftlichen Arbeiten, also aus Außerphilosophischem aufsteigen und dann zu einer Frage führen, die philosophisch durchgeführt wird. Freilich kommen mit dem außerphilosophischen Anstoß auch bestimmte Grundeinstellungen und Vormeinungen in die Philosophie hinein, die dem Philosophierenden selbst zumeist nicht klar sind, die aber einmal sichtbar werden können und dann für das Philosophieren zerstörend werden. Doch findet die Philosophie in dem Zerstören, mit dem sie sich gegen die eigenen ungeklärt gebliebenen Vorurteile wendet, nicht den Untergang, sondern hat in ihm vielmehr ihr Leben, und es bleibt durchaus fraglich, wie weit ein Philosophieren zu vorurteilslosem Denken vorstoßen kann.

Die Philosophie, mag sie auch aus außerphilosophischen Erfahrungen zu sich selbst aufsteigen, stellt sich unter die Forderung, nichts Außerphilosophisches ungeprüft zu übernehmen. Sie bleibt jedoch immer wieder darauf verwiesen,

einen außerphilosophischen Anstoß in einen philosophischen Ansatz zu übersetzen. Nicht immer gelingt diese Übersetzung. Oft ist sie gar nicht einmal gewollt – so bei Kierkegaard nicht, der in seiner intensiven Auseinandersetzung mit der Philosophie seiner Zeit die Philosophie nur als ein Mittel zu einem anderen Zweck gebraucht, als den Weg, den Einzelnen in seiner Kraft, sich zu besinnen, anzusprechen, um so das religiös-erbauliche Wort der Entscheidung an ihn richten zu können. Oft bleibt auch das eine neben dem anderen stehen: die Philosophie neben dem, was dem Leben aus dem Lebensvollzug an Erfahrungen zuwächst. Wenn Friedrich der Große philosophierte – Philosophie trieb in der Weite dessen, was man damals Philosophie nannte –, dann übersetzte er nicht die Grunderfahrungen seines königlichen Herrschens in philosophische Fragen; vielmehr führte er sein schweres Königsamt aus Antrieben, die in seinem Philosophieren, ja überhaupt in seinem Schreiben und Reden nicht zu Worte kamen. Er philosophierte nur als Privatmann; als König benutzte er seine Philosophie wie ein Narkotikum, als eine Ablenkung und Entspannung. Wenn wir uns an Platons Wort erinnern, eine Änderung der schlimmen Verhältnisse in der Welt sei nur zu erwarten, wenn die Könige Philosophen würden oder Philosophen Könige, dann ist es erschütternd zu sehen, wie der Philosoph von Sanssouci zwar ein König ist, doch nicht König als Philosoph und nicht Philosoph als ein König. Aber auch dort, wo die Übersetzung einer außerphilosophischen Grunderfahrung ins Philosophische eigens gesucht wird, gelingt sie nicht immer. Nietzsche hat nicht als Philosoph begonnen; das Amt, das er zuerst antrat, war ein Lehramt für klassische Philologie, und bewegt war Nietzsche von der einen Grunderfahrung: der Erfahrung der Welt als eines tragischen Spiels, der Welt so, wie die Griechen sie in ihrem tragischen Zeitalter erfahren haben. Diese seine Welterfahrung setzte Nietzsche der Philosophie, dem Optimismus des Sokratismus, der Metaphysik und der Wissenschaft entgegen. Im Ringen mit diesem Gegner verlor er sich selbst an das, was gewiß nicht das Größte seines Gegners war: an das entlarvende Psychologisieren und Genealogisieren. Rang er sich auch aus dieser Verstrickung wieder heraus, so hat er es doch niemals vermocht, dem ihm entgegengesetzten Denken der Metaphysik gerecht zu werden, das eigene Anliegen auf der Höhe metaphysischen Denkens oder vielmehr durch ein Umdenken des metaphysischen Ansatzes zu entwickeln. So konnte es Nietzsche auch immer wieder als ein Irrweg erscheinen, daß er sich überhaupt mit der Philosophie eingelassen hatte: sie hätte singen sollen und nicht reden, diese Seele eines Jüngers des Gottes Dionysos, die sich in der Schrift über die *Geburt der Tragödie* einstweilen versteckt hatte unter die Kapuze der Gelehrten, unter die Schwere und dialektische Unlustigkeit des Deutschen, selbst unter die schlechten Manieren des Wagnerianers – so heißt es in einer späten Selbstbesinnung Nietzsches.

Hegel war Theologe, aber niemals war für ihn die Philosophie – wie für Kierkegaard – bloßer Durchgang, sondern sie wurde sein letztes Ziel und blieb es. Politisches Handeln blieb Hegel versagt; aber sein Denken und Tun war bezogen auf solches Handeln; vielleicht sind sogar die Motive, aus denen heraus ein König wie Friedrich II. handelte, durch die Philosophie eines Kant, Fichte

und Hegel an das Licht des Bewußtseins gezogen worden. Hegels Denken bewegte sich durch viele Jahre hindurch in vor- und außerphilosophischen Überlegungen, und doch ist Hegel nicht wie Nietzsche der Denker, der von einer außerphilosophischen Erfahrung her den Kampf mit der Philosophie aufnimmt, aber in allem Ringen mit der Philosophie doch die Philosophie nicht als das Ureigenste zu betrachten vermag, sondern sich immer die Möglichkeit offenhält, aus einer tiefen Notwendigkeit anderswohin auszuweichen. Nachdem Hegel einmal den Schritt zur Philosophie getan hatte, identifizierte sich sein Denken ganz und gar mit der Philosophie, der „Wissenschaft“.

Das entscheidende Zeugnis für diesen Schritt zur Wissenschaft ist der so oft angeführte Brief, den Hegel als Dreißigjähriger, am 2. November 1800, an Schelling schrieb. Hegel, nach Abschluß seines Studiums jahrelang Hauslehrer, kann, da ihm nach dem Tode des Vaters eine kleine Erbschaft zufällt, diese abhängige Stellung aufgeben. Er sucht unabhängigere Verhältnisse und erbittet sich deshalb Rat und Hilfe des Freundes. Unausgesprochen bleibt, was offenbar ist: daß Hegel hinstrebt zur Jenaer Universität. Hegel, der lange Zeit hindurch mit Schelling nicht mehr korrespondiert hat, gibt diesem und auch sich selbst Rechenschaft über die verflossenen Jahre: „In meiner wissenschaftlichen Bildung, die von untergeordneten Bedürfnissen der Menschen anfang, mußte ich zur Wissenschaft vorgetrieben werden, und das Ideal des Jünglingsalters mußte sich zur Reflexionsform, in ein System zugleich verwandeln; ich frage mich jetzt, während ich noch damit beschäftigt bin, welche Rückkehr zum Eingreifen in das Leben der Menschen zu finden ist.“¹

Hegel sagt, seine Bildung habe „von untergeordneten Bedürfnissen der Menschen“ angefangen. Untergeordnet sind diese Bedürfnisse gegenüber dem einen Bedürfnis, dem Schelling so bald ausschließlich seine Arbeit gewidmet hatte: dem Bedürfnis der Zeit, philosophisch über sich und ihre Notwendigkeiten verständigt zu werden. Freilich hatte Hegel von jeher von der Philosophie das Höchste erwartet. So hatte er am 16. 4. 1795 an Schelling geschrieben: „Vom Kantischen System und dessen höchster Vollendung erwarte ich eine Revolution in Deutschland, die von Prinzipien ausgehen wird, die vorhanden sind und nur nötig haben, allgemein bearbeitet, auf alles bisherige Wissen angewendet zu werden.“ Religion und Politik, so heißt es in diesem Brief weiter, hätten bisher „unter *einer* Decke gespielt“. Doch die Philosophen beweisen die Würde des Menschen, „die Völker werden sie fühlen lernen, und ihre in den Staub erniedrigte Rechte nicht fodern, sondern selbst wieder annehmen“². Hegel sah seine Aufgabe zuerst nicht eigentlich in der Spekulation, sondern darin, die „Resultate“ der neuesten Philosophie anzuwenden, so manche „gang und gäbe Idee“ von ihnen aus zu korrigieren. Er hatte sich deshalb, wie es im Brief an Schelling vom Ende des Januar 1795 heißt, mit „den neuern Bemühungen, in tiefere Tiefen einzudringen“, mit den Reinholdschen und anderen Spekulationen, noch nicht bekannt gemacht – diese seien nur für die theoretische Vernunft von nähe-

¹ *Briefe von und an Hegel*. Hrsg. v. J. Hoffmeister. Hamburg 1952–60. Bd. 1. 59 f.

² *Briefe von und an Hegel*. Bd. 1. 23 f.

rer Bedeutung, nicht aber „von großer Anwendbarkeit auf allgemeiner brauchbare Begriffe“³. Bei der Anwendung des philosophischen Beweises der Würde und Freiheit des Menschen ging Hegel bis zur radikalen Kritik der religiösen Vorstellungen und bis zur Übersetzung und Kommentierung einer aktuellen politischen Streitschrift gegen die Berner Herrschaft über das Waadtland. Hegels Zuwendung zur Philosophie war eingebettet in Überlegungen, die eher theologisch-politisch als spezifisch philosophisch waren. Das theologisch-politische Anliegen umgriff das philosophische. So schrieb Hegel am 30. August 1795 an Schelling: „Ich war einmal im Begriff, es mir in einem Aufsatz deutlich zu machen, was es heißen könne, sich Gott zu nähern, und glaubte, darin eine Befriedigung des Postulats zu finden, daß die praktische Vernunft der Welt der Erscheinungen gebiete, und der übrigen Postulate.“⁴ In immer neu und anders ansetzenden, ungedruckt bleibenden Arbeiten umkreiste Hegel seine Thematik, und dabei wurde er weit abgeführt von jeder bloßen „Anwendung“ der damals neuesten Philosophie auf die Vorstellungen der Zeit. Wenn der Mensch seiner Zeit, so erkannte Hegel, seinem im Göttlichen ruhenden Lebenssinn entfremdet und politisch wie religiös durch tote Gewohnheiten und tyrannische Gesetze geknechtet war, dann mußte die Ursache dieser seiner Verlorenheit weit in die abendländische Geschichte zurückverfolgt werden: das griechische Sicheinswissen mit dem Göttlichen war untergegangen; jüdisches Gesetzesdenken und der Dualismus des alttestamentlichen Glaubens hatten die Versöhnungstat Christi wieder verfälscht, und selbst die neueste, die Kantische und Fichtesche Philosophie zeigte auf ihre Weise das Gesetzesdenken und den Dualismus, führte den Menschen nicht zu sich selbst zurück. In der letzten größeren Arbeit, die Hegel in Frankfurt vollendete und von der nur zwei Bogen erhalten sind, erklärt Hegel, es sei gleichgültig, ob man sich zum Knecht eines nur noch jenseitigen Gottes mache oder ein „reines Ich“ über die „Trümmer des Leibes“ und alle Sonnensysteme erhebe – beide Male sei die Trennung unendlich. Hegel faßt in dieser Arbeit die Philosophie als bloße Reflexionsphilosophie, als ein endliches Denken, das sich nicht zum Unendlichen zu erheben vermag oder doch diese Erhebung entstellt.⁵

Wenn Hegel im Brief an Schelling von seinen theologisch-politischen Niederschriften als von Überlegungen spricht, die „in untergeordneten Bedürfnissen der Menschen“ ihren Ursprung hätten, dann steht hinter dieser Wertung eine Umwertung: Hegel will nicht mehr die „tiefen Tiefen“ der Spekulation meiden und nur eine Anwendung der Resultate der neuern Philosophie versuchen; vielmehr gilt ihm eine solche bloße Anwendung nun als etwas Untergeordnetes. Hegel muß zu der Einsicht gekommen sein, daß die theologisch-politischen Überlegungen aus sich heraus nicht die Entzweigungen und unaufgelösten Gegen-

³ *Briefe von und an Hegel*. Bd. 1. 16.

⁴ *Briefe von und an Hegel*. Bd. 1. 29.

⁵ Nohl hat die Fragmente, allerdings unter falschem Titel und mit irreführender Einordnung, abgedruckt: *Hegels theologische Jugendschriften*. Hrsg. v. H. Nohl. Tübingen 1907. 343 ff. – Auf philologische Fragen kann ich hier nicht eingehen; man vergleiche dazu verschiedene Artikel in den *Hegel-Studien* (Bonn 1961 ff.).

sätze, in die die abendländische Geschichte gestürzt ist, aufzuheben vermögen, daß aber auch eine Anwendung philosophischer Gedanken nicht zum Ziel kommen kann, da die neuere Philosophie selbst nichts anderes ist als ein Ausdruck der Tatsache, daß der Mensch seiner selbst entfremdet ist, sich sein Innerstes und Wesentlichstes gegenübergestellt hat und nicht mit ihm lebendig vereinigt ist. Hegel begreift den Dualismus, durch den die neuere Philosophie gekennzeichnet ist, als den zentralen, eigentlich geschichtsbestimmenden; von ihm, dem „Untergange alles alten Lebens“, so heißt es in der Einleitung zu Schellings und Hegels *Kritischem Journal* von 1802, sind „die stillere Umänderung des öffentlichen Lebens der Menschen, sowie die lautern politischen und religiösen Revolutionen überhaupt nur verschiedenfarbige Außenseiten“⁶. Der Versuch, den religiösen und politischen Bedürfnissen der Zeit zu dienen, verweist auf das allen anderen Bedürfnissen übergeordnete, höchste Bedürfnis: erst einmal die Begriffe zu klären, mit denen in den religiösen und politischen Überlegungen gearbeitet wird, das Denken über das bloße Trennen und das Fixieren von Endlichem hinauszuführen, es seinen spekulativen Tiefen nach zu vollenden. Die Zeit läßt als höchstes Bedürfnis das „Bedürfnis der Philosophie“ spüren.

Ein gutes halbes Jahr nach dem Brief an Schelling vom November 1800 schloß Hegel seine Schrift über die *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* ab. An den Anfang dieser Schrift hat Hegel einige einleitende Abschnitte gestellt, die durch die selbständige und überlegene Weise, in der sie gedacht und formuliert sind, sich von den Fichte-, Schelling- und Reinholdreferaten deutlich abheben. Diese Abschnitte geben in mancher Hinsicht einen Kommentar des zitierten Satzes aus dem Brief an Schelling: sie zeigen, was notwendig ist für eine Verwandlung des Ideals (und umgekehrt auch der bloßen Reflexion) zur Wissenschaft, zum System der Philosophie. Einer dieser Abschnitte, nämlich gleich der zweite, trägt die Überschrift: „Bedürfnis der Philosophie“. In ihm übergibt Hegel die Thematik seiner *Jugendschriften* der Philosophie: „Wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verloren haben und Selbständigkeit gewinnen, entsteht das Bedürfnis der Philosophie.“⁷

Hegel unterstellt sein Denken nun ganz der Aufgabe, die von Kant begonnene Revolution zu Ende führen zu helfen. Die Formulierung, die Hegel im Brief an Schelling gibt, ist freilich merkwürdig: Hegel sagt, er habe in seiner *wissenschaftlichen* Bildung zur *Wissenschaft* vorgetrieben werden müssen. Wissenschaft und Wissenschaft ist freilich nicht das gleiche: die Wissenschaft, zu der Hegel in seiner „wissenschaftlichen“ Bildung vorgetrieben wurde, ist die Wissenschaft im Sinne Fichtes und Schellings, ist systematisch-spekulative Philosophie. Die Bildung, von der Hegel spricht, ist schließlich auch nicht bloß seine persönliche Ausbildung; vielmehr spiegelt sich im eigenen Bildungsgang dieses, daß der Geist selbst in seiner Bildung nun, wie Hegel zu erfahren glaubt, über bestimmte Aus-

⁶ G. W. F. Hegel: *Erste Druckschriften*. Hrsg. v. G. Lasson. Leipzig 1928. 128.

