

HEGEL-STUDIEN

In Verbindung mit Walter Jaeschke (†) und Michael Quante
herausgegeben von Brady Bowman und Birgit Sandkaulen

BAND
56

In memoriam Walter Jaeschke

ABHANDLUNGEN von Rainer Enskat, Bernardo Ferro,
Anton Friedrich Koch, Christian Krijnen und Ryôsuke Ohashi

TEXTE UND DOKUMENTE von Ernst-Otto Onnasch

BUCHKRITIK Untersuchungen zur klassischen deutschen Philosophie |
Literatur zu Hegel | Neuerscheinungen zu einzelnen Autoren der
klassischen deutschen Philosophie

BIBLIOGRAPHIE Literatur zur Hegel-Forschung



Meiner

HEGEL-STUDIEN / BAND 56

HEGEL-STUDIEN

In Verbindung mit Walter Jaeschke (†)
und Michael Quante

herausgegeben von
BRADY BOWMAN und
BIRGIT SANDKAULEN

BAND 56

Leitender Redakteur und Herausgeber der Buchkritik:
Johannes-Georg Schüle

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Umschlagabbildung: © Ruth Tesmar / VG Bild-Kunst 2021

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2022. ISSN 0073-1587

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: 3w+p GmbH, Rimpar. Druck und Bindung: Stückle, Ettenheim. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. www.meiner.de/hegel-studien

INHALT

In eigener Sache	9
In memoriam Walter Jaeschke (1945–2022)	11

ABHANDLUNGEN

RAINER ENSKAT

Die Form der Dialektik in Hegels <i>Phänomenologie des Geistes</i>	15
--	----

BERNARDO FERRO

How Platonic is Hegel's Dialectic? A New Approach to an Old Debate	43
---	----

ANTON FRIEDRICH KOCH

Hegel's Parmenidean Descent to the Science without Contrary	65
---	----

CHRISTIAN KRIJNEN

Heterologie oder Dialektik? Rickerts Lehre vom Ursprung des Denkens im Spiegel der hegelschen Logik	97
---	----

RYÔSUKE OHASHI

Die Logik des Absoluten und die Logik des Leeren – oder: die Durchsichtigkeit bei Hegel und das <i>soku</i> bei Nishitani	117
--	-----

TEXTE UND DOKUMENTE

ERNST-OTTO ONNASCH

- Fünf Briefe, eine Abschrift eines Goethe-Gedichts
und ein Nürnberger Zeugnis von G.W.F. Hegel 133

BUCHKRITIK

A) Untersuchungen zur klassischen deutschen Philosophie

- Daniel Elon. *Die Philosophie Salomon Maimons zwischen Spinoza und Kant. Akosmismus und Intellektkonzeption* (Andreas Schmidt, Jena) 147
- David James. *Practical Necessity, Freedom, and History: From Hobbes to Marx* (León Antonio Heim, Potsdam) 149
- Stephan Zimmermann, Christian Krijnen, Hgg. *Sozialontologie in der Perspektive des deutschen Idealismus. Ansätze, Rezeptionen, Probleme* (Tobias Wieland, FU Berlin) 152

B) Literatur zu Hegel

- Giulia Battistoni. *Azione e imputazione in G.W.F. Hegel alla luce dell'interpretazione di K.L. Michelet* (Caterina Maurer, Trento) 156
- Marina F. Bykova, Hg. *Hegel's Philosophy of Spirit: A Critical Guide* (Isabel Sickenberger, Potsdam) 159
- Pierpaolo Cesaroni. *La vita dei concetti. Hegel, Bachelard, Canguilhem* (Stefania Achella, Chieti-Pescara) 161
- Julia Christ, Axel Honneth, Hgg. *Zweite Natur. Stuttgarter Hegelkongress 2017* (Markus Gante, Bochum) 164
- Bernardo Ferro. *Masters, Slaves and Philosophers: Plato, Hegel and Nietzsche on Freedom and the Pursuit of Knowledge* (Christopher R. Myers, Fordham) 169
- Lucian Ionel. *Sinn und Begriff: Negativität bei Hegel und Heidegger* (Anne Clausen, Göttingen) 174
- Hannes Gustav Melichar. *Die Objektivität des Absoluten. Der ontologische Gottesbeweis in Hegels Wissenschaft der Logik im Spiegel der kantischen Kritik* (Tim Rojek, Münster) 178
- Dean Moyar. *Hegel's Value. Justice as the Living Good* (Thomas Meyer, HU Berlin) 183

Georg Oswald. <i>Das freie Sich-Entlassen der logischen Idee in die Natur in Hegels Wissenschaft der Logik</i> (Werner L. Euler, UF Santa Catarina)	189
Terry Pinkard. <i>Practice, Power, and Forms of Life. Sartre's Appropriation of Hegel and Marx</i> (Jacob M. McNulty, Dartmouth)	194
Lorenzo Rustighi. <i>Back over the Sexual Contract. A Hegelian Critique of Patriarchy</i> (Silvia Locatelli, Lisboa)	201
Jean-Baptiste Vuillerod. <i>La naissance de l'antihégélianisme. Louis Althusser et Michel Foucault, lecteurs de Hegel</i> (Simon Gissinger, Bordeaux / Frank Müller, Berlin)	203
Wang, Han. <i>Kognition, Praxis und Aktivität: Die logische Isomorphie des Denkens und des Wirklichen in Hegels „Begriffslogik“</i> (Friederike Allner, FU Berlin)	214
C) Neuerscheinungen zu einzelnen Autoren der klassischen deutschen Philosophie	
Andreas Arndt, Hg. <i>Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christentums</i> (Johannes-Georg Schüle, Bochum)	218

BIBLIOGRAPHIE

Literatur zur Hegel-Forschung	223
Abhandlungen im Berichtszeitraum 2021	224
Neue Bücher im Berichtszeitraum 2021	244
Zusammenstellung und Redaktion:	
SWANTJE BORNHEIM UND JOHANNES-GEORG SCHÜLEIN (BOCHUM)	
Autoren	253

IN EIGENER SACHE

Die Hegel-Studien wurden seit dem Band 47 (2014) in Verbindung mit Walter Jaeschke und Ludwig Siep von Birgit Sandkaulen und Michael Quante herausgegeben. Walter Jaeschke verstarb viel zu früh am 14. Juli 2022. Mit dem hier vorliegenden Band, den Herausgeber und Verlag dessen Andenken widmen (s. den Nachruf von Ludwig Siep, S. 11 ff.), übergibt Michael Quante den Stab an Brady Bowman (Pennsylvania State University), der die weitere Herausgeberschaft zusammen mit Birgit Sandkaulen übernommen hat. Wir danken Michael Quante für sein unermüdliches Engagement und seine Bereitschaft, den Hegel-Studien zusammen mit Ludwig Siep weiterhin eng verbunden zu bleiben. Leitender Redakteur und Herausgeber der Buchkritik bleibt Johannes-Georg Schüle.

Der Verlag

Er war ein Meister des Edierens und ein Kenner Hegels und der deutschen Philosophie der ‚Sattelzeit‘, wie es nur ganz wenige gibt. Walter Jaeschke verdanken wir vor allem Editionen der großen Berliner Vorlesungen Hegels, die uns den von ihm selber nicht publizierten Gedanken so nahekomen lassen wie heute noch möglich. Der unablässige Impetus dazu setzt voraus, dass Jaeschke es für möglich hielt, dem von Hegel selber Intendierten auf die Spur zu kommen – nicht nur dem, was Philosophen heute damit machen können. Natürlich wusste er, dass wir unseren Horizonten des Verstehens nicht entgehen, sie nicht einmal völlig bewusstmachen können. Aber um mit Hegel im Sinne Gadamers ein Gespräch führen zu können, muss man seine Stimme so rein wie möglich hörbar machen – natürlich auch im Resonanzraum des Denkens und Handelns seiner Zeit.

Walter Jaeschkes Beschäftigung mit Hegel hatte sein erstes Zentrum bei der Religionsphilosophie. Die Frage nach der *Vernunft in der Religion*, so der Titel seiner 1986 veröffentlichten Habilitationsschrift, ist aber auch sein bleibendes Interesse geblieben – wie seine letzte Aufsatzsammlung zeigt (*Hegels Philosophie*, 2020). Denn von da aus lässt sich das gesamte System erschließen und auch über dessen Relevanz urteilen. ‚Nach der Aufklärung‘ ist Religion nicht als notwendige Voraussetzung für Moral oder ‚Sinn‘ zu rechtfertigen, wie das von Kant bis heute versucht wird. Vielmehr muss sie als eine notwendige geistige Lebensform des Menschen verstehbar sein. Notwendig als Stufe in den Lebensformen von Recht und Wirtschaft, Kunst und Wissenschaft, die über Religion und Philosophie zu einer vollständigen Selbsterkenntnis in den kulturellen Äußerungen führt. Aber notwendig auch, weil sich dieser Weg auf dem Hintergrund eines sich selbst explizierenden Systems der Begriffe darstellen lässt, das auch Natur und Geschichte strukturiert. Der Prozess und das Resümee dieser Explikation und Reflexion ist das, was die Religion als absolutes göttliches Subjekt vorstellt. Dem Verhältnis von Logik und Geistphilosophie – im Blick auf die Religion vor allem auch dem von absoluter Idee und absolutem Geist – ist Jaeschke immer wieder nachgegangen.

Aber er hatte auch ein leidenschaftliches Interesse an dem Entstehen, der Entwicklung und Ausdifferenzierung dieses Systems in allen seinen Verästelungen – von den ersten tastenden Schritten des jungen Hegel bis zu den nie aufgehörenden Veränderungen der Architektonik in den Berliner Vorlesungen. Sie spiegeln He-

gels unablässige Versuche, diejenigen Entdeckungen und Entwicklungen in die Selbstaufklärung des Geistes zu integrieren, die ihm das beginnende industrielle und historische Jahrhundert als Herausforderungen stellte: von den Krisen der Arbeits- und Marktgesellschaft über die (‚romantischen‘) Anfänge des Nationalismus bis zur Entstehung eines Menschheitsgedächtnisses durch die Arbeit der historischen und philologischen Wissenschaften. Aber auch die Anreger und Antipoden Hegels hat er in ihrem eigenen Anliegen verständlich gemacht – für die Jacobi-Edition etwa hat er sein ganzes Können eingesetzt.

Walter Jaeschke hat in seinen immer weiter ausgreifenden Darstellungen den ‚ganzen‘ Hegel verlässlich und verständlich vor Augen geführt, vor allem in seinem für jeden Hegel-Leser unentbehrlichen *Hegel-Handbuch* (2003, 3. Auflage 2016). Der Spannungsbogen umfasste schließlich die gesamte Zeit von 1785 bis 1845, wie in seiner Darstellung der *Klassischen Deutschen Philosophie nach Kant* (2012, mit Andreas Arndt). Das Zeitalter der großen Systeme war aber auch das der großen Streitgespräche – Hegel selber hat seine Systemanfänge in Jena ja im Streit mit Fichte, Jacobi und Schelling entwickelt. Jaeschke hat diese Debatten weit über Hegels Tod hinaus verfolgt, nicht nur die Streitigkeiten der Hegel-Schule, sondern auch die das 19. Jahrhundert beherrschenden Konflikte zwischen Religion, Philosophie und Naturwissenschaften insgesamt (*Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert*, mehrbändig mit Kurt Bayertz und Myriam Gerhardt). Während er den Begriff des ‚Deutschen Idealismus‘ ablehnte, hielt er am Begriff ‚Geist‘ fest, auch für die modernen Geisteswissenschaften (Jaeschke 2020, 361). Seine Ausblicke auf die Gegenwart, vor allem der Religionsphilosophie, deuteten an, dass er Hegels Idee der systematischen Geistphilosophie für unüberholt hielt. Vonseiten der Religion setzt das allerdings voraus, dass „in der Religion noch der sich selbst erkennende Geist am Werk ist“ (Jaeschke 2020, 366).

Zum unumgänglichen Verständnishorizont eines so wirklichkeitsgesättigten Denkens wie des hegelschen gehören nicht nur die geistigen Debatten der Zeit, sondern auch die Geschichte von Staat und Politik. Jaeschke hat sie von Württemberg über Preußen, die Restauration und den Vormärz in wichtigen Studien erläutert und zur hegelschen Philosophie in Beziehung gesetzt.

Trotz der hohen Konzentration, die Editionsarbeit erfordert, verschloss er sich nicht in der Gelehrtenstube, sondern ließ an der Entstehung der Werkausgabe die internationale Forschungsöffentlichkeit teilnehmen. Im Hegel-Archiv in Bochum setzte er seit 1998 die Tradition Otto Pöggelers als Gastgeber und Berater vor allem internationaler Nachwuchswissenschaftler fort. Er war aber auch selber ein unermüdlicher Weltreisender in Sachen Hegel-Forschung. Als langjähriger Herausgeber der Hegel-Studien bot er auch der gegenwärtigen philosophischen Auseinandersetzung um Hegel und seine Zeitgenossen ein offenes Forum.

Wem Wortlaut und Substanz des hegelschen Werkes unumgänglich für das Selbstverständnis und die heutigen Aufgaben der Philosophie erscheinen, dem hat Walter Jaeschke unverzichtbare Schlüssel hinterlassen.

Ludwig Siep

ABHANDLUNGEN

Rainer Enskat

DIE FORM DER DIALEKTIK IN HEGELS PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES

ABSTRACT: In his *Phenomenology of Spirit* Hegel has – in comparison with the enormous complexity of the whole work – in a somewhat hidden way hinted at the formal nucleus of what he conceives of as dialectic, especially as the dialectical movement. This movement has the form of a sceptical examination, testing the claims of the consciousness to be in the possession of knowledge. Such a claim is bound, as Hegel shows, to many different cognitive levels of the consciousness – beginning with sensual certainty and ending with absolute knowledge. The way of the examination corresponds exactly to the levels of the consciousness. But on its way to the absolute knowledge the examination encounters, appropriate to its sceptical intention, as many non-veracious forms of knowledge as are different from absolute knowledge. Each sceptical test which encounters a non-veracious form of knowledge presents necessarily the nothingness of what it is the result, a result which contains what the foregoing non-veracious forms of knowledge save anyhow as true. In the following article it is to show that this nucleus of the form of the dialectical movement stands the test if applied to the step resp. jump from sensual certainty to perception. If the following interpretations and analyses are founded well enough it is justified to be confident that interpretations and analyses of further ‘experiences of consciousness’ on the same line can be fruitful.

I.