⁷ Hegel: *Erste Druckschriften*. 14.

gestaltungen seiner selbst – über die überlieferte Religion und über die philosophisch ungegründete politische und revolutionäre Tat – vorgetrieben wird zu einer höheren Gestalt, zur wissenschaftlich-spekulativen Gründung des Lebens.

Hegel formuliert sein Vorgetriebenwerden zur Wissenschaft auch so: „Das Ideal des Jünglingsalters mußte sich zur Reflexionsform, in ein System zugleich verwandeln.“ Das Ideal von Hegels Jünglingsalter war das mit sich einige Leben, die Einheit von Göttlichem und Menschlichem, von Unendlichem und Endlichem, die Überwindung der herrschend gewordenen Gegensätze, z. B. des Gegensatzes von Geist und Natur. Wenn Hegel von einem „Ideal“ spricht, dann meint er nicht etwas Erträumtes, das die Wirklichkeit überfliegt. In der Neufassung des Anfangs der Positivitätsschrift, die kurz vor dem Brief an Schelling geschrieben wurde, stellt Hegel geradezu das Ideal, das in seiner Allgemeinheit Besonderheit und Bestimmtheit zuläßt, ja fordert, dem „Laternenlicht“ des Begriffs, der die Besonderheit nicht in seine Allgemeinheit aufzunehmen vermag, gegenüber. Dem Ideal und noch nicht (wie später) dem Begriff wird die Kraft zugesprochen, die Besonderheit in sich zu fassen, das Positive so in sich aufzunehmen, daß es nicht bloße, starre „Positivität“ ist⁸. Die Reflexion, die die Bestimmtheiten eigens setzt und die Entgegensetzungen fixiert, holt aus dem Ideal also nur heraus, was schon in ihm beschlossen liegt. Wird dem Ideal die Reflexionsform gegeben, dann wird der schöpferische Entwurf des Jünglings zur Tat des Mannes, wird er in der konkreten Wirklichkeit durchgeführt und bewährt.

Wie aber kann Philosophie dem Ideal des mit sich einigen Lebens, der Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen, der Erhebung des Endlichen zum Unendlichen die Reflexionsform geben? Innerhalb der Wissenschaft eines Fichte und Schelling leistet die transzendente oder intellektuelle Anschauung die Erhebung zum Unendlichen, Absoluten. Soll dieses Unendliche nicht selbst wieder ein Reflexionsprodukt sein (ein fixiertes, vom Endlichen nur getrenntes und damit selbst nur endliches „Unendliches“, und zu mehr als einem solchen Unendlichen kann die Philosophie nach den Fragmenten vom Herbst 1800 nicht kommen), dann müssen transzendente Anschauung und Reflexion so miteinander vermittelt werden, daß die Reflexion die Anschauung nicht mehr stören kann, die Anschauung das Beschränken und Fixieren der Reflexion in sich aufgehoben hat. Bloße Reflexion, so entwickelt Hegel es denn auch in den einleitenden Betrachtungen der Differenzschrift⁹, kann das Absolute nicht fassen; sie hebt es vielmehr auf, denn als ein Setzen der Beschränkungen beschränkt sie es, und ein beschränktes Absolutes ist kein Absolutes. Aber als „philosophische Reflexion“, als „Vernunft“, als „Spekulation“, und das heißt: mit der absoluten (der transzendentalen oder intellektuellen) Anschauung synthetisiert, kann die Reflexion das Absolute fassen. Um mit der Anschauung synthetisiert werden zu können, muß die Reflexion sich selbst vernichten. Als das Vermögen der Beschränkungen – Hegel sagt auch: des Seins – läuft sie in die Mannigfaltigkeit der Bestimmungen und Entzweigungen hinein, hat aber keinen Anfang und er-

⁸ *Hegels theologische Jugendschriften*. 142.

⁹ Hegel: *Erste Druckschriften*. 17 ff.

reicht kein Ende; sie hat hinter sich und vor sich das Unbestimmte, das „Nichts“ – die „zwei Nächte“, zwischen denen die Mannigfaltigkeit des Seins „haltungslos“ liegt. Erkennt die Reflexion ihr Unvermögen, das Bestimmte und das Unbestimmte, das Endliche und das Unendliche miteinander zu vereinigen, dann hebt sie sich als bloße Reflexion auf, synthetisiert sich, um die gestellte Aufgabe leisten zu können, mit der absoluten Anschauung und wird Vernunft. Vernunft setzt die Beschränkungen – aber als aufgehobene – in das Absolute (nicht *neben* das Absolute, denn dadurch würde sie das Absolute selbst zu einem Beschränkten machen, es als bloßes Reflexionsprodukt fassen). So wird die Vernunft „Wissen“. Als Wissen bezeichnet Hegel das „absolute Denken“, die Vereinigung des Endlichen und des Unendlichen, die Aufhebung der gesetzten Gegensätze.¹⁰ Wird das Absolute in der Wissenschaft dieses Wissens von der Reflexion für das Bewußtsein produziert, dann wird es „eine objektive Totalität, ein Ganzes von Wissen, eine Organisation von Erkenntnissen“ – eine Organisation, in der der Teil Sinn und Bedeutung nur durch den Zusammenhang mit dem Ganzen hat.¹¹ Als eine „durch Reflexion produzierte Totalität des Wissens“ ist die Philosophie „System“. Die bloße, die rasonierende Reflexion, die sich nur im Endlichen ergeht, kommt so wenig zum System wie jenes Philosophieren, das die Beschränkungen und Gegensätze in das Absolute nur versenkt, sie nicht auch als eine objektive Totalität in das Absolute setzt.¹² Als System bezeichnet Hegel nicht einfach – wie noch in seinen frühen Briefen an Schelling¹³ – die einheitliche Zusammenfassung von Gedanken, sondern ganz präzise: das erkannte Absolute als die Einheit des Endlichen und Unendlichen, als Setzung und Aufhebung der Bestimmungen und Gegensätze.

Spekulative Philosophie in ihrer Reflexionsform als System, das System als das absolute Denken, das in sich den Gegensatz von Subjekt und Objekt und überhaupt alle Gegensätze überbrückt und allen Bestimmtheiten und Begrenzungen Raum läßt, das ist für Hegel das höchste Bedürfnis der Zeit, weil es die Auflösung ihrer Entzweigungen, das Flüssigmachen ihrer starren Positivitäten ist. Dieses System ist die Aufgabe, die Hegel sich für seine Mannesjahre stellt. Im Brief an Schelling sagt er, noch während er mit der Verwandlung des Ideals des Jünglingsalters zum System beschäftigt sei, bewege ihn die Frage, „welche Rückkehr zum Eingreifen in das Leben der Menschen zu finden“ sei. An welche Rückkehr denkt Hegel? Will er seinen Rückzug in die Stille der wissenschaftlichen Arbeit, die nur äußerlich, durch ökonomische Notwendigkeiten, mit der Tätigkeit des Hofmeisters verbunden war, rückgängig machen, eine Berufstätigkeit suchen, die ihm adäquat ist? Hegel bittet Schelling, sein „uneigennütziges Bestreben“ anzuerkennen – „wenn seine Sphäre auch niedriger wäre“. Ist diese letzte Wendung ein Ausdruck der Bescheidenheit gegenüber dem Freund, der früh mit bedeutsamen Werken hervorgetreten und durch sie weithin bekanntgeworden war? Oder ist diese Wendung ein Hinweis darauf, daß Hegel

¹⁰ Hegel: *Erste Druckschriften*. 27, 19.

¹¹ Hegel: *Erste Druckschriften*. 21.

¹² Hegel: *Erste Druckschriften*. 25, 33 ff.

¹³ *Briefe von und an Hegel*. Bd. 1. 12, 23, 31.

auch nun das Schwergewicht seiner Arbeit nicht auf die reine Spekulation, sondern auf deren praktische Anwendung legen will? Daß Hegel nicht gewillt war, seine früheren, nicht eigentlich philosophischen Arbeiten aufzugeben, das zeigt sich daran, daß er in Jena seine Schrift über den staatlichen Zustand Deutschlands weiterführt, ja erst eigentlich ausarbeitet. Was Hegel auch gedacht haben mag: die Unterscheidung zwischen reiner Spekulation und deren praktischer Anwendung ist für ihn überhaupt unzureichend geworden; die Philosophie als System ist nicht eine vom Leben geschiedene Theorie, sondern das höchste Bedürfnis des Lebens und damit Praxis, und zwar die höchste Praxis: als Antwort auf die Entzweigungen im Leben das höchste denkbare Tun, die Hinführung des Lebens zur Versöhnung mit sich selbst.

Versteht die Philosophie sich als ein „Bedürfnis“, das zu Zeiten aus dem geschichtlichen Leben aufsteigt, dann stellt sie sich unter das Maß des geschichtlichen Lebens und seiner Forderungen. So kann vom Hegelschen Denken selbst her die Frage nicht abgewehrt werden: Ist Hegel, als er das Ideal seines Jünglingsalters zum System ausformte, den Anforderungen gerecht geworden, die aus seiner Zeit an das Denken ergingen? Hat Hegel in seiner Systematik die Tiefe dessen bewahrt, was er vorphilosophisch als die Aufgabe des Denkens erfahren hatte? Wie sieht überhaupt Hegels Systemkonzeption aus in jener entscheidenden Zeit, da er seine Erfahrungen philosophisch faßte? Wie sieht Hegels Jenaer Systemkonzeption aus?

Diese Frage nach Hegels Jenaer Systemkonzeption ist noch nicht konkret ausgearbeitet worden. Hegels Schüler waren an dem System interessiert, wie Hegel es in seinen Berliner Jahren entwickelt hatte. Der Grundriß dieses Systems war das Selbstverständliche; man machte hier und da an der Systematik Änderungen, aber der Systemansatz selbst war kein Problem mehr, und so fragte man auch nicht, wie Hegel selbst einmal zu seinem Systemansatz gekommen war. Als das „System“ nichts mehr galt, fand man schließlich einen neuen Zugang zu Hegel von seinen „realistischen“ Beobachtungen, von jenen Erfahrungsgehalten seines Denkens her, die durch die Systematik nur hatten verfälscht werden können. Dazu war seit Dilthey in Hegels vorphilosophischen Arbeiten ein ganz neuer Hegel entdeckt worden. Diese vorphilosophischen Arbeiten, Hegels *Jugendschriften*, fanden eine auch philosophisch relevante Ausdeutung – sei es, daß man in ihnen jenen Weg von der Theologie zum Verständnis der Geschichte fand, wie er überhaupt für neuzeitliche Denker (von Hamann und Herder angefangen bis zu Denkern unserer Zeit) charakteristisch ist, sei es, daß man in den ebensowohl politisch-ökonomischen als theologischen Arbeiten jene Geschichtsdiagnostik sich melden sah, die Marx dann reiner herausgearbeitet haben soll. Man zog auch von den *Jugendschriften* eine Linie bis hin zur *Phänomenologie des Geistes*, wobei man diese „lebendige“ Linie Hegelschen Denkens der Schematik des Systems, seinem „Panlogismus“, gegenüberstellte. Wie Hegel seine frühen Erfahrungen in den Systemansatz hineingenommen hat, wie dieser Ansatz sich überhaupt gebildet hat, wie sich in ihm schließlich die Idee einer Phänomenologie Geltung verschafft hat, das ist nicht deutlich geworden. Gerade jene Interpreten, die Hegels Denken wieder für unsere Zeit vergegenwärtigt

haben, weichen dem Systemgedanken aus – vielleicht deshalb, weil sie es nicht vermögen, die Überlieferung des abendländischen Denkens nach ihrem höchsten Anspruch, nach der Forderung einer metaphysischen Gründung des Wissens hin, ernst zu nehmen.

Auch in diesem Aufsatz kann und soll die Frage nach Hegels Jenaer Systemkonzeption nicht in ihrer ganzen Konkretion entfaltet werden. Themen, die für diese Frage entscheidend wichtig wären, müssen ganz beiseite bleiben. Es soll z. B. nicht gezeigt werden, wie in Jena zu Hegels Vorlesungen und Arbeiten über Naturrecht eine Bewußtseinslehre tritt, und wie Bewußtseinslehre und Naturrecht mit Überlegungen über die Formen des „absoluten Geistes“ zusammentreten zu einer Geistesphilosophie. Der Übergang von der Logik zur Natur- und Geistesphilosophie, der immer wieder als jene Grundschwierigkeit hingestellt worden ist, an der Hegels Systematik zerbräche, wird nicht Gegenstand der folgenden Überlegungen sein. Es soll nur gefragt werden, aus welchen Motiven heraus Hegel der Natur- und Geistesphilosophie eine Logik und Metaphysik und dann dieser eine Phänomenologie vorangestellt hat. Vielleicht genügt aber schon diese Frage dafür, daß uns Hegels Systemansatz wieder Problem wird.

I.

In der „Vorerinnerung“ zu seiner Schrift über die *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* hat Hegel in aller Deutlichkeit gesagt, wie er sich die Vollendung der Kantischen philosophischen Revolution denkt. Kant, so entwickelt es Hegel¹⁴, hat in der Deduktion der Kategorien das „Prinzip der Spekulation“ erfaßt, gelangt doch dort der Einstieg in die Subjektivität in eine Tiefe, in der die Unterscheidung zwischen dem Ich und dem Gegenstand überbrückt wird, weil in den reinen Verstandesformen oder Kategorien die Notwendigkeit gefunden wird, der jeder mögliche Gegenstand gehorchen muß. Die Realität, d. h. die Sachheit oder Sachbestimmtheit, der Erkenntnis ist erreicht; Subjekt und Objekt sind identisch. Doch hat Kant – das ist Hegels Kritik – dieses spekulative Prinzip seines Philosophierens, die Identität von Subjekt und Objekt, nicht in seiner Philosophie zum herrschenden zu machen vermocht: die Identität von Subjekt und Objekt wird auf ein paar Kategorien eingeschränkt; außerhalb dieser Identität besteht die Nichtidentität, „ein ungeheures empirisches Reich der Sinnlichkeit und Wahrnehmung“; die Vernunft als praktisches Vermögen wird überhaupt nicht als „absolute Identität, sondern in unendlicher Entgegensetzung“ dargestellt. So war es nötig, das Prinzip, das dem Kantischen Denken als ein verborgenes und entstelltes zugrunde liegt, rein herauszuheben, das eigentlich Spekulative von dem zu trennen, was der rasonierenden Reflexion angehört, den Geist vom Buchstaben zu scheiden. Fichte hat diese Aufgabe übernommen; im Prinzip seines Systems, dem „Ich = Ich“, haben wir das „kühn ausgesprochne, echte Prinzip der Speku-

¹⁴ Hegel: *Erste Druckschriften*. 3 ff.

lation“. Aber auch Fichte hat dieses spekulative Prinzip nicht rein festgehalten und zum System ausgestaltet, sondern diesem Prinzip, der transzendentalen Anschauung, die aus ihm deduzierte Mannigfaltigkeit entgegengesetzt und das „Ich = Ich“ in ein „Ich *soll* gleich Ich sein“ verwandelt. Er hat das Subjekt-Objekt zu einem nur subjektiven Subjekt-Objekt gemacht. Indem jedoch Schelling diesem subjektiven Subjekt-Objekt in seiner Naturphilosophie ein objektives Subjekt-Objekt entgegengestellt und beide „in einem Höhern, als das Subjekt ist“, vereinigt hat, ist das Prinzip der idealistischen Philosophie vollkommen erfaßt und zum System entfaltet worden.

Die Frage nach dem Sein des Seienden wird gelöst, indem ein Prinzip dafür angegeben wird, daß Seiendes in seinem Sein stehen, ein Gegenstand erkannter Gegenstand sein kann. Dieses Prinzip ist das Selbst, auf das Kant verwiesen hatte, als er in der Deduktion der Kategorien die metaphysische Frage nach dem Sein des Seienden aufgenommen hatte als Frage nach den reinen Verstandesbegriffen und zur Rechtfertigung der objektiven Gültigkeit dieser Begriffe die transzendente Apperzeption beigezogen hatte. Wird dieses Prinzip entwickelt zum subjektiven wie objektiven Subjekt-Objekt, kehrt dann die Philosophie nicht auf die Bahnen der vorkantischen Metaphysik zurück? In bestimmter Weise gewiß, wie Hegel in seinen Jenaer Aufsätzen deutlich ausgesprochen hat. Dort hält Hegel z. B. dem Skeptizismus des Aenesidemus-Schulze entgegen, der Hinblick auf Leibniz habe helfen können, daß die Kantische Philosophie über ihren Reflexionsstandpunkt emporgehoben „und die große Idee der Vernunft und eines Systems der Philosophie, die ihr allenthalben wie eine ehrwürdige Ruine, in der sich der Verstand angesiedelt hat, zugrunde liegt, hervorgezogen und dargestellt worden wäre“¹⁵. Wiederaufzubauen, was Kant nur als Ruine hatte bestehen lassen – aber nun auf dem von Kant bereiteten neuen Boden –, das ist die Aufgabe einer Philosophie, die Wissenschaft, System ist.

Philosophie und System fallen erst dann zusammen, wenn die Subjekt-Objekt-Identität vollkommen entwickelt ist und so Prinzip des *ganzen* Systems werden kann, wenn das Philosophieren sein spekulatives Prinzip nicht verläßt und sich in Entgegensetzungen verliert. Erst Schelling gelingt diese Vollendung der Philosophie; vorher – noch bei Fichte – galt als „System“ die „konsequente, verständige Menge von Endlichkeiten, welche die ursprüngliche Identität nicht in den Fokus der Totalität, zur absoluten Selbstanschauung zusammenzugreifen vermag“¹⁶. Schelling entwickelt in den beiden Grundwissenschaften des Systems, der Natur- und der Transzendentalphilosophie, die objektive wie die subjektive Seite der transzendentalen Anschauung der Subjekt-Objekt-Identität, und indem er die objektive wie subjektive transzendente Anschauung als die *eine* Anschauung denkt, erfaßt er die Einheit der beiden Wissenschaften.

Die Frage bleibt, ob dieses System, die konsequente Entfaltung der Subjekt-Objekt-Identität, nicht der äußerste Dogmatismus ist. So hat es jedenfalls schon Reinhold behauptet in jener Schriftensammlung, auf die Hegel in der Differenz-

¹⁵ Hegel: *Erste Druckschriften*. 208.

¹⁶ Hegel: *Erste Druckschriften*. 75.

schrift immer wieder Bezug nimmt – der vollständige Titel der Differenzschrift lautet ja: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinholds Beiträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, 1 stes Heft*. Reinhold war den Weg der philosophischen Revolution, die Kant begonnen hatte, mitgegangen: er hatte die Kantische Philosophie weithin bekanntgemacht, sie dann, indem er in der Vorstellung die verborgene Wurzel von Sinnlichkeit und Verstand aufzuzeigen suchte, durch eine „Elementarphilosophie“ erst eigentlich grundlegen wollen, aber schließlich in der Fichteschen Vereinigung des theoretischen und praktischen Erkennens die tiefere Grundlegung begrüßt. In jener neuen Wendung, die er in den genannten *Beiträgen* proklamierte, wandte er sich gegen diese ganze Entwicklung; er fand nun, das Grundgebreen der transzendental-idealistischen Philosophie sei aufgedeckt und damit die philosophische Revolution beendet worden durch ein heute vergessenes Buch, durch C. G. Bardilis *Grundriß der Ersten Logik, gereinigt von den Irrtümern bisheriger Logiken überhaupt, der Kantischen insbesondere; Keine Kritik sondern eine Medicina mentis, brauchbar hauptsächlich für Deutschlands Kritische Philosophie*. Das Grundgebreen der idealistischen Philosophie liegt nach Bardili darin, daß das Denken als etwas bloß Subjektives genommen wird. Weil aber die überlieferte Logik es ist, die das Denken als bloß subjektiv erscheinen läßt (da sie nämlich nur Regeln für das Denken gibt und nichts über eine Logik in der Natur sagt), sucht Bardili eine „Logik“ zu entwickeln, die zugleich „Ontologie“ ist. Er will ein Denken lehren, das subjektiv und objektiv bzw. objektbestimmt ist und sich in verschiedenen Aufstufungen aus der Natur erhebt. Reinhold wandte sich diesem „rationalen Realismus“ zu, um aus dem Zauber- und Teufelskreis des Idealismus ausbrechen zu können.

Die erste Aufgabe der Philosophie, so sagt Reinhold immer wieder, liegt darin, die Realität der Erkenntnis zu ergründen. Der Idealismus setzt nach Reinhold schon die Frage nach der Realität der Erkenntnis falsch an: er fragt nach der Erkenntnis und nur von ihr aus nach der Realität, legt das Schwergewicht von Anfang an auf den einen Pol. So beschreibt er eine Kreislinie um die Subjektivität und kann aus dem Kreis, in den er sich einschließt, nicht mehr heraus. „So viel wird mir jeder, in der Geschichte der neueren und neuesten Philosophie auch nur obenhin bewanderte, Leser einräumen: daß die ganze transzendente Umwälzung durch sich selber auf die Kreislinie beschränkt sei, welche der fortschreitende Idealismus um die, als den einzig möglichen Mittelpunkt aller Wahrheit angenommene, Subjektivität herum beschreibt, – und daß durch die Fichtisch-Schellingsche Sublimation des Kantischen transzendentalen Idealismus jener Mittelpunkt entscheidend festgesetzt, und jene Kreislinie völlig vollendet sei.“ (So heißt es in der „Vorrede“ – S. VI – zu jenem ersten, 1801 erschienenen Heft der *Beiträge*, auf das Hegel sich bezieht.)

Philosophie muß, so sagt Reinhold, „hypothetisch“ und „problematisch“ von einem ersten Wahren und Begreiflichen ausgehen und dann weitergehen zum Urwahren. Sieht sie ein, daß das angenommene erste Wahre nicht das Urwahre

ist und bleibt sie beim Negativen dieser Erkenntnis stehen, dann wird sie Skeptizismus. Nimmt sie das erste Wahre und Begreifliche schon als das Urwahre, dann wird sie Dogmatismus, und zwar ist dieser Dogmatismus *Materialismus*, wenn der Philosoph die „bloße Objektivität“, das „Unveränderliche an der Ausdehnung und Bewegung“, *Idealismus*, wenn er die „bloße Subjektivität“ als das Urwahre nimmt.¹⁷ Jene Philosophie, die sich auf dem Wege von Kant zu Fichte und Schelling in den Kreis der Subjektivität einschließt, ist ein idealistischer Dogmatismus. Aber auch dieses Sicheinschließen in die Subjektivität hat seine Bedeutung: dieser Prozeß ist die „Abscheidung“ der Philodoxie oder Pseudophilosophie von der Philosophie „vermitteltst der *systematischen Vollendung*, und eigentlichen Erschöpfung der *Erstern*“. Indem die „transzendente Revolution“ in der „absoluten Identität des Subjektiven und Objektiven“ als dem Prinzip der Realität aller Erkenntnis und alles Erkennbaren ihr Resultat zeitigt, erklärt sie den Urschein für die Urwahrheit und ist in diesem Sinne die vollendete Philodoxie. – So entwickelt es Reinhold im 4. Heft der *Beiträge* (Hamburg 1802) in seinen „Anmerkungen“ zu jenem Gespräch *Über das absolute Identitäts-System und sein Verhältnis zu dem neuesten (Reinholdischen) Dualismus*, das 1802 in Schellings und Hegels „Kritischem Journal“ erschien und zwischen dem „Verfasser“ (also Schelling) und einem „Freund“ geführt wird – nicht zu Unrecht hat man in diesem „Freund“ Hegel sehen wollen.

Wer die idealistische Philosophie als einen „Zauberkreis“ ansieht, kann von den Schritten, die innerhalb dieses Kreises getan werden, nichts mehr erwarten. So sagt Reinhold denn auch in den genannten „Anmerkungen“ aus dem vierten Heft der *Beiträge* (S. 203) über Hegels Differenzschrift: „Sowohl Herr *Schelling* als Herr *Fichte* stellen *jene Identität* [d. h. die ‚absolute Identität des Subjektiven und Objektiven‘] an die Spitze ihrer Systeme. In dem *Gebrauche*, den beide Weltweisen davon machen, findet allerdings ein *Unterschied* statt, den ich – und ich vermute Herr Schelling selber – erst durch diesen Gebrauch selbst kennen lernte, und über welchen meine Leser sich ausführlicher durch die Schrift des Doctors der Weltweisheit *Herrn Hegels über die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinholds Beiträge usw.* Jena, in der akademischen Buchhandlung, 1801, unterrichten können. Für die *Philosophie an sich selbst* ist jener *Unterschied* völlig unbedeutend.“ Umgekehrt kann, wer innerhalb des Kreises steht, in den Versuchen, aus diesem Kreis auszurechnen, nichts Umstürzendes finden. So sieht Hegel in dem Bardilismus Reinholds denn auch nichts als die aufgewärmte Elementarphilosophie (wie Fichte es schon in der *Erlanger Literaturzeitung* in seiner Bardili-Rezension getan hatte und Schelling es in dem genannten *Gespräch* tat). Es ergeht Reinhold, so meint Hegel, wie jenem Manne, „der zu seiner größten Zufriedenheit aus dem eigenen Keller unwissenderweise bewirtet wurde“¹⁸. Hegel nimmt Reinholds Position überhaupt nicht richtig ernst; Reinholds Denken ist für ihn

¹⁷ *Beiträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie beim Anfange des 19. Jahrhunderts*. Hrsg. v. C. L. Reinhold. Erstes Heft. Hamburg 1801. 73 ff.

¹⁸ *Hegel: Erste Druckschriften*. 110

nur ein Ausdruck des allgemeinen Unvermögens, den Weg zur Vollendung des transzendentalen Ansatzes zu begreifen. So will Hegel in der Differenzschrift denn auch zeigen, daß Reinhold 1. das eigentlich Spekulative an der Fichteschen Philosophie nicht verstanden hat und 2. das Neue des Schellingschen Ansatzes gar nicht sieht. Dabei ist sich Hegel seines Urteils so sicher, daß er gar nicht erst abwartet, bis Reinhold (im *zweiten* Heft seiner *Beiträge*) thematisch die Philosophie Fichtes und Schellings behandelt; Hegel gibt sein Urteil schon aufgrund des ersten Heftes.

Dieser Streit zwischen Hegel und Reinhold, wie er am Anfang von Hegels philosophischer Schriftstellerei steht, stellt uns vor die Frage, ob denn überhaupt die Alternative besteht: Vollendung des transzendentalen Ansatzes im Sinne Fichtes, Schellings und Hegels oder Ausbruch aus dem idealistischen „Zauberkreis“? Vielleicht zeigt der Ausbruchversuch nur an, daß der transzendente Ansatz von vornherein als ein idealistischer Dogmatismus genommen, damit aber verfälscht worden ist! Diese Verfälschung abzuwehren, den Kantischen Ansatz nicht vom späteren Idealismus her zu interpretieren, sondern wie Kant selbst auf dem Buchstaben seiner Philosophie zu beharren, das könnte als die Aufgabe erscheinen. Doch darin hatte der spekulative Idealismus zweifellos recht: daß es dem Denken, nachdem Kants Philosophie einmal vorliegt, nicht verwehrt werden kann, zu fragen, in welchem Element Kants Kritiken sich denn eigentlich bewegen, von woher das von Kant Aufgezeigte seine innere Einheit gewinnt. Vielleicht kann Hegel auch diesen Fragen Wege weisen, denn vielleicht findet sich in seinem Denken nicht nur eine Begründung der Systemeinheit aus der behaupteten Subjekt-Objekt-Identität, sondern auch der Versuch, den transzendentalen Ansatz auf eine kritische oder metakritische Weise fortzuführen. Hegels Denken dürfte dann nicht von jener Seite her genommen werden, nach der es „Philodoxie“ ist (oder, wie man heute sagt, die „Vollendung der Metaphysik“, damit aber für uns ein Vergangenes). Vielmehr müßte in Hegels Denken der Versuch aufgewiesen werden, die Realität der Erkenntnis nicht „dogmatisch“ vom Prinzip der Subjekt-Objekt-Identität her zu behaupten, sondern das Erkennen erst einmal auf seine Realität, d. h. Sachbestimmtheit, hin zu prüfen. Hat dieser Versuch vielleicht sogar Hegels Systemkonzeption entscheidend bestimmt?

II.