Das Thema der Dialektik ist in keinem anderen klassischen Werk der überlieferten Philosophie so zentral und wird so ausführlich erörtert wie in Hegels *Phänomenologie des Geistes* (PhG; GW 9). Gleichzeitig gibt es dem Verständnis und der Beurteilung seines sachlichen Gehalts und seines methodischen Formats nach wie vor außerordentliche Probleme auf. An der Bestandsaufnahme von John N. Findlay aus dem Jahr 1958 hat sich bis heute wenig Bedeutsames geändert: „The meaning and worth of the Hegelian Dialectic is, in fact, teasingly obscure even to those who have studied Hegel longest and most sympathetically, who have brooded deeply over the discrepant accounts that he gives of his method and the Protean tricks through which he operates it“ (Findlay 1958, 58). Allerdings hat sich gezeigt, dass vor allem konzentrierten mikrohermeneutischen und mikroanalytischen Fallstu-

dien von repräsentativen Abschnitten der PhG ein aufschlussreicheres methodisches Potential innewohnt¹ als Versuchen, die Pranke des Löwen, die sich in diesem Werk zeigt, hermeneutisch zu imitieren.²

In der *Vorrede* zu seinem Pionier-Werk deutet Hegel durch Worte und Wendungen wie „dialektische Bewegung“ und „Dialektik“ (GW 9: 45 ff.) programmatisch die Intentionen an, denen er in den nachfolgenden Teilen des ganzen Werks entsprechend planmäßig nachgeht. Zweifellos sind diese Worte und Wendungen durch die Problemgeschichte der Philosophie seit Platon und Aristoteles, auf die Hegel mit erheblicher Vertrautheit zurückblickt, mit einer außerordentlich großen und komplexen Bedeutungsvielfalt belastet. Diese Bedeutungsvielfalt ist seit Hegels Werk sogar noch um ungezählte Dimensionen und Facetten erweitert worden. Zu dieser Erweiterung hat in erheblichem Maß nicht nur die hermeneutische Auseinandersetzung mit Hegels immer wieder von neuem prominent gewordenen Texten geführt.³ Nicht weniger wichtig hierfür sind die Versuche geworden, die in diesen Texten apostrophierte Dialektik über die von Hegel berücksichtigten thematischen Grenzen hinaus fruchtbar zu machen. An dem Ziel, diese Tragweite zu begünstigen, haben sich zuerst vor allem Karl Marx und Friedrich Engels besonders energisch versucht: „[...] wie halten wir es nun mit der Hegelschen Dialektik?“⁴ Ihre Schriften sind zum Ausgangspunkt einer weitverzweigten Auseinandersetzung mit dem Thema der Dialektik geworden, das dadurch auch in die Sozialphilosophie, in die Geschichtsphilosophie und gelegentlich sogar in die Naturphilosophie Einzug gehalten hat.

Mit Blick auf dieses in seinen Einzelheiten und auch in seinen Grundzügen nicht mehr wirklich überschaubare und durchschaubare thematische Feld ist es umso auffälliger, wie genau und verständlich Hegel das Thema der Dialektik in seinem ersten Hauptwerk einführt.⁵ Kurz bevor er „die *dialektische* Bewegung“ zum ersten Mal als die erläutert, „welche das Bewußtsey[n] an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstand ausübt“, charakterisiert er sie in un-

¹ Vgl. z.B. Wieland (1973, 67–82), sowie Westphal (1998, 33–51) und Hagner (1998, 53–88).

² Taylor (1983, 194) betont zu Recht: „Tatsächlich ist die ‚Phänomenologie des Geistes‘ viel zu umfassend, als daß wir sie systematisch durcharbeiten könnten, auch wenn wir nicht auf Einzelheiten eingehen“. Noch ein Vierteljahrhundert später stellt Hagner (1998, 54–88 ; hier: 53) fest: „Ein Mangel herrscht dagegen an Interpretationen, die sich als Kommentare auf den Text und seine Schwierigkeiten einlassen“.

³ Vgl. Kojève (1958), Wolff (1981) sowie zuletzt Stekeler-Weithofer (2014).

⁴ MEW 40: 568. Vgl. hierzu nach wie vor Henrich (1971, 187–207).

⁵ Die Unterscheidung von Graeser zwischen „apologetischen Einlassungen“ und „eigentliche[n] Verteidigungsversuche[n]“ (Graeser 1998, 34) verkürzt die hermeneutischen Möglichkeiten empfindlich um die Option, die Lernpotentiale zu erschließen, die Hegels Erörterungen nicht nur der früheren und der zeitgenössischen, sondern auch unserer aktuellen Philosophie gerade unter dem Aspekt der Dialektik bieten. Heinrich (1974, 113) betont denn auch zu Recht, „es existieren zeitgenössische und vorhergehende philosophische Strömungen, mit denen die Diskussion über solches Bewußtsein vonnöten erschien“.

missverständlicher Form als „die Prüfung“, die „[...] nicht nur eine Prüfung des Wissens, sondern auch ihres Maßstabs [ist]“ (GW 9: 60). Die Form der Prüfung, die Hegel im Auge hat, verdient daher aus nachvollziehbaren Gründen ein ausgezeichnetes Attribut. Denn unter allen Formen von Wissensprüfungen zeichnet sie sich dadurch aus, dass sie an eine methodische Einstellung gebunden ist, die ein Wissen nicht nur mit Blick auf dessen spezifisches kognitives Format als Wissen prüft. Sie prüft darüber hinaus auch noch – und zwar planmäßig – den Maßstab, den sie an dieses spezifische kognitive Format anlegt, um seinen *Wissenscharakter* zu prüfen – also um zu prüfen, ob der Maßstab selbst, der zur Prüfung eines Wissenscharakters angelegt wird, einer Prüfung seiner Tauglichkeit für eine solche Prüfung standhält oder nicht. Ob ein in Anspruch genommener Maßstab des Wissens einer entsprechenden Prüfung standhält, ist offensichtlich auch unabhängig von Hegels Überlegungen eine chronisch wichtige Prüfungsfrage der Erkenntnistheorie. Doch vor allem wegen dieser ausgezeichneten methodischen Einstellung zum Maßstab der Prüfung eines in Anspruch genommenen Wissensformats hat diese Form der Wissensprüfung in Hegels Augen den Charakter des Dialektischen.