Wer sich 1801 oder 02 über den neuen Jenaer Privatdozenten Hegel orientierte, indem er dessen erste Schrift, die Arbeit über die *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, las, mußte annehmen, Hegel wolle ein System der Philosophie ausarbeiten, das – genau wie Schellings System – aus der Natur- und der Transzendentalphilosophie als den beiden Grundwissenschaften bestehen sollte. In seinem ersten Semester, dem Wintersemester 1801/02, las Hegel jedoch – vor 11 Zuhörern, wie berichtet wird¹⁹ – Logik und Meta-

¹⁹ K. Rosenkranz: *G. W. F. Hegels Leben*. Berlin 1844. 161.

physik. Für die nächsten Semester kündigte er wieder Logik und Metaphysik an, dazu dann eine Naturrechtsvorlesung. Hegel hat die Zeit, die ihm die Arbeit am *Kritischen Journal* noch ließ, augenscheinlich zuerst einmal dazu benutzt, sich diese philosophischen Disziplinen – Logik und Metaphysik sowie Naturrecht – zu erarbeiten. Wenn er in der Differenzschrift *Bardilis Versuch*, Logik und Metaphysik zu verbinden, verworfen hatte, so nicht, weil ihm das Anliegen des Buches ganz fremd gewesen wäre, sondern weil er in diesem Buch die nur *unzulängliche* Durchführung einer bestehenden Aufgabe gefunden hatte – unzulänglich, weil auf dem Verstandesstandpunkt der abstrakten, undialektischen Identität beharrend.

Für sein zweites Semester, das Sommersemester 1802, kündigte Hegel an: „Logicam et Metaphysicam sive systema reflexionis et rationis secundum librum sub eodem titulo proditurum.“²⁰ Er präziserte also den Titel seiner Vorlesung, indem er die Logik als *systema reflexionis*, die Metaphysik als *systema rationis* bestimmte. Auch kündigte er ein Buch über seine Thematik an. In der Ankündigung für das Wintersemester 1802/03 fiel die Präzisierung des Titels wieder weg; von dem geplanten Buch wurde gesagt, es solle zur Herbstmesse 1802 erscheinen: „Logicam et Metaphysicam secundum librum nundinis instantibus proditurum.“ (Im Juni 1802 hatte der Cotta-Verlag in der Tat auf seinem Prospekt stehen: „Hegel, Logik und Metaphysik.“) Für das Sommersemester 1803 kündigte Hegel dann statt seiner Vorlesung über Logik und Metaphysik an: „Philosophiae universae delineationem ex compendio currente aestate (Tub. Cotta) prodituro.“ Jetzt plante Hegel also ein Kompendium als Abriß des ganzen Systems. Im nächsten Semester jedoch kündigte er nur noch Vorlesungen nach Diktaten an – der Buchplan war zuerst einmal gescheitert.

Wie Hegel damals die Logik und Metaphysik ausgeführt hat, darüber sind wir durch zwei Zeugnisse unterrichtet. Einmal hat Rosenkranz uns Auszüge aus einer Vorlesung über Logik und Metaphysik überliefert, in denen Hegel sich ausführlich über die Absicht dieser Vorlesung äußert und eine kurze Skizze ihres Ganges gibt.²¹ Hegel unterscheidet hier wie in der Ankündigung für das Sommersemester 1802 die Logik als die Entwicklung der Reflexion von der Metaphysik als der Entwicklung der Spekulation. An einer Stelle sagt er, er biete dieses Kolleg über Logik und Metaphysik seinen Zuhörern „diesen Winter“ an. So muß das Kolleg im Wintersemester 1801/02 oder im Wintersemester 1802/03 gehalten worden sein, denn in den späteren Jenaer Wintersemestern hat Hegel Logik und Metaphysik nur innerhalb einer Vorlesung über das ganze System oder „praemissa Phaenomenologia mentis“ – „mit vorangegangener Phänomenologie des Geistes“ – gelesen. – Dann ist uns ein ausgearbeiteter Systementwurf erhalten, der die Logik und Metaphysik ganz bringt (nur der Anfang und kleinere Stücke fehlen) und dazu noch den ersten Teil der Natur-

²⁰ Rosenkranz (*Hegels Leben*. 161) meint, diese Vorlesung sei nicht gehalten worden. – Die Titel der Vorlesungen finden sich bei K. Fischer: *Hegels Leben, Werke und Lehre*. 2. Aufl. Heidelberg 1911. 64 f. Zum Titel der Vorlesung vom Wintersemester 1806/7 vgl. *Briefe von und an Hegel*. Bd. 1. 462 f.

²¹ Rosenkranz: *Hegels Leben*. 189 ff.

philosophie.²² Auf das Große und Ganze gesehen geben Logik und Metaphysik das, was Hegel auch in jener Vorlesung seinen Hörern versprochen hatte, aus der Rosenkranz uns einzelne Teile überliefert hat; im einzelnen weicht das Manuskript in seiner Gliederung von der Gliederung der Vorlesung ab. Datiert werden muß das Manuskript etwa auf 1802/03. In ihm müssen wir augenscheinlich den (dann scheiternden) Versuch sehen, eine Darstellung des ganzen Systems zu geben. Ein Kompendium, einen Systemabriß, wie Hegel ihn für den Sommer 1803 angekündigt hatte, haben wir in diesem umfangreichen, aber fragmentarischen Manuskript jedoch nicht. Das Manuskript ist, obwohl es relativ sauber geschrieben ist, überhaupt nicht die Vorlage für ein *lesbares* Buch: der Mann, der es geschrieben hat, kann kein Deutsch, keine Grammatik – um von der Art seiner Gedankenführung ganz zu schweigen! Daß dieser Privatdozent, der trotz der anfänglichen Hilfestellung Schellings sich an der Universität nicht recht durchsetzen konnte, seine Publikationswünsche zurückstellen mußte, wird jedem klar, der sich um das Manuskript bemüht – mag Hegel nun von sich aus zu der Einsicht gekommen sein, daß sein Manuskript nicht publizierbar war, oder mögen andere ihm zu dieser Einsicht verholfen haben. Was Hegel aber hatte und was ihn auszeichnete, das war die Aufgabe, die er gesehen hatte und bei der er blieb!

Um welche Aufgabe handelt es sich? Die Philosophie soll als Wissenschaft und das heißt als System das Bedürfnis der Zeit nach Philosophie befriedigen, die Entzweigungen des Geistes mit sich selbst, aus denen dieses Bedürfnis entspringt, aufheben. Hegel muß aber erkannt haben, daß das in sich geschlossene System dem Bedürfnis nach Philosophie nicht unmittelbar zugestellt werden kann, daß vielmehr das eine zum anderen hingeführt und beides miteinander vermittelt werden muß, damit die Spekulation sich als die höchste Praxis erweisen kann. So spricht Hegel in den Einleitungen seiner Jenaer Vorlesungen vom „Bedürfnis der Philosophie“; er gibt „pädagogisch-propädeutische Darstellungen“ über die „Täuschung des Einzelnen, die allgemeine Notwendigkeit sich entgegensetzen, seine Beziehung darauf für etwas Zufälliges zu nehmen und in ihr nicht wieder das Tun der Notwendigkeit selbst zu erblicken“²³. Die Frage nach der Entzweigung des Geistes und der Versöhnung steht nun am Eingang zum System der Wissenschaft. Die genannte Vorlesung über Logik und Metaphysik, von der Rosenkranz uns einzelnes überliefert hat, gibt sehr einprägsame Formulierungen. Die Philosophie, so heißt es, tritt in den „Epochen des Überganges“ auf. „Besonnene Naturen“, die „großen Geister“ finden in diesen Epochen das entscheidende Wort, und die Völker hängen ihnen an. Vielleicht ergreifen sie das Werk „nur an *einem* Ende“; dann werden sie wie-

²² Hegels Jenaer Logik, Metaphysik und Naturphilosophie liegt in zwei Ausgaben vor: *Hegels Erstes System*. Hrsg. v. H. Ehrenberg und H. Link. Heidelberg 1915; *Hegel: Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*. Hrsg. v. G. Lasson. Leipzig 1923. – Wie unzulänglich diese Ausgaben sind, zeigt sich schon darin, daß die Herausgeber nicht bemerkt haben, daß außer dem Anfang auch noch einige Seiten mitten im Text verlorengegangen sind; so ist die Gliederung der Logik von den Herausgebern entstellt worden.

²³ *Rosenkranz: Hegels Leben*. 179, 181.

der weggestoßen von der Spitze. Soll einer das *ganze* Werk vollbringen können, dann muß er sich von aller Beschränktheit gereinigt haben. „Die Schrecken der objektiven Welt, so wie alle Fesseln der sittlichen Wirklichkeit, hiermit auch alle *fremden Stützen*, in dieser Welt zu stehen, so wie alles Vertrauen auf ein festes Band in derselben, müssen von ihm gefallen d. h. er muß in der Schule der Philosophie gebildet sein. Von dieser aus kann er die noch schlummernde Gestalt einer neuen sittlichen Welt zum Erwachen emporheben und mit den alten Formen des Weltgeistes kühn in Kampf treten, wie Jakob mit Gott gerungen hat . . .“ So ist Alexander „aus der Schule des Aristoteles zur Eroberung der Welt übergegangen“.

Dem Versuch, das System der Philosophie als die höchste Praxis zu ergreifen, zu ihr als dem Bedürfnis der Zeit hinzuführen, macht Hegel die Logik und Metaphysik dienstbar. Er sagt in der genannten Vorlesung, er werde in diesem Kolleg über Logik und Metaphysik auf den Charakter des Philosophierens, aus allen überlieferten Bindungen zu lösen und von allen Einseitigkeiten zu befreien, „eine propädeutische Rücksicht nehmen und von dem *Endlichen* anfangen, um von ihm aus, nämlich insofern es vorher vernichtet wird, zum *Unendlichen* zu gehen“. Die Aufgabe, die Hegel sich in seinen *Jugendschriften* durch theologisch-politische Überlegungen vergegenwärtigte – die Aufgabe, „sich Gott zu nähern“, sich im Endlichen zum Unendlichen zu erheben, ohne das Unendliche wieder zu einem für sich Fixierten und damit auch nur Endlichen werden zu lassen –, diese Aufgabe will Hegel nun philosophisch, innerhalb einer Logik und Metaphysik, lösen. „Der Vortrag der Philosophie hat ehemals die Form der Logik und Metaphysik gehabt. Ich folge dieser Form in meinem Vortrag, nicht sowohl, weil sie eine lange Autorität für sich hat, als in Rücksicht der Tauglichkeit.“ Hegel gibt der traditionellen Disziplin „Logik und Metaphysik“ einen ganz *neuen* Sinn, indem er in ihr das Denken den Weg vom Endlichen zum Unendlichen gehen läßt. Als „Wissenschaft der Wahrheit“, so sagt er, hat die Philosophie „das unendliche Erkennen oder das Erkennen des Absoluten zum Gegenstande“. Doch steht diesem unendlichen Erkennen, der Spekulation, das endliche Erkennen, die Reflexion, gegenüber. Unendliches und endliches Erkennen sind einander aber nicht absolut entgegengesetzt. Vielmehr abstrahiert das endliche Erkennen nur von der Identität, die in den Entgegensetzungen liegt; wenn es diese Identität sucht, kommt es nur zu einer „formellen Identität“. Die Logik stellt die Formen des endlichen Erkennens auf, und zwar sowohl ontologisch die Kategorien der Endlichkeit wie im engeren Sinne „logisch“ die Formen des Verstandesdenkens (Begriff, Urteil, Schluß); sie zeigt schließlich, wie das endliche Erkennen sich selbst aufhebt und in das spekulative Erkennen übergeht. „Ich glaube, daß von dieser spekulativen Seite allein die Logik als Einleitung in die Philosophie dienen kann, insofern sie die endlichen Formen als solche fixiert, indem sie die Reflexion vollständig erkennt und aus dem Wege räumt, daß sie der Spekulation keine Hindernisse in den Weg legt und zugleich das *Bild des Absoluten* gleichsam in einem *Widerschein* vorhält, damit vertraut macht.“ Die Logik führt hin zur „eigentlichen Philosophie“, zur Metaphysik, die das Prinzip aller Philosophie

konstruiert (die Subjekt-Objekt-Identität, die Idee als die Einheit des Endlichen und Unendlichen, das Absolute als den absoluten Geist).

Die Logik hat die Aufgabe übernommen, die Hegel in seiner letzten größeren Frankfurter Arbeit noch der Philosophie überhaupt zugesprochen hatte, heißt es doch dort von der Philosophie, die als bloße Reflexionsphilosophie gefaßt ist: „Sie hat in allem Endlichen die Endlichkeit aufzuzeigen, und durch Vernunft die Vervollständigung desselben zu fordern, besonders die Täuschungen durch ihr eigenes Unendliche zu erkennen, und so das wahre Unendliche außerhalb ihres Umkreises zu setzen.“²⁴ Die Philosophie ist nach den Frankfurter Aufzeichnungen die notwendige Hinleitung zur Religion, aber auch nicht mehr als Hinleitung; sie muß „mit der Religion aufhören“. In Jena tritt an die Stelle der Religion die Metaphysik. Hegel läßt nun die Metaphysik die Erhebung zum Unendlichen vollziehen, weil er – wie es in dem Brief an Schelling heißt – „zur Wissenschaft vorgetrieben“ worden ist.

Wie Hegel zur Wissenschaft vorgetrieben worden ist, das zeigen seine frühen Niederschriften. Zu Anfang, in einer Tübinger Aufzeichnung, sagt Hegel entschieden: „Wenn ich von Religion spreche, so abstrahiere ich schlechterdings von aller wissenschaftlichen oder vielmehr metaphysischen Erkenntnis Gottes, unseres und der ganzen Welt Verhältnisses zu ihm usw.“ In einer Frankfurter Aufzeichnung, der Nohl den Titel „Glauben und Sein“ gegeben hat, faßt Hegel jedoch das, worum es ihm zentral geht, die „Vereinigung“, durch den Grundbegriff der abendländischen Metaphysik, durch den Begriff „Sein“: „Vereinigung und Sein sind gleichbedeutend.“²⁵ Da die abendländischen Sprachen maßgeblich durch das Hilfszeitwort „ist“ bestimmt sind, mußte das Wort „sein“ zum Grundbegriff des abendländischen Philosophierens werden. Hegel stellt sich diesem Zusammenhang: „In jedem Satz drückt das Bindewort ‚ist‘ die Vereinigung des Subjekts und Prädikats aus – ein Sein.“ Hegel versteht das Sein als Vereinigung (noch nicht, wie in den ersten Jenaer Jahren, als Beschränkung und fixierende Verendlichung und auch nicht, wie in der späteren Logik, als unbestimmte Unmittelbarkeit). Wenn er so die Seinsproblematik und damit die Grundproblematik abendländischen Denkens aufnimmt, dann wird er auf die Dauer einer logisch-metaphysischen Auseinandersetzung mit dieser Problematik nicht ausweichen können. In einem Fragment aus der Zeit 1799/1800, von Lasson „Freiheit und Schicksal“ betitelt, sagt Hegel, „alle Erscheinungen dieser Zeit“ zeigten, daß „die Befriedigung im alten Leben“ sich nicht mehr finde; das „Gefühl des Widerspruchs der Natur mit dem bestehenden Leben“ sei aber das Bedürfnis, den Widerspruch zu heben. Ein „besseres Leben“ habe die Zeit angehaucht; zu diesem besseren Leben hingeführt werde der Mensch durch Geschichtsschreibung, Dichtung und – Metaphysik! „Durch Metaphysik erhalten die Beschränkungen ihre Grenzen, und ihre Notwendigkeit im Zusammenhang des Ganzen.“²⁶ In seinem letzten, bald abgebrochenen theologi-

²⁴ *Hegels theologische Jugendschriften*. 348.

²⁵ *Hegels theologische Jugendschriften*. 8, 383.

²⁶ G. W. F. Hegel: *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*. Hrsg. v. G. Lasson. 2. Aufl. Leipzig 1923. 138 ff., vor allem 139 f.

schen Versuch aus der Frankfurter Zeit, der Überarbeitung der Positivitätsschrift, sagt Hegel geradezu, diese theologische Untersuchung würde, „wenn sie durch Begriffe gründlich geführt werden sollte“, „am Ende in eine metaphysische Betrachtung des Verhältnisses des Endlichen zum Unendlichen übergehen“²⁷.

Bald nach dem Abbruch dieser Arbeit schreibt Hegel seinen Brief an Schelling, und als er sich am 27. August 1801 in Jena habilitiert, ist es für ihn längst entschieden, daß die Erhebung des Endlichen zum Unendlichen nur durch eine metaphysische Betrachtung zulänglich erfaßt werden kann. Hegels 6. Habilitationsthese lautet: „*Idea est synthesis infiniti et finiti, et philosophia omnis est in ideis.*“ Daß diese Berufung auf die Idee im Sinne der älteren Metaphysik geschieht und eine polemische Wendung gegen den neuzeitlich-kantischen Reflexionsstandpunkt in sich schließt, zeigt die nächste These: „*Philosophia critica caret Ideis, et imperfecta est Scepticismi forma.*“²⁸ In der Vorlesung über Logik und Metaphysik, aus der uns Rosenkranz wesentliche Stücke überliefert, heißt es in diesem Sinn: aus der wahren (in der Metaphysik vollzogenen) Erkenntnis des Prinzips aller Philosophie „wird die Überzeugung hervorgehen, daß es zu *allen* Zeiten nur *Eine* und eben dieselbe Philosophie gegeben hat. Ich verspreche hiermit also nicht nur nichts Neues, sondern gehe mit meinen philosophischen Bestrebungen darauf, eigentlich das älteste Alte wiederherzustellen und es von dem Mißverstande zu befreien, worin es die neueren Zeiten der Unphilosophie begraben haben“²⁹. In Jena sucht Hegel (worauf hier nicht näher eingegangen werden kann) die These zu rechtfertigen, daß die Religion zwar die Wahrheit gebe, aber die Wahrheit nicht in ihrer höchsten Form, daß allein die Philosophie für die Wahrheit die höchste Gewißheit erringe und die nun angebrochene Zeit unter der Forderung stehe, das Wahre nicht zu glauben, sondern es zu wissen.³⁰ Die Philosophie soll nun leisten, was Hegel einst als eine *religiöse* Erhebung suchte; sie soll die „große Notwendigkeit“ der Geschichte erkennen und aus dieser Erkenntnis das „Zauberwort“ aussprechen, das eine „neue Gestalt“ dieser Notwendigkeit hervorruft. „Diese Erkenntnis, die ganze Energie des Leidens und des Gegensatzes, der ein paar tausend Jahre die Welt und alle Formen ihrer Ausbildung beherrscht hat, zugleich in sich zu schließen und sich über ihn zu erheben, diese Erkenntnis vermag nur *Philosophie* zu geben.“³¹

Da auch die Kantisch-Fichtesche Philosophie nach Hegels Auffassung durch den Gegensatz geprägt ist, der jahrtausendlang die abendländische Geschichte bestimmt hat, mußte der transzendental-idealistische Ansatz erst durch Schelling aus dem Reflexionsdenken herausgenommen und zu seiner spekulativen Vollendung geführt werden, ehe die Philosophie an die Überwindung der alten Gegensätze und Entzweigungen gehen konnte. In einer Jenaer Vorlesung hat Hegel den Weg des transzendentalen Idealismus, den die Differenzschrift aus-

²⁷ *Hegels theologische Jugendschriften*. 146.

²⁸ *Hegel: Erste Druckschriften*. 404.

²⁹ *Rosenkranz: Hegels Leben*. 192.

³⁰ *Rosenkranz: Hegels Leben*. 182.

³¹ *Rosenkranz: Hegels Leben*. 141.

fürlich dargestellt hatte, noch einmal kurz seinen Hörern ins Gedächtnis gerufen: „*Fichte* ist bekanntlich von dem großen, aber *einseitigen* Standpunkt des Bewußtseins, vom Ich, vom Subjekt ausgegangen, und dies hat ihm eine vollständige und freie Ausführung unmöglich gemacht. *Schelling* geht zwar eben davon aus, hebt zwar diesen Standpunkt in der Folge auf, aber, was die spekulative Philosophie selbst betrifft, so scheint bei diesen Versuchen das *Bewußtsein nicht vorhanden* gewesen zu sein, daß es um nichts Anderes zu tun war. *Schelling* in seinen späteren Ansichten der Philosophie stellt die spekulative Idee allgemein *ohne Entwicklung* an ihr selbst auf, und geht sogleich zu der Gestalt über, welche sie als Naturphilosophie hat.“³² Hegel übt hier sehr deutlich auch an Schelling Kritik. Einmal stellt er heraus, Schelling selbst habe gar kein Bewußtsein darüber gehabt, daß er Fichtes nur subjektive Entwicklung der Subjekt-Objekt-Identität durch die objektive Entwicklung habe vollenden müssen.³³ Die Differenzschrift war, indem sie diese Notwendigkeit eigens aufwies, also auch schon ein Hinausgehen über Schelling! Hegels zweiter Einwand lautet: Schelling stelle die spekulative Idee ohne Entwicklung dar, fange gleich mit der Naturphilosophie an (wie hätte er auch diese Entwicklung geben können, da er doch kein Bewußtsein hatte über die durch ihn geschene spekulative Vollendung der Philosophie!). Hegel, der in seiner Logik und Metaphysik die Aufgabe einer spekulativen Entwicklung der Idee ergriffen hat, muß es sonderbar finden, daß Fichte und Schelling keine neue Logik und Metaphysik geben, obgleich die alte Logik und Metaphysik sich überholt hat und in Schellings und Fichtes Arbeiten die neue spekulative Philosophie doch schon enthalten, wenn auch nicht *für sich* entwickelt ist.

Das Prinzip, von dem aus Schelling sein System entfaltet, wird erfaßt in der transzendentalen Anschauung. Diese ist in ihrer Einheitlichkeit sowohl subjektiv wie objektiv, das System damit Transzendental- wie Naturphilosophie. Wenn die transzendente Anschauung sich zum System ausgestaltet, ist sie nicht nur spekulatives Erfassen des Absoluten, sondern ebenso sehr Reflexion, Setzen der Beschränkungen und Gegensätze. Während Hegel in der Differenzschrift noch das Wesen der spekulativen Reflexion nur in Überlegungen darstellt, die nicht eigentlich wissenschaftlich sind, weil sie dem System vorausgeschickt sind, ergreift er, wenn er eine Logik und Metaphysik in das System aufnimmt, die Aufgabe, die transzendente Anschauung, d. h. das Sichselbstdenken des Absoluten als spekulative Reflexion, für sich zu entwickeln. Ein *systema reflexionis* zeigt die Leistungen der Reflexion: das Setzen der Kategorien der Endlichkeit, der Formen des endlichen Denkens und der Weisen, in denen das endliche Denken sich selbst aufhebt; ein *systema rationis* konstruiert das Prinzip der Philosophie, die Subjekt-Objekt-Identität, das Absolute als den absoluten Geist. Daß

³² *Rosenkranz: Hegels Leben*. 188 f.

³³ Michelet will aus Hegels „eigenem Munde vernommen“ haben, daß Hegel seinem Freunde Schelling erst habe sagen müssen, „daß er [Schelling] *nun* über die Kantische Philosophie, *nun* über die Fichtesche hinausgekommen, und damit dann eine eigene Stufe auf dem Gebiete der Philosophie erstiegen habe – als Schelling selbst sich noch innerhalb der Grenzen des subjektiven Idealismus zu befinden glaubte“. Vgl. *K. Fischer: Hegels Leben, Werke und Lehre*. 1202.

Hegel eine Logik und Metaphysik an die Spitze des Systems setzt, das ist seine grundsätzliche Kritik an Schelling: ein Herausheben, ein systematisches Entfalten jenes Spekulativen, das in Schellings System nicht für sich entwickelt worden war, über dessen Notwendigkeiten Schelling kein Bewußtsein hatte.

Schelling soll 1830 in einer Münchener Vorlesung geäußert haben, Hegel habe „die früher reale Form der Naturphilosophie nur künstlich, und darum gebrechlich, aber doch sehr verdienstlich ins Denken, in den Begriff, ins Logische umgesetzt, und wie oft große Dinge durch kleine Zufälle veranlaßt würden, so auch bei Hegel, welchem von Universitätsfreunden geraten worden sei, die damals zu Jena vernachlässigte Logik zu lesen. Er habe aber ungefähr soviel getan, als Einer, der ein Violinkonzert für Fortepiano umsetzt“³⁴. Schelling spricht hier aus einer Nähe heraus, aus der man manches anzuführen weiß, in der man aber nicht genug Ferne hat, um das, worüber man urteilt, im Eigensten seines Wesens sehen zu können. Mögen Universitätsfreunde Hegel geraten haben, Logik zu lesen – Hegel las die traditionellen Disziplinen Logik und Metaphysik, indem er ihnen einen ganz neuen Sinn gab; er konnte diesen Disziplinen einen ganz neuen Sinn geben, weil ihm aus seinen früheren Arbeiten in einem eigenständigen Ansatz die Aufgabe einer Klärung der logisch-metaphysischen Begriffe erwachsen war. Vor allem hat Hegel nicht die reale Schellingsche Philosophie nur ins Logische umgesetzt, sondern das Spekulative dieser Philosophie rein herauszuheben und für sich zu entwickeln versucht. Damit hat Hegel nichts weniger gewollt, als die idealistische Philosophie zum Bewußtsein über sich selbst zu bringen: die grundlegenden Kategorien sollten nicht einfach aufgenommen, sondern in ihrer Notwendigkeit und Vollständigkeit entwickelt werden; die Weisen des Denkens sollten unterschieden und in ihrem Recht bedacht werden. Indem die idealistische Philosophie so zur Vollendung geführt wurde, gelang auch der neue Anschluß an die metaphysische Tradition, das Zurückholen dieser Tradition vom Boden des neugewonnenen Ansatzes beim Selbst aus. Erst auf diese Weise wurde der transzendente Idealismus fähig, Philosophie als „Wissenschaft“ und „System“ und damit jene Praxis zu sein, die nach Hegels Erfahrung das Bedürfnis der Zeit war.

III.

Wenn Hegel zu Anfang seiner Jenaer Zeit die Logik als eine Propädeutik zur Metaphysik nimmt, dann ist das nicht so zu verstehen, als ob die Logik noch außerhalb der Wissenschaft stände. Ihr Gegenstand ist ja: „die *Formen der Endlichkeit* aufzustellen, und zwar nicht empirisch zusammengerafft, sondern, wie sie aus der Vernunft hervortreten, aber, durch den Verstand der Vernunft beraubt, nur in ihrer Endlichkeit erscheinen“³⁵. Auch in der Logik herrscht verborgen schon die spekulative Notwendigkeit. Die Logik und Metaphysik

³⁴ Vgl. K. Fischer: *Hegels Leben, Werke und Lehre*. 1201 f.

³⁵ Rosenkranz: *Hegels Leben*. 190.

des erhaltenen frühen Jenaer Systementwurfs weist immer wieder nach, wie die logischen Entwicklungen ihre spekulative Begründung erst in der Metaphysik erhalten. Wird aber hervorgehoben, daß schon das Reflexionssystem der Logik von spekulativen Begründungen getragen ist, dann verliert die Unterscheidung zwischen Logik und Metaphysik ihr Gewicht. In der *Realphilosophie I*, die von Hoffmeister, ihrem Herausgeber, auf die Jahre 1803/04 datiert wird, spricht Hegel einfach vom „ersten Teil der Philosophie“, der den „Geist als Idee“ konstruiere und zur „absoluten Sichselbstgleichheit“ gelange. In der Ankündigung für das Sommersemester 1806 läßt Hegel den Doppeltitel „Logik und Metaphysik“ fallen; er zeigt „Logik nach seinem Lehrbuche“ an. In der Vorrede zur *Phänomenologie* und in der Selbstanzeige dieses Buches gebraucht Hegel den Titel „Logik oder spekulative Philosophie“ bzw. „Logik als spekulative Philosophie“³⁶. Logik und Metaphysik werden so miteinander verschmolzen, daß die eine Logik gleich im Element des Spekulativen beginnt, alle logischen Bestimmungen somit „Definitionen des Absoluten“ sind (wie es in der Enzyklopädie, § 85, heißt): Definitionen, durch die hindurch das Absolute sich entwickelt, indem es sich in seine Begrenzungen bringt.³⁷ Wenn aber die Logik sogleich im Element spekulativen Begreifens beginnt, wie soll dann das endliche, in Trennungen und Beschränkungen befangene Denken überhaupt in die Logik hineinkommen? Wird nicht eine neue Propädeutik nötig?

Seit 1804 sagt Hegel wieder in seinen Briefen und Vorlesungsankündigungen, er wolle sein System oder wenigstens die Logik herausgeben. Statt der Logik erschien jedoch 1807 als erster Teil des Systems eine *Phänomenologie des Geistes!* Diese „Phänomenologie“ hieß zuerst „Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins“, und diese Wissenschaft der Erfahrung war aus Überlegungen entstanden, die Hegel in den Einleitungen zur Logik angestellt hatte. Rosenkranz hat diesen Zusammenhang schon erfaßt; in seinem „Leben Hegels“ sagt er, Hegel habe in Jena die Aufgabe ergriffen, die Subjekt-Objekt-Identität, zu der sich der Idealismus in Schelling erhoben habe, nicht als eine bloße Voraussetzung stehen zu lassen, sondern Subjektivität und Objektivität (Substantialität) miteinander zu vermitteln: „Er entwickelte daher, zunächst in seinen *Einleitungen zur Logik und Metaphysik*, den Begriff der *Erfahrung*, welche das *Bewußtsein von sich selbst macht*. Hieraus entsprang seit 1804 die Anlage zur Phänomenologie, in die er jedoch die gediegensten Resultate seiner damaligen Studien überhaupt ablagerte. Er zog in diese ideale Geschichte des Bewußtseins zuletzt allen Inhalt des empirisch geschichtlichen Bewußtseins hinein.“³⁸ Die Phänomenologie wurde – was Rosenkranz nicht sieht – augenscheinlich da zur neuen Propädeutik, ja zum ersten Systemteil, als Logik und Metaphysik zur einen Logik

³⁶ Vgl. G. W. F. Hegel: *Jenenser Realphilosophie I*. Hrsg. v. J. Hoffmeister. Leipzig 1932. 195. – K. Fischer: *Hegels Leben, Werke und Lehre*. 65. – G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Hrsg. v. J. Hoffmeister. Hamburg 1952. XXXVIII, 33.