Es liegt auf der Hand, dass sich Hegel durch diese Charakterisierung des Dialektischen einer solchen Prüfung in der *Phänomenologie des Geistes* auf einen Weg begibt, der „[...] deswegen als der Weg des *Zweifels* angesehen werden [kann]“ (GW 9: 56; Hegels Hervorhebung), also des Zweifels, der auf seinem Weg jede Gestalt des Wissens, die sich ihm präsentiert, auf die Angemessenheit des Maßstabs prüft, der diesen Wissenscharakter festlegt. Ungeachtet dieses besonderen methodischen Zweifels orientiert sich Hegel gleichwohl an einem konstruktiven Fernziel. Denn „Das Ziel ist die Einsicht [...] in das, was das Wissen ist“ (GW 9: 25). An der dialektischen Bewegung, die die Prüfung von Wissensansprüchen und Wissensmaßstäben dem Prüfenden angesichts dieses Ziels abverlangt, ist sogar eine außerordentliche Form einer skeptischen Einstellung beteiligt. Sie zeigt sich nicht einfach als „ein Rütteln an dieser oder jener vermeintlichen Wahrheit, auf welches ein gehöriges Wiederverschwinden des Zweifels und eine Rückkehr zu jener Wahrheit erfolgt, so daß am Ende die Sache genommen wird wie vorher“ (GW 9: 56). Die dialektische Form der skeptischen Prüfung zeigt sich vielmehr erst in der Form des Weges, den eine solche Prüfung zurücklegen muss. Sie zeigt sich in dieser Form sogar erst dann in ihrer ganzen wirklichen Gestalt, wenn ihr dieser Weg und seine Schrittgestalt als der „sich vollbringende Skeptizismus“ (GW 9: 56) bewusst ist. Erst mit dem Blick auf *alle* „*Gestalten des Bewußtseins*“ (GW 9: 61; Hegels Hervorhebung), deren sie sich auf diesem Weg annimmt, macht diese prüfende Skepsis „den Geist [...] geschickt zu prüfen, was Wahrheit ist“ (GW 9: 56). Da Hegel indessen in der Situation, in der er diesen Satz schreibt, bereits alle diese Gestalten auf dem Weg seiner PhG geprüft hat, nimmt er mit einem respektablen

Maß an subjektiver Berechtigtigung in Anspruch, für eine solche umfassende Prüfung geschickt genug zu sein.

Dass Hegel Wissen und Wahrheit in unmittelbarer Nachbarschaft thematisiert, mag die methodische Einstellung irritieren, in der diese beiden Themen gegenwärtig erörtert werden: Schon auf der elementarsten Stufe wird hier sorgfältig zwischen der Wahrheit als einer semantischen Eigenschaft von Sätzen einerseits und andererseits dem Wissen als einer kognitiven Eigenschaft von Personen unterschieden. Es scheint in diesem Rahmen zugunsten von Hegels Ansatz gleichwohl respektable Gründe zu geben, sich an dieser unmittelbaren thematischen Nachbarschaft zu orientieren. Denn von Platons einschlägigen Erörterungen vor allem in seinem Dialog *Theaitet* bis in die wissenstheoretischen Untersuchungen der Gegenwart hält man ohne den geringsten Zweifel an der Voraussetzung fest, dass eine Person nur dann über Wissen verfügt, wenn sie ihr Wissen auch in einem – oder mehr als einem – wahren Satz formulieren kann. Damit ist zwar weder geklärt, was Wissen ist, noch, was Wahrheit ist. Doch die unmittelbare Nachbarschaft von Wissen und Wahrheit zeigt hier doch die plausible Form, dass das Wissen einer Person deren Verfügung über wahre sprachliche Äußerungen ihres Wissens zur notwendigen Voraussetzung hat.

Umso wichtiger ist es zu berücksichtigen, dass es in Hegels Konzeption zum „*Dogmatismus* der Denkungsart im Wissen und im Studium der Philosophie“ gehört, „daß das Wahre in einem Satze, der ein festes Resultat ist oder auch der unmittelbar gewußt wird, bestehe“ (GW 9: 31; Hegels Hervorhebung). Dagegen gibt er zu bedenken, dass „die Natur einer solchen sogenannten Wahrheit [...] verschieden von der Natur philosophischer Wahrheiten [ist]“ (GW 9: 31). Obwohl eine dialektische Prüfung von Wissen bzw. Wahrheit den Binnenraum des Bewusstseins nicht grundsätzlich verlässt, verliert sie sich grundsätzlich nicht in irgendwelchen konturlosen Widerfahrungen der Innerlichkeit. Deswegen sorgt Hegel zur Vorbeugung entsprechender Missverständnisse mit Hilfe einer Minimalbedingung vor: „Es kann daran erinnert werden, daß die dialektische Bewegung gleichfalls Sätze zu ihren Teilen oder Elementen habe“ (GW 9: 45).⁶ Doch diese Sätze bilden für das skeptisch prüfende Subjekt der dialektischen Bewegung keine ‚festen Resultate‘, sondern repräsentieren – bis auf die allerletzte – jeweils vorläufige „Bildungsstufen des allgemeinen Geistes“, „Stufen eines Wegs“ (GW 9: 25), dessen „[...] Länge [...] zu ertragen [ist]“ (GW 9: 25).

⁶ Zur Form der dialektischen Bewegung des Satzes vgl. unten 22 ff.

II.

Den wichtigsten vorläufigen Anhaltspunkt, an dem man sich orientieren kann, um dem Unterschied zwischen den zwei Naturen der Wahrheit mit Hegels eigenen Mitteln gerecht zu werden, bietet der Umstand, dass Hegel mit programmatischer Intention in einer zunächst irritierend gestuften Form von der „Wahrheit des Wissens“ (GW 9: 58) sprechen kann. Eine vorläufige Erläuterung der Gründe, das Wissen mit Blick auf *dessen* Wahrheit zu erörtern, bietet die synonyme Thematisierung des „*eigentlichen* Wissen[s]“ (GW 9: 24; Hervorhebung R. E.). Denn sie macht darauf aufmerksam, dass man auf dem langen Weg zur ‚Wahrheit des Wissens‘ mit ‚uneigentlichen‘ Formen des Wissens rechnen muss. Diese müssen deswegen aber nicht so etwas wie eine uneingeschränkte ‚Falschheit‘ des in Anspruch genommenen Wissens repräsentieren. Wohl aber müssen sie auf die Formen ihres Unterschieds zum ‚eigentlichen‘ Wissen geprüft werden. Diese ‚uneigentlichen‘ Formen des Wissens bilden Formen des „*nicht wahrhaften* Wissen[s]“ (GW 9: 61). Die ‚Einsicht in das, was das Wissen ist‘, setzt daher die ‚Geschicktheit zu prüfen, was Wahrheit ist‘, voraus – also die Geschicktheit zu unterscheiden, ob der Geist es jeweils mit einer ‚uneigentlichen‘ Form der Wahrheit oder mit der ‚eigentlichen‘ Form der Wahrheit zu tun hat, die einer weiteren Prüfung weder fähig noch bedürftig ist.

Für jede einer solchen Prüfung fähige wie bedürftige, ‚uneigentliche‘ Form des Wissens ist indessen nicht nur charakteristisch, dass ihre Prüfung planmäßig die Prüfung des Maßstabes der Prüfung einschließt. Nicht weniger charakteristisch ist es, dass diese Prüfung – trotz der Berücksichtigung des Gegenstandes des Wissens – den Binnenraum des Bewusstseins grundsätzlich nicht verlässt. Auch dieser Gegenstand gehört zum Binnenraum des Bewusstseins, weil er darauf angewiesen ist, im Binnenraum des Bewusstseins repräsentiert zu sein. Nur deswegen kann Hegel davon sprechen, dass es sich bei dieser Prüfung insgesamt um eine solche handelt, die „das Bewußtseyn an ihm selbst [...] ausübt“ (GW 9: 60),⁷ also auch an dem zu