³⁷ Zu dieser Entwicklungsgeschichte der Hegelschen Logik vgl.: *Fragment aus einer Hegelschen Logik*. Mit einem Nachwort zur Entwicklungsgeschichte von Hegels Logik herausgegeben von Otto Pöggeler. In: *Hegel-Studien*. Bd. 2. Bonn 1963. 11–70.

³⁸ Rosenkranz: *Hegels Leben*. 202.

verschmolzen wurden, die Logik als die spekulative Philosophie gleich mit dem Erkennen des Absoluten begann.

Wie kommt Hegel dazu, eine Geschichte der Erfahrungen des Bewußtseins, eine Lehre von den Erscheinungen des Geistes zu schreiben? In der Differenzschrift lehnt Hegel doch die „geschichtliche Ansicht philosophischer Systeme“ – so lautet der Titel des ersten kleineren Abschnitts dieser Schrift – strikt ab! Zwar kann, so sagt Hegel, jedes System geschichtlich (wir würden heute sagen: historisch) behandelt werden, doch wenn es so behandelt wird, dann offenbart es sein Innerstes – daß es Wahrheit vermittelt – nicht. Das „geschichtliche Benehmen“ weiß gar nicht, „daß es Wahrheit gibt“; ihm wird alles zur geschichtlich relativierten Meinung. Reinhold wollte der Geschichte der Philosophie einen nützlichen Sinn abgewinnen: er sah in den früheren Philosophien „Vorübungen“, „eigentümliche Ansichten“, an denen man sich, zu ständigen Verbesserungen fortschreitend, orientieren könne. Doch Hegel kritisiert: wer in den früheren Philosophen Vorgänger sieht, wird selbst zum bloßen Nachgänger; er nimmt die früheren Philosophien als eigentümliche Ansichten, weil er seine eigene eigentümliche Ansicht bewahren möchte, sich damit aber abspermt gegen den Anspruch der Wahrheit, der keine Rücksicht auf Eigentümlichkeit gelten läßt. Und wenn Reinhold ein hypothetisches und problematisches Philosophieren vor der eigentlichen Philosophie fordert, die Liebe zur Wahrheit und den Glauben an Wahrheit postuliert als Voraussetzungen des Philosophierens, dann tut er das nach Hegel nur deshalb, weil er sich der Wahrheit nicht anvertraut. Er sucht immer nur die „Handhabe“, nimmt den „Anlauf“, weil er vor dem Werk selbst zurückscheut; er erbaut sich einen geräumigen „Vorhof“, um sich den Schritt in den Tempel der Philosophie zu ersparen.³⁹ Doch hat nicht auch Hegel sich in der *Phänomenologie* einen „Vorhof“ zur eigentlichen Philosophie erbaut – wie er ja auch Bardilis ontologische Logik abgelehnt und dann doch auf andere Weise selbst eine solche Logik erarbeitet hat? Es scheint, als ob Hegel in der Differenzschrift einen „schellingianisierenden“ Standpunkt vertrete, den er später verlassen habe. In diesem Sinn hat man gesagt: „Die Rache dieses schellingianisierenden Standpunktes, der die ganze Bitterkeit seines Sarkasmus gegen Reinhold ausgeschüttet hatte, folgte auf dem Fuße nach. Fata nolentem trahunt. Die Phänomenologie des Geistes als ‚Handhabe‘ oder Vorwissenschaft des Systems und ‚die Reduktion der Philosophie auf die Logik‘ – gerade diese zwei Geisteskonzeptionen sollten, wenn auch auf höhern als bardilisch-reinholdischen Wegen, die zwei neuen Lichter der Welt des Gedankens werden.“⁴⁰

Versteht man Hegels Differenzschrift jedoch so, dann versteht man sie falsch. Wenn Hegel in der Differenzschrift zeigt, daß die transzendente Anschauung spekulative Reflexion ist, dann arbeitet er sich an die Aufgabe einer Logik und Metaphysik, einer Darstellung der Leistungen der Reflexion und der Spekulation, heran. Die Differenzschrift sieht aber auch die geschichtliche Dimension, die die spekulative Reflexion hat, und so kann sich an sie auch eine Geschichte der

³⁹ Hegel: *Erste Druckschriften*. 8 ff., 100 ff.

⁴⁰ A. Schmid: *Entwicklungsgeschichte der Hegelschen Logik*. Regensburg 1858. 104.

Erfahrungen des Bewußtseins anschließen. Hegel verwirft gerade deshalb Reinholds Weise, sich um die Geschichte der Philosophie zu bemühen, weil er darin ein ihm wesentliches Anliegen verfälscht sieht: die bloße geschichtliche „Ansicht“ der philosophischen Systeme, der alles zu „Eigentümlichkeiten“ wird, kann der Geschichtlichkeit der Philosophie nicht gerecht werden; das bloße liebende Streben zur Wahrheit stellt sich noch aus dem Wahrheitsgeschehen heraus; das hypothetische und problematische „Philosophieren“ bleibt vor der Philosophie stehen. Die *Wahrheit selbst* als eine Geschichte, damit in gewisser Weise auch als ein „Streben“ und als „problematisch“ zu sehen, das ist die Aufgabe, die Hegel sich stellt. Es ist ja eine Grunderfahrung Hegels, daß die Philosophie aus der Geschichte erwächst und bestimmte geschichtliche Vorurteile mit sich tragen kann. In seinen Jugendschriften hat Hegel nachzuweisen versucht, daß die Kantisch-Fichtesche Philosophie an eine bestimmte, geschichtlich gewordene Erfahrungsstellung geknüpft ist. Der Jenaer Aufsatz *Glauben und Wissen* setzt diesen Nachweis fort: Kants, Jacobis und Fichtes „Reflexionsphilosophie der Subjektivität“ werden begriffen als Theoretisierung einer „Form des Weltgeistes“, deren Prinzip das Prinzip des protestantischen „Nordens“ ist, ein „fester Standpunkt, den die allmächtige Zeit und ihre Kultur für die Philosophie fixiert haben“⁴¹.

In der Differenzschrift analysiert Hegel die Geschichtlichkeit der Philosophie in jenem Abschnitt, der den Titel „Bedürfnis der Philosophie“ trägt. Der Quell des Bedürfnisses der Philosophie, so heißt es dort, ist die Entzweiung. Durch die Weise der Entzweiung ist ein Zeitalter bestimmt; die Bildung fixiert das Entzweite und isoliert es so von seiner Identität, hält es außerhalb des Absoluten als ein Selbständiges fest, während es doch in Wahrheit „Erscheinung“ des Absoluten ist. Es stellt sich schließlich ein ganzes Gebäude von Beschränkungen zwischen den Menschen und das Absolute; Gegensätze wie Geist und Materie, Leib und Seele, Glauben und Verstand, Freiheit und Notwendigkeit gelten für unüberwindbar. Es entsteht das Bedürfnis nach Philosophie! Philosophie soll die Absolutheit der Entzweiung wieder aufheben, die Identität in den Gegensätzen aufzeigen, das Beschränkte als Erscheinung des Absoluten sehen lassen, die Vernunft zu sich selbst zurückbringen. „Wann und wo und in welcher Form solche Selbstreproduktionen der Vernunft als Philosophien auftreten, ist zufällig. Diese Zufälligkeit muß daraus begriffen werden, daß das Absolute als eine objektive Totalität sich setzt. Die Zufälligkeit ist eine Zufälligkeit in der Zeit, insofern die Objektivität des Absoluten als ein Fortgehen in der Zeit angeschaut wird; insofern sie aber als Nebeneinander im Raum erscheint, ist die Entzweiung klimatisch.“⁴² Die Entzweiungen, so zeigt es sich, sind Entzweiungen des Absoluten selbst, sind die Weisen, wie das Absolute erscheint, sich in den Beschränkungen eigens setzt und so zur „objektiven Totalität“ wird. Das Absolute setzt in die Nacht seiner Ununterschiedenheit das Licht der Differenzen, und die Philosophie hat keine andere Aufgabe als die, dieses „Werden“,

⁴¹ Hegel: *Erste Druckschriften*. 225, 233.

⁴² Hegel: *Erste Druckschriften*. 14.

„Erscheinen“ und „Leben“ des Absoluten mitzuvollziehen.⁴³ Die Philosophie wird herangerufen an diese Aufgabe, wenn die Bildung die Härte der Entzweigungen fühlbar gemacht hat; ihr Auftreten ist zeitlich und räumlich-klimatisch, also geschichtlich, bestimmt und in dieser Bestimmtheit unableitbar.

Hegel gesteht sogar zu: Wenn der Philosophie, die freilich mit sich selbst anfängt, eine „Art von Vorhof“ gemacht werden soll, dann muß das Bedürfnis der Philosophie als Voraussetzung der Philosophie ausgesprochen werden. Das ist freilich ungeschickt, denn dadurch erhält das Bedürfnis „eine Form der Reflexion“ (erscheint als von der Philosophie selbst getrennt); das „Philosophieren“ vor der eigentlichen Philosophie beginnt. Wenn Hegel jedoch am Schluß seiner Schrift die „notwendige und bestimmte objektive Stelle in der Mannigfaltigkeit der Bestrebungen der Bildung“ zu bestimmen sucht, die Reinholds „Begründungstendenz“ als eine „sich fixierende Erscheinung einer Seite des allgemeinen Bedürfnisses der Philosophie“ einnimmt, dann skizziert er eine Geschichte der Erfahrungen des Geistes, der Selbstbildung des Absoluten: „Das Absolute in der Linie seiner Entwicklung, die es bis zur Vollendung seiner selbst produziert, muß zugleich auf jedem Punkt sich hemmen und sich in eine Gestalt organisieren, und in dieser Mannigfaltigkeit erscheint es als sich bildend.“⁴⁴

In welcher Beziehung steht diese Geschichte der Bildung des Absoluten zum System? Wie kann es dazu kommen, daß diese Geschichte in das System selbst aufgenommen wird als dessen erster Teil? Die Antwort auf diese Fragen gibt uns ein Fragment, das eine „Anmerkung“ zum Anfang des Systems enthält und zeitlich in die Nähe der Jenaer Logik, Metaphysik und Naturphilosophie gehört.⁴⁵ Die Anmerkung – genaugenommen sind es zwei Anmerkungen – wird zu einem Satz gemacht, der an die Spitze des Systems gestellt ist, aber nicht nur dessen Anfang ausmacht, sondern auch dessen ganzer Inhalt ist. In diesem (nicht erhaltenen) Satz muß etwa gesagt worden sein, daß die *Idee* den Inhalt der Philosophie ausmacht – nicht eine bestimmte Idee, sondern die eine Idee, die Einheit des Endlichen und Unendlichen, die Identität von Subjekt und Objekt. In der ersten Anmerkung zu diesem Satz sagt Hegel, daß der Idee nichts vorausgehen und nichts nachfolgen könne – das System im ganzen sei ja nichts anderes als die Entwicklung der Idee; daß die Idee am *Anfang* des Systems in einem Satz ausgesprochen werde, sei ein bloßer Schein. Das Setzen der Idee sei schon ein Aufheben dieses Scheins, doch müsse die Philosophie dieses Aufheben auch darstellen, die Idee in Bewegung setzen und zeigen, „daß ihr Letztes ebenso ihr Erstes ist“. In der zweiten Anmerkung sagt Hegel, durch das Setzen der Idee sei auch eine andere Trennung aufgehoben, die Trennung zwischen dem Erkennen und seinem Gegenstand. Das Erkennen sei auch der Inhalt des Erkennens, d. h. es sei absolutes Erkennen – „Wissen“. In den Randbemerkungen heißt es, besonders durch die Kantische Philosophie sei die Frage: „Wie kommt ihr doch mit dem Begriff zu seinem Inhalte?“ „zum Ekel“ wiederholt worden.

⁴³ Hegel: *Erste Druckschriften*. 16.

⁴⁴ Hegel: *Erste Druckschriften*. 16, 111.

⁴⁵ Hegel: *Jenenser Realphilosophie I*. 264 ff. – Das Fragment ist hier allerdings fehlerhaft und mit ganz falscher Einordnung abgedruckt.

Die Trennung zwischen dem Erkennen und seinem Gegenstande werde „aus der sogenannten Erfahrung vorausgesetzt“. „Allein ist es damit wie mit allem sogenannten Erfahren beschaffen; nämlich es wird nicht die reine unmittelbare Erfahrung, sondern die begriffene Erfahrung ausgesprochen; und eine Erfahrung, welche angeführt wird, daß sie einer deutlichen Erkenntnis der Philosophie widerspreche, muß nur geradezu gezeugnet werden; indem in der wahrhaften Erfahrung selbst auch nichts vorkommen kann, was in Wahrheit der Philosophie [widerspricht.]“

Hegel stellt die Forderung auf, die Trennung von Erkennen und Gegenstand nicht „aus der sogenannten Erfahrung“ vorauszusetzen, sondern zu zeigen, was die „reine unmittelbare Erfahrung“, was eine in bestimmter Weise begriffene Erfahrung, was die wahrhafte Erfahrung ist. Er fordert also hier am Anfang des Systems eine Unterscheidung der Erfahrungen des Bewußtseins. Diese Unterscheidung soll verhindern, daß ein bestimmtes Erkennen – bei Kant das Erkennen der Erscheinungen – „dogmatisch“⁴⁶ als die einzige Weise des Erkennens betrachtet wird. Die Unterscheidung der Erfahrungen und Erkenntniseinstellungen des Bewußtseins, die „Geschichte“ seines Erfahrens, ist nach Hegel ein fortschreitendes Aufheben der Trennung zwischen dem Erkennen und seinem Gegenstand – eine Randbemerkung zu dem genannten Fragment sagt: „das Erkennen hebt“ (die Trennung zwischen sich und dem Gegenstand auf). So ist diese Unterscheidung eine Prüfung der Realität des Erkennens, seiner Einstimmung mit dem Objekt, also seiner Wahrheit. Als Prüfung der Realität des Erkennens ist die Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins eine Phänomenologie, eine Lehre von den Erscheinungsweisen des Geistes: die Weisen des Erkennens mit ihren verschiedenen Einstellungen zum Gegenstand werden begriffen als verschiedene Erscheinungsweisen des Geistes und auf den Geist als auf das absolute, sich selbst Gegenstand seiende Wissen als auf ihr Ziel hingebordnet. Nach der Auffassung Hegels, aber auch schon Reinholds, Fichtes, Schellings, hat Kant es versäumt, die Erkenntnisweisen aus ihrem einheitlichen Grund – der Vorstellung, der Vernunft als der intellektuellen Anschauung, dem Geist – zu entwickeln, sie als das zu zeigen, was sie sind: als verschiedene Erscheinungsweisen der einen Vernunft. In *Glauben und Wissen* sagt Hegel z. B. von der produktiven Einbildungskraft, sie sei „als die ursprüngliche zweiseitige Identität, die nach einer Seite Subjekt überhaupt wird, nach der andern aber Objekt und ursprünglich beides ist“, nichts anderes als die Vernunft selbst, „nur Vernunft als erscheinend in der Sphäre des empirischen Bewußtseins“⁴⁷. Nach dem Vorgang Fichtes hatte Schelling – vor allem in seinem *System des transzendentalen Idealismus* – die Aufgabe ergriffen, die Geschichte, die transzendente Genesis des Wissens darzustellen; wenn jedoch Hegel eine solche Geschichte als eine Lehre von den Erscheinungsweisen des Geistes gibt, dann stellt er sie als eine propädeutische Hinführung vor das System, als eine Hinführung freilich, die selbst schon Wissenschaft und damit auch Systemteil ist.

⁴⁶ Hegel: *Erste Druckschriften*. 245.

⁴⁷ Hegel: *Erste Druckschriften*. 241.

Bedeutet es nur die Auswechslung eines Titels, wenn Hegel sein Werk zuerst „Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins“ nennt, diesen Titel dann aus dem schon gedruckten Buch herauschneidet und dafür den neuen Titel „Phänomenologie des Geistes“ einfügen läßt?⁴⁸ Vielleicht verweist die Titeländerung auf eine entscheidende Wandlung in der Konzeption des Werks. Nach Rosenkranz bereitete Hegel seine Wissenschaft der Erfahrung seit 1804 zum Druck vor⁴⁹. In der Tat besitzen wir ein Fragment vom Frühsommer 1805, das Hegel mitten in der Arbeit zeigt⁵⁰. Im Februar 1806 gab Hegel den ersten Teil der Wissenschaft der Erfahrung in den Druck, doch sollte diese Wissenschaft nur kurz sein, die Logik den Hauptinhalt des Buches ausmachen. Das Werk wurde aber während der Niederschrift der weiteren Teile immer umfangreicher. Im Wintersemester 1805/06 hatte Hegel zum ersten Male Geschichte der Philosophie gelesen; die Schlußworte dieser Vorlesung geben die Thematik der Wissenschaft der Erfahrung an und zeigen, in welchem Sinn Hegel diese Wissenschaft als eine „Geschichte“ des Bewußtseins geben wollte: „Es ist eine *neue Epoche* in der Welt entsprungen. Es scheint, daß es dem Weltgeiste jetzt gelungen ist, alles fremde, gegenständliche Wesen sich abzutun und endlich sich als absoluten Geist zu erfassen, und, was ihm gegenständlich wird, aus sich zu erzeugen und es, mit Ruhe dagegen, in seiner Gewalt zu behalten. Der Kampf des endlichen Selbstbewußtseins mit dem absoluten Selbstbewußtsein, das jenem außer ihm erschien, hört auf usw.“⁵¹ Konkrete geschichtliche Darstellungen drangen in die zuerst ganz abstrakt gefaßte Geschichte des Bewußtseins ein; der Schwerpunkt des Werks verlagerte sich, schließlich gab Hegel dem Ganzen eine neue Gliederung. Hegel überhöhte in der Vorrede, die er nachträglich schrieb, den Bewußtseinsbegriff, der die zuerst geschriebene „Einleitung“ beherrscht, durch den Begriff des Geistes, vom Geist aber wird gesagt, daß er erst durch die Selbstentfremdung zu sich finde. Weil die Konzeption des Werks sich gewandelt hatte, gab Hegel seinem Werk auch schließlich den neuen Titel.

Hegels *Jugendschriften* sind getragen von der Erfahrung der Geschichte; Jahre hindurch ist Hegel dem Versuch treu geblieben, die Grundbewegung der abendländischen Geschichte zu erfassen; es war für ihn selbstverständlich, daß Geschichte und Bildung in einem „Stufengang“ fortschreiten.⁵² Als Hegel seine Aufgabe philosophisch faßte und als er dann die *Phänomenologie* an die Spitze seines Systems stellte, trug er, die idealistische Systemkonzeption grundlegend verwandelnd, die Erfahrung der Geschichte in die Mitte des transzendentalen Ansatzes hinein.

⁴⁸ Zur Entwicklungsgeschichte der *Phänomenologie* vgl. meinen Aufsatz: *Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes*. In: *Hegel-Studien*. Bd. 1. Bonn 1961. 255–294.

⁴⁹ *Rosenkranz: Hegels Leben*. 202, 214.

⁵⁰ *Dokumente zu Hegels Entwicklung*. Hrsg. v. J. Hoffmeister. Stuttgart 1936, 353; *Briefe von und an Hegel*. Bd. 1. 457.

⁵¹ *Rosenkranz: Hegels Leben*. 202; *Hegels Werke*. Bd. 15. Berlin 1836. 689 f.

⁵² Vgl. z. B. *Hegels theologische Jugendschriften*. 139 f., 350.

IV.

Im „Notizenblatt“ von Schellings und Hegels *Kritischem Journal* steht – gewiß von Schelling stammend – als „Brief von Zettel an Squenz“ eine Persiflage der geschäftigen Freundschaftlichkeit Reinholds und Bardilis. Reinhold, als „Zettel“ aus Shakespeares *Sommernachtstraum* auftretend, schreibt an Bardili, seinen „Squenz“, der Doktor Hegel habe ihm (in der Differenzschrift) das problematische Philosophieren gar übel versalzen – „so wie dies überhaupt ein gar kategorischer Mensch ist, der die vielen Umstände mit der Philosophie nicht leiden kann, und nur so geradezu auch ohne das Appetit hat“⁵³. Dieser sehr kategorische Doktor Hegel hat dann doch einige Umstände mit der Philosophie gemacht und dem System gleich zweimal einen Vorhof gegeben – zuerst in der Logik und Metaphysik, dann noch einmal in der Phänomenologie. Hegel hat die Subjekt-Objekt-Identität als Prinzip des Systems nicht voraussetzen, sondern erst einmal erweisen und für sich entwickeln wollen. In seinen vorphilosophischen Arbeiten hatte Hegel die Notwendigkeit erfahren, die logisch-metaphysischen Grundbegriffe zu klären und zu rechtfertigen; er hatte die philosophischen Systeme nicht unabhängig von ihrer Geschichtsgebundenheit betrachten können. Von der Aufgabe einer Klärung der logisch-metaphysischen Grundbegriffe her entwickelte er dann in Jena die erste Weise, die Subjekt-Objekt-Identität, den realisierten Begriff als Prinzip der Philosophie zu erweisen – die Logik und Metaphysik; aus der Erfahrung, daß das Denken in der Geschichte zu sich selbst kommt, die andere Weise – die Phänomenologie des Geistes.

Diese beiden systembildenden Motive des Hegelschen Denkens – die Forderung, die logisch-metaphysischen Grundbegriffe zu klären, und die Forderung, auf die Geschichtsgebundenheit des Denkens zu achten – sind freilich von vornherein in den Dienst eines anderen Motivs gestellt, das für Hegels Denken von Anfang an nicht weniger bestimmend war – des Motivs, im Denken nicht von diesem oder jenem Endlichen, sondern vom Absoluten auszugehen. Doch die von Hegel behauptete Erfahrung des Absoluten als der Subjekt-Objekt-Identität kann kaum unsere Erfahrung sein, und so kann sie auch nicht als Leitfaden unserer heutigen Hegel-Aneignung dienen. Das aber heißt, daß uns Hegels Systemkonzeption kaum zugänglich werden kann vom System des späteren Hegel her, das nichts ist als die Selbstentfaltung des Absoluten. Doch der späte Hegel ist nicht der junge Hegel. Der junge Hegel fragt sich, was es heißen könne, sich Gott zu nähern; bei dieser Frage geht er aus von der Erfahrung, daß der Mensch seiner Zeit – durch eine lange geschichtliche Entwicklung – seiner selbst und des Göttlichen entfremdet ist. In einem seiner Jenaer Aufsätze findet Hegel dann, es sei „im jetzigen Augenblick“ zunächst das Interesse der Philosophie, „einmal wieder Gott absolut vornehin an die Spitze der Philosophie als den alleinigen Grund von allem, als das einzige principium essendi und cognoscendi zu stellen“⁵⁴. Wenn Hegel jetzt auch mit dem Absoluten *beginnen* will, dann will er

⁵³ *Kritisches Journal der Philosophie*. Hrsg. v. F. W. J. Schelling und G. W. F. Hegel. Ersten Bandes erstes Stück. Tübingen 1802. 124. (*Schelling: Sämtliche Werke*. Bd. 5. Stuttgart und Augsburg 1859. 170.)

⁵⁴ Hegel: *Erste Druckschriften*, 149.

doch in seiner Logik und Metaphysik das Absolute als Prinzip der Philosophie erst einmal erweisen und konstruieren, ja er geht in der Logik vom endlichen Erkennen aus, um zur Metaphysik, zum spekulativen Begreifen des Absoluten, fortzuschreiten. Wenn Hegel dann der Logik den propädeutischen Charakter nimmt, Logik und Metaphysik zur einen Logik als der Darstellung der Definitionen des Absoluten zusammenschmilzt, fühlt er wieder die Notwendigkeit, das Denken erst einmal zu dem spekulativen Standpunkt der Logik zu erheben: er setzt die Phänomenologie als die neue Propädeutik an die Spitze des Systems. Später hat Hegel die Phänomenologie dann wieder aus dem System verdrängt: was die Phänomenologie leisten soll – die Erhebung zum spekulativen Denken, wird im System selbst geleistet. Die *Enzyklopädie* gibt (vgl. § 25) an Stelle der *Phänomenologie* nur noch eine „räsonierende“ und „historische“, also nicht eigentlich wissenschaftliche Einführung zum System. Daß auch die Logik in ein mißliches Verhältnis zur Realphilosophie gerät, wenn sie sich aus eigener Notwendigkeit vollenden, die Klärung der Grundbegriffe schon vor den realen Wissenschaften abmachen soll, hat Hegel selbst nicht mehr bedacht, doch hat man ihm den merkwürdigen Übergang von der Logik zur Naturphilosophie und überhaupt das mißliche Verhältnis zwischen Logik und Realphilosophie alsbald zum Vorwurf gemacht.

Hegels Jenaer Ringen um die Systemkonzeption läßt sich vom fertigen System des späten Hegel nicht mehr begreifen, weil der junge Hegel noch in einer ganz anderen Weise an die Aufgabe des Denkens herantrat als der späte Hegel. Gewiß kann man zeigen, daß die Materialien des späteren Systems schon in den Jenaer Systementwürfen vorhanden sind; doch wer so argumentiert, verfehlt das eigentlich Bewegende dieser Entwürfe – die Motive, durch die Hegel überhaupt erst zur Ausbildung einer Logik und Metaphysik und einer Phänomenologie kam, die ihm bei dem Versuch, möglichst schnell das eigene System herauszugeben, immer wieder das Konzept verdarben. Wer jedoch Hegels frühe und Hegels späte Systemkonzeption unterscheidet, muß auch zeigen, in welchen Denkschritten die späte Systemkonzeption aus der Jenaer Systemkonzeption erwuchs. Das kann hier jedoch nur noch in wenigen Andeutungen geschehen.

Rosenkranz sagt von Hegels Jenaer Vorlesungen: „Hegel sah sich genötigt, in den *Einleitungen* das Bedürfnis der Philosophie, ihre absolute Berechtigung und ihren Zusammenhang mit dem Leben und den positiven Wissenschaften, ansprechend darzustellen.“⁵⁵ Das Bedürfnis der Philosophie darstellen heißt zeigen, daß die Philosophie auf einen geschichtlichen Anspruch antwortet und als diese Antwort höchste Praxis ist, die Selbstbildung des Absoluten durch die Entzweigungen der Geschichte hindurch. Die absolute Berechtigung der Philosophie darstellen heißt zeigen, daß die Antwort der Philosophie nicht eine Antwort unter anderen Antworten ist, sondern die Antwort, die die höchste, eine unüberholbare Berechtigung hat. Wenn jedoch auf eine geschichtliche Anforderung hin eine Antwort erfolgt, die absolut sein soll, wird dann nicht die Geschichte als Geschichte, d. h. die Geschichte in ihrer steten Unabgeschlossenheit, mißachtet? Muß

⁵⁵ Rosenkranz: *Hegels Leben*. 179.

das Denken, das absolut sein will, nicht den Bezug zur Geschichte verlieren? Freilich hat Hegel gerade in den großen Vorlesungen seiner Berliner Zeit die Geschichte spekulativ zu begreifen, das System als die Notwendigkeit der Geschichte aufzuweisen versucht. Doch war ihm die geschichtliche Vermitteltheit des Systems nicht mehr ein Problem des systematischen Ansatzes, der Systemkonzeption selbst, sondern wurde als Problem durch einen merkwürdigen Handstreich abgetan: die Geschichte der Philosophie, so heißt es in der *Enzyklopädie* (§ 13 f), stelle im Element der Äußerlichkeit dar, was die Philosophie selbst „rein im Elemente des Denkens“ erweise. Was heißt hier „Äußerlichkeit“? Das System schließt sich aus eigener Notwendigkeit in sich, und so kann es nicht mehr als Antwort auf einen geschichtlichen Anspruch, als Antwort auf ein Bedürfnis nach Philosophie begriffen werden. In seiner *Rede zum Antritt des philosophischen Lehramtes an der Universität Berlin* sagt Hegel: „Man verlangt oft, man solle in dem, der zur Philosophie hinzutritt, erst das *Bedürfnis der Philosophie* erwecken und ihn auf denjenigen Standpunkt bringen, auf welchem eben die Philosophie Bedürfnis ist.“ Dieses Bedürfnis sei jedoch bei Studenten der Philosophie vorauszusetzen, möge es nun aus einem „tieferen Grunde“ kommen, oder mögen Eltern und Lehrer zum Philosophiestudium geraten haben. Im allgemeinen sei das Bedürfnis bei jedem denkenden Menschen vorauszusetzen: auf dem Wege von der Sinnlichkeit zum Denken werde der Mensch schließlich an die Philosophie gewiesen.⁵⁶ Ein Abgrund trennt diese Ausführungen von dem, was Hegel in der Differenzschrift über das Bedürfnis der Philosophie gesagt hat. Wenn Hegel in Berlin überhaupt noch erwähnt, daß „man“ oft ein Bedürfnis der Philosophie von Philosophiestudenten erwarte, dann spottet er seiner eigenen früheren Gedanken und weiß es nicht einmal.