⁷ Für Adorno (1963a, 67–104) erschöpft sich die Bedeutsamkeit der von Hegel apostrophierten „dialektische[n] Bewegung, welche das Bewußtseyn an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen wie an seinem Gegenstande ausübt“ (69) darin, ihm ein probates Stichwort zu geben, um seinen Inhalt in der Manier eines Komponisten als Material für *Variationen über ein Thema von Hegel* zu bearbeiten. Was man durch Studien, die diesen Namen verdienen, aus Hegels „Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins“ (74) möglicherweise zu jeder Zeit lernen kann, interessiert ihn nach dem Zeugnis des Textes seiner Studie überhaupt nicht. Außer zwei weiteren im Grunde belanglosen Zitaten aus der PhG ist von dem von Adorno so oft beschworenen Respekt für die *Anstrengung* von Hegels *Denken* buchstäblich nichts zu erkennen. In seinem großangelegten Buch zum Thema der Dialektik geht Adorno (1970) noch nicht einmal auf eine einzige der authentischen Überlegungen ein, die dieser nach Kant bedeutendste neuzeitliche Theoretiker der Dialektik in der PhG ausgearbeitet hat. Seine treffliche hermeneutische Maxime „Nichts läßt sich verstehen, alles nur im Ganzen, mit dem Peinlichen, daß wiederum das Ganze an dem Singulären sein Leben hat“ (Adorno 1963b, 109) scheint nur didaktischer Zierat zu sein. Ihr Inhalt ist anscheinend mit großzügiger Geste für die Adepten des Autors reserviert, aber für

seinem Binnenraum gehörenden Gegenstand. Doch wie es sich für jede prüfende Einstellung gehört, gehört es ebenfalls zur methodischen Einstellung der dialektischen Prüfung, die Möglichkeit planmäßig zu berücksichtigen, dass „der Maßstab der Prüfung [sich] ändert [...], wenn dasjenige, dessen Maßstab er seyn sollte, in der Prüfung nicht besteht“ (GW 9: 60). Daher hat die Erfahrung, die einer prüfenden Instanz zuteil wird, wenn der Maßstab selbst in der Prüfung sich ändert, ein besonderes Format, wenn es das Bewusstsein ist, das diese Prüfung *an ihm selbst* ausübt. Dieser Form der Erfahrung verleiht Hegel konsequenterweise den Titel der „*Erfahrung des Bewußtseins*“ (GW 9: 61; Hegels Hervorhebung) und charakterisiert sie ebenso konsequenterweise als „eine Umkehrung des Bewußtseins selbst“ (GW 9: 61). Denn durch eine solche Erfahrung wird das Bewusstsein dahin gebracht, seine Orientierung am Gegenstand seiner jeweiligen Prüfung aufzugeben und seine Aufmerksamkeit gleichsam in einem Akt der Rückwendung den bisher nur in unthematischer Prüfungseinstellung *gebrauchten* Maßstab nunmehr *in intentio recta* zu thematisieren und ihn sogar selbst auf die besonderen Merkmale seiner Korrekturbedürftigkeit und -tauglichkeit zu prüfen.

III.

Hegels in mancher Hinsicht idiomatische und abstrakte Formulierungen brauchen nicht darüber hinwegzutäuschen, dass der von ihm apostrophierte dialektische Charakter der Prüfung des ‚Bewusstseins an ihm selbst‘ für jede beliebige Form von Prüfung charakteristisch ist. Nimmt man das Wort Maßstab wörtlich und seine Bedeutung so elementar und konkret wie möglich, dann bildet der Stab, mit dessen Hilfe man räumliche Längen messen kann, das nächstliegende Beispiel. Doch nur scheinbar handelt es sich bei diesem Maßstab um ein bewusstseinsexternes Gebilde. Seine materielle Beschaffenheit und seine an diese Beschaffenheit gebundene Gestalt können diesen Schein bzw. den Irrtum über seine Bewusstseinsexternität zweifellos begünstigen und befestigen. Doch den Hauptcharakter teilt dieser Maßstab mit allen anderen Maßstäben – auch mit dem Maßstab, den Hegel im Abschnitt *Die Wahrnehmung* in der Tradition von Epikurs Wortprägung zum ersten Mal als „Kriterium der Wahrheit“ (GW 9: 74) charakterisiert – durch seinen funktionalen Charakter eines Kriteriums. Diese kriterielle Funktion kommt auch den primitivsten Maßstäben zur räumlichen Längenmessung – z. B. der Elle des

den Autor selbst irrelevant. Geht Adorno immer nur deswegen *auf's Ganze* z. B. eines überlieferten klassischen Entwurfs der Philosophie, weil ihm das Singuläre, an dem dieser ‚sein Leben hat‘, peinlich ist? Daran, ein *hermeneutischer* „Meister des kleinen Übergangs“ (Adorno über Alban Berg) zu sein, war ihm außerhalb seiner musiktheoretischen und -analytischen Schriften offensichtlich nicht nur in seinen Studien zu Hegel nicht gelegen.

BUCHKRITIK

A) Untersuchungen zur klassischen deutschen Philosophie

Daniel Elon. *Die Philosophie Salomon Maimons zwischen Spinoza und Kant. Akosmismus und Intellektkonzeption*. Paradeigmata, Band 42. Hamburg: Meiner, 2021. 248 S.

Maimon gilt traditionell als ein Autor, der in seinem *Versuch über die Transzendentalphilosophie* (1790) Momente des Kantianismus und des Spinozismus in Verbindung gebracht und damit in der weiteren Entwicklung des „Deutschen Idealismus“ eine Weichenstellung in Richtung einer Überwindung der Transzendentalphilosophie bewirkt hat. Daniel Elon will in seiner Arbeit zeigen, dass dieses Bild Maimons falsch ist: Weder überschreite Maimon im *Versuch* die Grenzen der Transzendentalphilosophie in Richtung auf eine vorkantische Metaphysik, noch seien die kantkritischen Elemente, die sich im *Versuch* finden, Spinoza entnommen, vielmehr speisten sie sich aus Quellen, die das kantische Werk selbst zur Verfügung stellt.

Die Arbeit gliedert sich in sechs Kapitel. Im ersten, einleitenden Kapitel wird die Arbeit in der Forschungslandschaft situiert und die Grundthese formuliert. Im zweiten Kapitel wird Maimons Stellung zu Spinoza historisch und textuell genauer verortet. Der Verf. legt im Rahmen einer Skizze von Maimons philosophischem Werdegang dar, dass Maimon sich zwar von 1765 bis in die achtziger Jahre affirmativ, ja voller Begeisterung auf Spinoza bezog (wobei die intensivste Beschäftigung mit Spinoza auf die Zeit von 1780 bis 1782 zu datieren ist), sich aber ab 1787 eindeutig der kantischen Transzendentalphilosophie zuwandte. Der Stein des Anstoßes, der zur Abwendung von Spinoza geführt hat, wird vom Verf. identifiziert, indem zwei Textpassagen miteinander in Beziehung gesetzt werden: Zum einen die bekannte Textstelle aus der *Lebensgeschichte* (1792), in der Spinoza eine Position des „Akosmismus“ zugeschrieben wird („Es ist unbegreiflich, wie man das spinozistische System zum atheistischen machen konnte, da sie doch einander gerade entgegengesetzt sind. In diesem wird das Dasein Gottes, in jenem aber das Dasein der Welt geleugnet. Es müsste also eher das akosmische System heißen“ (47)), zum anderen Maimons Antwort auf *Obereits Widerruf für Kant* (1792), in der Obereits Formulierung eines „Nichts seiner selbst und aller Dinge“ (42) auf Spinoza bezogen wird und Maimon bekennt, dass er „vor dem *Nichts* zurück schaudert“ (44). Werden diese beiden Textpassagen zusammengelesen, dann folgt, so der Verf., dass Maimon vor allem die akosmistische Position, die Spinoza in seinen Augen vertritt, für problematisch hält.

Das dritte Kapitel ist dem Begriff des unendlichen Verstandes in Maimons *Versuch* gewidmet, der gemeinhin als Beleg für Maimons Spinozismus gilt (und schon von Kant als ein solcher angesehen wurde). Zunächst wird vom Verf. das Problem skizziert, das die Einführung des unendlichen Verstandes lösen soll: Maimon glaubt, dass die kantische *quid-juris*-Frage – also die Frage, wie die objektive Geltung der reinen Verstandesbegriffe gerechtfertigt werden kann – nicht befriedigend beantwortet werden kann, solange man wie Kant an der Heterogenität der beiden Erkenntnisquellen (diskursiver Verstand und anschauende Sinnlichkeit) festhält. Die Schwierigkeit löst sich aber nach Maimon auf, wenn man Denken und Anschauung auf eine einzige Erkenntnisquelle zurückführt: den unendlichen Verstand. Nach Auffassung des Verf. greift Maimon hier aber nicht, wie oft angenommen wird, auf Spinozas *intellectus infinitus* zurück. Der Verf. argumentiert *erstens*,

dass Maimon vielmehr anknüpft an Kants (zu Abgrenzungszwecken eingeführten) Begriff des intuitiven Verstandes, und *zweitens*, dass Maimon keineswegs vorkritisch die Existenz eines unendlichen Verstandes behauptet, sondern vielmehr den Begriff des unendlichen Verstandes in einen kantischen Rahmen einbindet, indem er ihn als eine regulative Idee auffasst. Diese regulative Idee, so der Verf., führt in den endlichen Verstand eine Vervollständigungsdynamik ein, die aber nie zu einem Ende gelangen kann. (Der Einfluss auf den frühen Fichte ist an dieser Stelle unverkennbar.) Damit verbleibt Maimon trotz aller Kant-Kritik mit dem Begriff des unendlichen Verstandes ganz innerhalb eines transzendental-philosophischen Paradigmas. Auch wenn die Texte Maimons nicht ohne Ambiguität sind – was der Verf. zugesteht –, liefert der Verf. meines Erachtens sehr gute Argumente für seine These. Interessant ist auch seine Auffassung, dass Maimons negative Antwort auf das *quid-facti*-Problem – also auf die Frage, ob wir tatsächlich über eine objektive Erfahrung, d. h. eine Erfahrung, in der die Kategorien zur Anwendung gebracht sind, verfügen – eine Konsequenz der spezifischen Weise ist, das *quid-juris*-Problem zu lösen: Kann der Verstand seine Vervollkommnungsdynamik nie zu Ende führen, bleibt immer eine Heterogenität zwischen Denken und Anschauung bestehen und die kategoriale Verfassung der Wahrnehmung ungewiss, so der Verf.

Im vierten Kapitel möchte der Verf. zeigen, dass Maimons Begriff des unendlichen Verstandes nicht nur nicht spinozistisch ist, sondern sogar die eigentliche Motivation für Maimons Akosmismusvorwurf gegen Spinoza darstellt. Der Verf. weist zunächst zu Recht darauf hin, dass die bloße spinozistische Rekategorisierung von Einzeldingen als Modi einer einzigen Substanz noch keineswegs hinreichend ist, um eine Akosmismus-These zu begründen; denn auch als Modi sind sie nicht weniger existent. Mehrere Strategien zur Rechtfertigung der Akosmismus-These sind möglich – der Verf. verweist auf Della Roccas Argument, das seinen Ausgangspunkt von der konsequenten Anwendung des Satzes vom zureichenden Grund nimmt, und auf Hegels Argument, das von der These ausgeht, dass alle Bestimmung Negation sei, verbunden mit der Auffassung, dies setze ein zugrundeliegendes Unbestimmtes voraus. Maimons Strategie ist aber nach Auffassung des Verf. eine ganz andere. Das Akosmismus-Argument, das der Verf. Maimon zuschreibt, lässt sich sinngemäß folgendermaßen rekonstruieren: (1) Nach Spinoza hängen die Modi existentiell von der Substanz ab; (2) Spinozas Substanz kommt Produktivität zu, aber kein Intellekt; (3) nach Maimon kann aber nur der Intellekt produktiv sein; (4) daher bleibt Spinozas Substanzbegriff unterbestimmt und prekär: Er ist paradox, vielleicht sogar unmöglich; (5) diese Prekarität schlägt (nach (1)) auch auf die Modi durch. Spinozas Substanz droht sozusagen in den Abgrund des Nichtseins zu stürzen und die Modi mit sich zu reißen. Das ist es, was Maimon „zurückschauern“ lässt. Der Verf. hat damit einen sehr interessanten Lektürevorschlag vorgelegt. Man könnte einwenden, er passe nicht recht zu dem *Gegensatz*, den Maimon zwischen Atheismus und Akosmismus macht; andererseits wirft es ein reizvolles Licht auf das Gespräch mit Marcus Herz, das Maimon in seiner *Lebensgeschichte* erzählt. In diesem Gespräch vergleicht Maimon die Modi mit den Lichtformen, die das durch verschiedene Fenster fallende Sonnenlicht in einem Zimmer verursacht, und fährt fort: „Macht die Fensterladen zu, so werden diese verschiedenen Widerscheine gänzlich verschwinden.“ (52)

Im kürzeren fünften Kapitel wird die weitere Entwicklung von Maimons Denken in *Ueber die Weltseele* und in *Philosophisches Wörterbuch* (beide 1790 bzw. 1791) skizziert. Der Verf. argumentiert, dass Maimon auch hier von einer kantischen Problematik ausgeht, nun aber eher naturalistische Erklärungsansätze erprobt, die ihn zur Idee einer Weltseele führen,

welche nun in der Tat die Grenzen der kantischen Transzendentalphilosophie sprengt, aber weiterhin nicht durch Spinoza, sondern durch Blumenbach inspiriert ist. Das abschließende sechste Kapitel bietet einen Ausblick auf die weitere Karriere des Akosmismus-Begriffs bei Fichte und Hegel und benennt als offene Frage für weitere Untersuchungen die Rolle der *vita contemplativa* bei Maimon.

Daniel Elons Buch zeichnet sich durch eine sehr umsichtige argumentative Vorgehensweise aus und situiert die einzelnen Themen, die es bespricht, auf sehr subtile und instruktive Weise in den philosophischen Konstellationen, in denen Maimon sich bewegt, mit feinem Gespür dafür, dass sich oft hinter ähnlichen oder gleichen Worten durchaus unterschiedliche Konzeptionen verbergen. Auf diesen philosophiegeschichtlichen Reichtum der Arbeit konnte ich in dieser Besprechung nicht näher eingehen. Man lernt viel aus diesem Buch, und so sei es nicht nur allen Maimon-Forschern empfohlen, sondern allen, die sich ernsthaft mit der klassischen deutschen Philosophie beschäftigen.

Andreas Schmidt
Friedrich-Schiller-Universität Jena

David James. *Practical Necessity, Freedom, and History: From Hobbes to Marx*. Oxford: Oxford University Press, 2021. 230 S.