In den Einleitungen zu seinen Jenaer Vorlesungen hat Hegel auch den „Zusammenhang“ der Philosophie „mit dem Leben“ dargestellt und dabei gesagt, der Mensch, der von der Philosophie „das Bewußtsein des allgemeinen Lebens erwarte“, scheine in seiner Hoffnung getäuscht zu werden, „wenn statt der Lebensfülle Begriffe und, gegen den Reichtum der unmittelbaren Welt gehalten, die ärmsten Abstraktionen erschienen. Aber der Begriff sei selber der *Vermittler zwischen sich und dem Leben*, indem er das Leben in sich, den Begriff im Leben finden lehre. Hiervon könne freilich nur die Wissenschaft selbst überzeugen.“⁵⁷ In seinem letzten Frankfurter Versuch, der Überarbeitung der Positivitätsschrift, war Hegel allerdings noch der Überzeugung, der Begriff fasse die Mannigfaltigkeit des Lebens nicht, und in der Differenzschrift sah er darin, daß die Philosophie Antwort auf ein Bedürfnis nach Philosophie ist, eine unaufhebbare Zufälligkeit, eine zeitliche und räumlich-klimatische Bestimmtheit philosophischer Systeme begründet⁵⁸. Diesem seinem Versuch, die Allgemeinheit der Philosophie zusammenzudenken mit ihrer geschichtlichen Bestimmtheit, hat Hegel im Jenaer

⁵⁶ G. W. F. Hegel: *Berliner Schriften*. Hrsg. v. J. Hoffmeister. Hamburg 1956. 10. – Vgl. auch § 4 und § 11 der *Enzyklopädie*.

⁵⁷ *Rosenkranz: Hegels Leben*. 179, 182.

⁵⁸ *Hegels theologische Jugendschriften*. 140 f.; *Hegel: Erste Druckschriften*. 14.

Naturrechtsaufsatz dadurch eine letzte Begründung zu geben versucht, daß er das Absolute als eine „Tragödie“ dachte: als die tragische Entzweiung und Versöhnung des Absoluten selbst und seiner „Objektivität“, als eine Versöhnung, in der der Gegensatz zwischen dem Beisichsein des Absoluten und seiner Gestaltbarkeit und Objektivität Bestand bekommt und damit auch die Geschichtlichkeit und Zufälligkeit als eine unaufhebbare Seite des Absoluten festgehalten wird⁵⁹. Hegel kam jedoch zu einer neuen Auffassung des Absoluten, als er Ernst machte mit dem Gedanken, der Begriff sei der Vermittler zwischen sich und dem Leben, lehre das Leben in sich und sich im Leben finden. Der Begriff, der gedacht ist als das Leben in allem Lebendigen, ist *teleologischer* Begriff: wie im Lebendigen nur dessen Entelechie sich realisiert, so realisiert der Begriff, der das Reale erfaßt, nur sich selbst in diesem Realen, weil er dessen Zweck ist. Als realisierter Begriff ist er das Absolute als Idee. Zufälligkeit und Geschichtlichkeit sind übergriffen von der Notwendigkeit der teleologischen Realisierung; sie sind „aufgehoben“ im Absoluten, in gewisser Weise bewahrt, doch nach der Seite ihrer Unableitbarkeit hin vernichtet.

In der Logik und Metaphysik aus der frühen Jenaer Zeit hat die Kategorie des Zwecks noch keinen Platz. In der Vorrede zur *Phänomenologie* jedoch fordert Hegel, die Vernunft als zweckmäßiges Tun zu begreifen⁶⁰. Die letzten Partien der Nürnberger *Logik* werden denn auch vom Zweckbegriff beherrscht. Die Wendung zum teleologischen Denken ist eine Rückwendung zur metaphysischen Tradition; in der Vorrede zur *Phänomenologie* beruft Hegel sich ausdrücklich auf Aristoteles, wenn er der Form des Zwecks neue Anerkennung verschaffen will. Doch ist für Hegels teleologisches Denken auch die geschichtliche Teleologie des christlichen Vorsehungsbegriffs bestimmend; die letzte Schärfe erhält es dadurch, daß Hegel in seiner Logik die wissenschaftlich-methodische Einstellung der Neuzeit ins Absolute wendet.

In den Einleitungen zu seinen Jenaer Vorlesungen behandelte Hegel, wie Rosenkranz an der schon zitierten Stelle berichtet, den Zusammenhang der Philosophie mit den positiven Wissenschaften. So geriet er auf eine Bahn, auf der sein logisch-metaphysisches Denken grundlegend verwandelt wurde. In der frühen Jenaer Logik und Metaphysik bestreitet Hegel das vorletzte Kapitel, die „Metaphysik der Objektivität“, noch dadurch, daß er auf die Themen der *metaphysica specialis*: Seele, Welt, Gott, eingeht. In der Nürnberger *Logik* handelt das vorletzte Kapitel „Die Objektivität“ über Mechanismus, Chemismus, Teleologie, d. h. über die Leitfäden der wissenschaftlichen Arbeit. Die neuzeitlichen Wissenschaften machen den Anspruch, das Seiende als Objekt dem Subjekt zustellen zu können, es in einer methodischen Abstraktion, die willkürliche Einfälle und alles Unvorhersehbare aus dem Erkenntnisprozeß ausschaltet, dem Erkennen verfügbar machen zu können. Hegel gibt diesem Anspruch die höchste Rechtfertigung, indem er die Leitfäden der wissenschaftlichen Weltdeutung heraushebt und die Objektivität, wie sie in der wissenschaftlichen Einstellung ge-

⁵⁹ Hegel: *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*. 380 ff.

⁶⁰ Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. 22.

sucht wird, als teleologische Realisierung des Begriffs versteht⁶¹. Das methodische Verfügbarmachen des Seienden wird so zur absoluten „Methode“, in der, wie Hegel am Schluß seiner *Logik* zu zeigen versucht, der Begriff sich selbst zum Gegenstand hat, weil er sich teleologisch als Zweck alles Seienden realisiert hat.

Ist diese absolute Methode das Ziel der Logik, dann kann das endliche Erkennen ihr gegenüber kein Eigenrecht mehr haben und deshalb auch nicht in einem eigenen *systema reflexionis* vor dem *systema rationis* behandelt werden. In der frühen Jenaer Logik bildet das „Erkennen“ (gedacht als Erkennen *more geometrico*, d. h. als eine Form des endlichen Erkennens) die höchste Spitze der Reflexion und damit den Übergang von der Logik zur Metaphysik. In der Nürnberger *Logik* ist das „Erkennen“ als ein verschwindendes Moment in das Schlußkapitel des ganzen Werkes gestellt worden; das „Erkennen“ ist mit seiner Unabgeschlossenheit von vornherein übermächtig durch die Teleologie, und so wird das Kapitel über das „Erkennen“ umklammert von der Behandlung der Zweckhaftigkeit des Lebens und der Zweckhaftigkeit des zu verwirklichenden Guten.

Die absolute Methode kann nicht mehr durch ein Bedürfnis nach Philosophie beansprucht sein, widerspricht doch jedes Beanspruchtsein der methodischen Abstraktion. Sofern die *Phänomenologie* des Geistes ihrer ursprünglichen Motivation nach von einem solchen Beanspruchtsein ausgeht, kann sie nicht mehr bestehen. So hat Hegel sie in der Tat wieder aus dem Systemverband entfernt, und darin nur Konsequenz bewiesen: in der *Phänomenologie* trägt Hegel die Erfahrung der Geschichte in die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik hinein; wird jedoch die Erfahrung der Geschichte im Bannkreis einer teleologischen Metaphysik gedacht, dann wird sie entstellt, denn eine teleologisch gedachte Geschichte ist keine Geschichte mehr, da zur Geschichte die unaufhebbare Offenheit für die Zukunft gehört; indem die Phänomenologie als Teil eines Systems verwirklicht wird, das vom teleologischen Denken getragen ist, wird die ursprüngliche Idee einer Phänomenologie zerstört. So muß die Phänomenologie, nachdem sie als Systemteil ausgearbeitet worden ist, wieder aus dem System, das sich in sich abschließt, ausgeschieden werden.

Der Widerspruch gegen das selbstgenügsam sich in sich schließende System konnte nicht ausbleiben. Aus eigenstem persönlichen Erfahren heraus trennte Kierkegaard – ästhetisches, ethisches und religiöses Stadium unterscheidend – wieder das, was Hegel in seiner *Phänomenologie* zusammengebunden und dem absoluten Wissen unterstellt hatte. In seinen „Brocken Philosophie“ griff Kierkegaard das Denkprojekt auf: Kann eine ewige Wahrheit einen geschichtlichen Ursprung haben? Hegels „System“ sah er durch den Hinweis darauf widerlegt, daß die „Existenz“ sich der Systematisierung nicht fügt. Marx gab dem Moment der Praxis, das beim späten Hegel im theoretisierten absoluten Geist untergegangen war, neues Gewicht. Ihm war die *Phänomenologie* die „wahre Geburtsstätte“ und das „Geheimnis“ der Hegelschen Philosophie, denn in ihr sei das

⁶¹ Hegels Bemühen um diese Rechtfertigung der wissenschaftlichen Einstellung zeigt sich sehr deutlich in einem jetzt erst edierten Logikfragment; vgl. Anm. 37.

Wesen der Arbeit, die Selbsterzeugung des Menschen erfaßt. Für Marx und für neuere marxistische Autoren hat die *Phänomenologie* deshalb eine so große Bedeutung, weil in ihr das zu finden ist, was der dialektisch-revolutionären Geschichtsauffassung fehlt: die anthropologische (wenn schon nicht metaphysische) Grundlegung! Nehmen Kierkegaard und Marx auf ihre Weise die Idee einer Phänomenologie auf, so wächst ihnen diese Idee jedoch nicht aus einer metaphysisch-logischen Besinnung heraus zu. Die Einsicht des jungen Hegel, daß theologische und politische Überlegungen eine Klärung und Rechtfertigung der metaphysisch-logischen Grundbegriffe verlangen, muß auch gegenüber den Gedanken von Kierkegaard und Marx geltend gemacht werden.

An der Weise, wie Hegel durch seine *Phänomenologie* das Problem der Geschichte in die Mitte der Metaphysik hinein trug, mußte sich immer neu die Besinnung auf das Problem von Metaphysik und Geschichte entzünden. Hegels Problemlösung konnte freilich nicht einfach hingenommen werden. So hat z. B. unter den Hegelschülern und -freunden Chalybäus die *Phänomenologie* nicht vor der *Logik* und die *Logik* nicht unabhängig von der *Phänomenologie* entwickeln wollen. Um der Endlichkeit und Unvollendbarkeit menschlichen Wissens willen wollte Chalybäus die Logik oder Metaphysik selbst „phänomenologisch“ fassen, d. h. bei jeder Begriffsentwicklung zeigen, wie sie die „phänomenologische Explikation in der Geschichte der Philosophie“ in sich enthält⁶². Wenn ein Denker wie Wilhelm Dilthey glaubte, die Metaphysik durch eine Besinnung auf ihre Geschichte verabschieden zu müssen, so ließ er sein eigenes Anliegen sich spiegeln in Hegels Versuchen. Vom zweiten Buch seiner *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, das „Herrschaft und Verfall“ der Metaphysik behandelt, sagt er, es habe im Zusammenhang seiner Gedanken eine Aufgabe, welche er „etwa der Stellung der Phänomenologie Hegels in dessen System vergleichen“ könne. Nach Diltheys Deutung nimmt Hegel in seiner *Phänomenologie* die transzendente Genesis als den Schlüssel, der die ganze Geschichte aufschließen soll⁶³. Dilthey betont zu Recht, daß für uns eine solche Geschichtsmetaphysik unhaltbar geworden ist. Doch wenn Dilthey die metaphysische Einstellung ersetzt wissen will durch eine Reflexion auf die einzelwissenschaftliche Arbeit, dann verliert er in dieser bloßen Verabschiedung der Metaphysik das Problem der notwendigen Vermittlung von Metaphysik und Geschichte, vor das Hegel sich gestellt sah.

Hegels Problematik ist auch dort aufgenommen, wo kein unmittelbarer Bezug auf Hegels Werk vorliegt. So mußte Husserls transzendente Phänomenologie von der Sache her auf die Hegelsche Problematik stoßen, als Husserls Versuch, die Aufgaben der „Ersten Philosophie“ zurückzuholen, mißlang und – in der „Krisis“-Schrift – die Aufgabe der geschichtlichen Besinnung vordringlich wurde. Deshalb versteht man Husserl heute nicht zu Unrecht aus der Nähe sei-

⁶² H. M. Chalybäus: *Phänomenologische Blätter*. Kiel 1840. 11 f., 72.

⁶³ Vgl. W. Dilthey: *Gesammelte Schriften*. Bd. 5. Leipzig und Berlin 1924. 434; *Fragmente aus Wilhelm Diltheys Hegelwerke*. Hrsg. v. H. Nohl (*Hegel-Studien*. Bd. 1. Bonn 1961. 103 bis 134). 128 ff.

ner Gedanken zu Hegel⁶⁴. Bedrängend wurde diese Nähe für die transzendente Phänomenologie, als Heidegger die Phänomenologie als eine hermeneutische faßte, den phänomenologischen Ansatz mit der Transzendentalphilosophie Kants konfrontierte und dabei das Problem der Dialektik als ein Problem der Geschichte der Wahrheit dachte⁶⁵. In Heideggers Hegeldeutung steht jedoch die (freilich unabdingbare) Kritik im Vordergrund. So nimmt Heidegger den Hegelschen Versuch einer Vermittlung von Metaphysik und Geschichte nicht so positiv auf, wie es seinem eigenen Ansatz nach möglich wäre. Heidegger distanziert vielmehr den Hegelschen Versuch, indem er die in sich unterschiedene Einheit von Phänomenologie und Logik zurückdeutet in den onto-theio-logischen Aufriß der Metaphysik⁶⁶.

Es kann nicht der Sinn einer Auseinandersetzung mit Hegel sein, den Widerspruch gegen Hegel, wie er von schöpferischen Denkern der letzten hundert Jahre vorgetragen worden ist, zu fixieren und dabei Hegel auf jene Systematik festzulegen, in der sein Anliegen nicht nur entfaltet, sondern auch um seine eigenste Lebendigkeit gebracht worden ist. Vielmehr muß der Versuch gemacht werden, die Problematik der Vermittlung von Metaphysik und Geschichte, wie Hegel sie ergriffen, dann aber auch wieder verstellt hat, neu freizulegen und anzueignen. Im Zuge dieses Versuchs muß dann auch nach Hegels ursprünglicher Systemkonzeption, ja nach den Motiven gefragt werden, die ihn zu dieser Konzeption führten. Wird die Frage nach Hegels Jenaer Systemkonzeption so gestellt, dann ist sie keine philologische Preziosität mehr, sondern eine Bemühung um die heutige Aufgabe der Philosophie.

⁶⁴ Vgl. die unter sich gegensätzlichen Deutungen von L. Landgrebe und H.-G. Gadamer in der *Philosophischen Rundschau* (9. Jg. Tübingen 1961. 133–177; 11. Jg. Tübingen 1963. 1–45).

⁶⁵ *M. Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik*, 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1951. 221.

⁶⁶ *M. Heidegger: Holzwege*. Frankfurt a. M. 1950. 184 ff.