Wir verdanken dem „Deutschen Idealismus“ einen emphatischen Begriff der Freiheit, demzufolge wir als vernünftige Wesen gelten, die nicht unmittelbar durch Natur bestimmt sind, sondern sich an Gründen orientieren. Freiheit ist hier nicht die Freiheit *von* jeglicher Bestimmung, sondern vielmehr das Bestimmte sein durch Gründe, die wir als vernünftig begreifen können. Diese entnehmen wir den sozialen Praktiken, an denen wir teilhaben. Es lässt sich aber die Frage stellen, ob wir nicht doch in vielfacher Hinsicht durch Aspekte bestimmt sind, die wir nicht als vernünftige Normen aneignen können und die dennoch unser Handeln bestimmen. Obwohl graduell befreit von der Natur, sind wir doch offensichtlich immer noch geprägt durch Notwendigkeiten – wir müssen essen, schlafen, unsere Gesundheit erhalten usw. Und auch im gesellschaftlichen Leben sehen wir uns unzähligen ökonomischen und sozialen Zwängen ausgeliefert, die wir nur schwer als vernünftig begreifen können. Sie liefern uns Gründe für unser Handeln, aber die dahinter liegenden Zwecke setzen wir nicht selbst. Wir orientieren uns also keineswegs nur an vernünftigen Normen. Sowohl natürliche als auch spezifische gesellschaftliche Verhältnisse konfrontieren uns mit Notwendigkeiten, auf die wir reagieren müssen. Darin gründet der materialistische Einspruch in das Freiheitspostulat des Idealismus.

Die jüngste Veröffentlichung von David James, *Practical Necessity, Freedom, and History: From Hobbes to Marx*, besteht genau in einem solchen Einspruch. Sie geht von der Gegebenheit solcher Notwendigkeiten aus und fragt nach deren Verhältnis zum Begriff der Freiheit. Dafür prägt James den Begriff der „praktischen Notwendigkeit“ (*practical necessity*) und rekonstruiert diesen anhand von Hobbes, Rousseau, Kant, Hegel und Marx. Er bemüht also eine Vielzahl unterschiedlicher Positionen, zeichnet in ihnen aber eine kontinuierliche gedankliche Linie nach, deren Fixpunkt die Versöhnung (*reconciliation*) von Freiheit und Notwendigkeit ist. „Praktische Notwendigkeit“ bezeichnet eine Vielzahl von

Notwendigkeiten, sowohl natürliche als auch gesellschaftlich hervorgebrachte. Eine praktische Notwendigkeit besteht James zufolge dann, wenn wir uns für etwas entscheiden, weil wir mit Gründen davon überzeugt sind, dass keine attraktiveren Optionen zur Verfügung stehen. Wenn der Rahmen an Möglichkeiten größer wäre, würden wir uns also durchaus für etwas anderes entscheiden – für das, was wir als vernünftig ansehen. Wir sehen uns aber mit der Notwendigkeit konfrontiert, eine Auswahl unter vorhandenen Optionen zu treffen. Möglicherweise ist der Rahmen an Möglichkeiten größer als wir ihn zunächst einschätzen. Entscheidend ist aber, dass uns die Entscheidung als ein Erfordernis, eine praktische Notwendigkeit, begegnet und so unser Handeln bestimmt. Praktische Notwendigkeiten sind dementsprechend aus zwei wesentlichen Elementen zusammengesetzt: einem subjektiven und einem objektiven. Subjektiv sind sie darin, dass sie auf einer *Einschätzung* der Möglichkeiten basieren und uns so erpersonal als ein Erfordernis entgegenreten. Zugleich bestehen sie aber in einer objektiven Situation aus *tatsächlichen* Handlungsmöglichkeiten und Erfordernissen, ob natürlich oder gesellschaftlich.

Dass unsere Freiheit *objektiv* begrenzt ist, ist evident. Freiheit ist nicht grenzenlos, sondern bewegt sich im Rahmen des Möglichen. Wir begreifen uns nicht als unfrei, bloß weil es uns nicht möglich ist, uns von Säure zu ernähren. Dass ein Großteil der praktischen Notwendigkeiten jedoch zugleich wesentlich auf einer *subjektiven* Einschätzung basiert, gibt ihnen eine sozialphilosophische Bedeutung. Diese besteht darin, dass sie eine ideologische Funktion einnehmen können: Wenn wir jemanden davon überzeugen, dass ihre Handlungsmöglichkeiten *objektiv* begrenzt sind, begreift sie zwar ihre Möglichkeiten als begrenzt, ihre Entscheidung unter den Möglichkeiten aber als eine freie. Etwas als praktische Notwendigkeit darzustellen, kann so in einer herrschaftsstabilisierenden Weise genutzt werden, um Handlungen zu beeinflussen, ohne, dass die Handelnde dies als einen Eingriff in ihre Freiheit wahrnimmt. Wir haben es somit nicht nur mit tatsächlichen Notwendigkeiten, wie bspw. natürlichen Notwendigkeiten zu tun, sondern auch mit solchen, die abhängig von konkreten Machtverhältnissen und im Interesse bestimmter Gruppen *als* Notwendigkeiten hergestellt werden. Diese bezeichnet James als „*Surplus-Notwendigkeiten*“ („*surplus necessities*“).

Die übergreifende These des Buches ist nun, dass es uns nicht möglich sein wird, einen Zustand zu erreichen, in dem unser Leben frei von jeglicher Notwendigkeit sein wird. Es gibt jedoch Aspekte von praktischen Notwendigkeiten, die historisch-kontingent sind und dementsprechend von uns beeinflusst werden können. Wir können das Ausmaß an *Surplus-Notwendigkeiten* reduzieren und verschiedene Umgangsweisen mit den *tatsächlichen* praktischen Notwendigkeiten ausbilden. Die Frage nach praktischen Notwendigkeiten wird so eine politische Frage. Für James ist es die Aufgabe der Sozialphilosophie, auszuweisen, worin genau die tatsächlichen praktischen Notwendigkeiten bestehen und ob es darüber hinaus denkbare Alternativen gibt, die (bisher) außerhalb unseres Blickes liegen. Sein Buch verschreibt sich diesem Vorhaben. In den Schriften von Rousseau, Kant, Hegel und Marx weist er die Perspektive einer möglichen Versöhnung von Freiheit und Notwendigkeit nach, deren deutlichste Variante die marxische Skizze einer kommunistischen Gesellschaft darstellt.

Mit dem Gedanken einer möglichen Versöhnung tritt aber noch ein weiterer Aspekt von Notwendigkeit hinzu: die „historische Notwendigkeit“ („*historical necessity*“). Diese begegnet uns James zufolge in zwei Varianten: einmal als „kausale Notwendigkeit“ („*causal necessity*“) und einmal als ein finales *telos* der Geschichte. Erstere macht er vor allem im Werk von Hobbes aus. Für Hobbes ist die Kolonisierung anderer Länder historisch notwendig,

weil der natürliche Trieb nach Selbsterhaltung und Entfaltung des Menschen auf Ressourcenknappheit trifft und nur die Erweiterung des Lebensraumes das Entstehen politischer Spannungen verhindern kann. Eine historische Entwicklung wird so mit kausaler Notwendigkeit aus der Natur abgeleitet. Der Gang der Geschichte lässt sich dann zwar teilweise vorhersagen, entzieht sich aber der aktiven Gestaltung der Individuen. Demgegenüber steht das Modell einer teleologischen Entwicklung der Geschichte, das James an Kant, Hegel und Marx herausarbeitet. Der Lauf der Dinge ist demnach auf ein *telos*, einen Zweck oder ein Ende hin ausgerichtet. Auch hier entzieht sich die geschichtliche Entwicklung der direkten Gestaltung der Individuen. Sie wird aber nicht unmittelbar aus der Natur abgeleitet, sondern aus einem übergreifenden *telos* erklärt: dem Zustand der Versöhnung von Notwendigkeit und Freiheit. Es handelt sich also um eine progressive Entwicklung, die den (teils leidvollen) historischen Erfahrungen eine Bedeutung verleiht. Historische Notwendigkeit ist dann jedoch auf ihre eigene Aufhebung ausgerichtet: Die Versöhnung besteht darin, dass die Individuen signifikant weniger von praktischen Notwendigkeiten bestimmt werden und ihnen gegenüber ein selbstbestimmtes Verhältnis ausbilden. Die Erfüllung der historischen Notwendigkeit ist so zugleich das Ende der Geschichte, die Verwirklichung von Autonomie.

Der Gedankengang von *Practical Necessity, Freedom and History* besteht darin, den Zusammenhang dieser beiden Aspekte von Notwendigkeit, praktische und historische, in sieben Kapiteln zu entfalten. Die ersten drei Kapitel widmen sich dabei jeweils einem Autor: Das 1. Kapitel entwickelt mit Hobbes den Begriff der praktischen Notwendigkeit und das damit verbundene Problem der Herrschaft. Im 2. Kapitel entfaltet James anhand von Rousseau den Begriff der Autonomie als Selbstgesetzgebung und damit den (noch uneingelösten) Anspruch auf Freiheit. Während Hobbes Freiheit als die freie Entfaltung von Naturtrieben bestimmt, begreift Rousseau sie gerade als die Selbstbeschränkung durch Vernunft. Mit Kant tritt im 3. Kapitel das Moment des historischen *telos* hinzu, die Möglichkeit der Versöhnung von Freiheit und Notwendigkeit. Die weiteren vier Kapitel bilden dann gewissermaßen den eigentlichen Kern der Untersuchung. James diskutiert im Spannungsfeld von Hegel und Marx die praktischen Notwendigkeiten der modernen kapitalistischen Gesellschaften im Detail und befragt sie auf uneingelöste Möglichkeiten. Dies führt ihn abschließend zu der Feststellung, dass ein Übermaß an *Surplus*-Notwendigkeiten besteht. Diese legen den Menschen vermeidbare Zwänge auf und verhindern dadurch die Ausbildung eines freien Verhältnisses zu den tatsächlichen praktischen Notwendigkeiten. Als Antwort darauf bedarf es, mit Marx gesprochen, der kollektiven Kontrolle über die materiellen Bedingungen des Lebens. Denn solange sich gesellschaftliche und historische Prozesse blind hinter den Rücken der Einzelnen vollziehen, bleiben Freiheit und Notwendigkeit unversöhnt. Mit der Kontrolle über die materiellen Verhältnisse gewinnen die Menschen zugleich die kollektive Kontrolle über den Lauf der Geschichte und befreien sich von historischer Notwendigkeit. In den Texten von Hegel und Marx scheint dies als eine *Möglichkeit* auf, die auf ihre praktische Verwirklichung wartet. Dass dies für viele von uns nicht (mehr) als *Möglichkeit* einsehbar ist, ist für James selbst Teil des Mechanismus einer vom Kapital beherrschten Gesellschaft, die ein Übermaß an *Surplus*-Notwendigkeiten ausbildet. Es bedarf deswegen der ideologiekritischen Intervention, die uns die uneingelösten Möglichkeiten der Geschichte aufzeigt. Ob ein akademisches Werk wie das von James das leisten kann, mag dahingestellt sein.

In *Practical Necessity, Freedom, and History* vollzieht James eine detaillierte und kenntnisreiche Rekonstruktion der genannten Autoren und schafft es, ihnen eine materialistische

Pointe zu geben. Sein Argument ist überzeugend ausgeführt und wird an den Originaltexten exegetisch sauber herausgearbeitet. Es lässt sich jedoch die Frage stellen, ob seine Rekonstruktion uns wirklich mehr bietet, als es der eigene Blick in die Texte von Hobbes bis Marx vermag. Sicher, James entwickelt mit dem Begriff der praktischen Notwendigkeit eine hilfreiche Terminologie, um bestimmte Aspekte zu betonen. Es findet jedoch kaum ein Bezug auf gegenwärtige philosophische Diskussionen und mögliche (andere) Interpretationen der Texte statt. Die Einordnung muss so von der Leserin selbst geleistet werden und es ist nicht immer ganz ersichtlich, worin nun der eigentliche Mehrwert der Lektüre für gegenwärtige sozialphilosophische Fragen besteht. So verwundert es auch etwas, dass keine Auseinandersetzung mit der Kritischen Theorie erfolgt, wo doch der letzte Teil der Rekonstruktion an Marx die Frage aufwirft, warum es trotz entsprechender materieller Bedingungen nicht zur (kommunistischen) Revolution gekommen ist – bekanntermaßen die Ausgangsfrage der Überlegungen von Lukács, Horkheimer, Adorno et al. So enthält der Text viel marxistisches Pathos, es ist aber fraglich, ob es ihm gelingt, dies ausreichend zu aktualisieren.

León Antonio Heim
Universität Potsdam

Stephan Zimmermann und Christian Krijnen, Hgg. *Sozialontologie in der Perspektive des deutschen Idealismus. Ansätze, Rezeptionen, Probleme*. Berlin; Boston: de Gruyter, 2018. 248 S.

Der zu besprechende Band versucht einen Brückenschlag von den vielfältigen analytischen Theorien des Sozialen zur Tradition der Reflexion auf Sozialität in der klassischen deutschen Philosophie. Trotz interessanter Überlegungen misslingt dieser Brückenschlag und das Anliegen, historische Tiefe in die analytische Debatte zu bringen. Es fehlen Stimmen der feministischen Sozialphilosophie und der de- bzw. postkolonialen Diskussion. Das mag daran liegen, dass der Band zwar Stimmen von „nationalen wie internationalen Experten und Nachwuchswissenschaftlern“ (XI) versammelt, aber keinen einzigen Beitrag einer Autorin enthält. Von zehn Beiträgen stammt nicht einer von einer nichtmännlichen Position. Außerdem: Sechs von zehn Beiträgen zitieren keine einzige nichtmännliche Position, insgesamt werden sieben Frauen zitiert, und mit Margaret Gilbert wird nur eine davon diskutiert (80–82). Die unzureichende Diversität des Bandes wirft in den Augen des Rezensenten mit Blick auf den Anspruch des Bands tiefgreifende konzeptionelle Probleme auf. Um den Leser_innen dieser Rezension die Möglichkeit einer eigenen Einschätzung zu geben, wird der Inhalt des Bandes resümiert und im zweiten Schritt versucht, seine begrifflichen Probleme genauer zu lokalisieren.

Theo Kobusch gibt der sozialontologischen Debatte im Rekurs auf die Scholastik mit ihrer Unterscheidung von *entia moralia* und *entia physica* ein Mehr an historischer Tiefenschärfe. Kobusch begreift die systematischen Schwächen der Theorie Searles (3) als besonderen Fall der „allgemeinen Geschichtsvergessenheit der analytischen Theorie“ (5). Kobusch weist nach, dass schon die spanische Scholastik in Figuren einer Theorie negativer Sachverhalte (6) denkt.