

Hegel – 200 Jahre Wissenschaft der Logik

*Anton Friedrich Koch / Friedrike Schick /
Klaus Vieweg / Claudia Wirsing (Hg.)*



Hegel – 200 Jahre Wissenschaft der Logik

Herausgegeben

von

ANTON FRIEDRICH KOCH, FRIEDRIKE SCHICK,
KLAUS VIEWEG UND CLAUDIA WIRSING

FELIX MEINER VERLAG • HAMBURG

Für die freundliche Förderung der Tagung geht der Dank an die Fritz Thyssen Stiftung, das Kolleg Friedrich Nietzsche der Klassik Stiftung Weimar, die Deutsche Gesellschaft für Philosophie und die Universitäten Tübingen, Heidelberg und Jena.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-2526-9

ISBN eBook: 978-3-7873-2719-5

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2014. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck: Strauss, Mörlenbach. Bindung: Litges & Dopf, Heppenheim. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

INHALT

Vorbemerkung der Herausgeber	9
<i>Klaus Vieweg</i>	
Einleitung: Goethe und Hegel in Weimar	11
<i>Hans Friedrich Fulda</i>	
Der eine Begriff als das Freie und die Manifestationen der Freiheit des Geistes	15

ANFANG UND METHODE DER LOGIK

<i>Rolf-Peter Horstmann</i>	
Der Anfang vor dem Anfang. Zum Verhältnis der <i>Logik</i> zur <i>Phänomenologie des Geistes</i>	43
<i>Stephen Houlgate</i>	
Der Anfang von Hegels Logik	59
<i>Michael Wolff</i>	
Hegels Dialektik – eine Methode? Zu Hegels Ansichten von der Form einer philosophischen Wissenschaft	71
<i>Robert B. Pippin</i>	
Die Logik der Negation bei Hegel	87

SUJETS DER LOGIK – SEINSLOGIK

<i>Tommaso Pierini</i>	
Das Sein »innerhalb seiner selbst«: Qualität und Quantität	111
<i>Günter Kruck</i>	
Von quantitativ-qualitativen Verhältnissen zum entwickelten Fürsichsein als Begriff des Maßes	123
<i>Friedrike Schick</i>	
Die Entwicklung der Kategorie des Maßes in seiner Realität und in seinem Übergang zum Wesen	139

SUJETS DER LOGIK – WESENSLOGIK

<i>Claudia Wirsing</i>	
Grund und Begründung. Die normative Funktion des Unterschieds in Hegels Wesenslogik	155
<i>Folko Zander</i>	
Die Logik des Zufalls. Über die Abschnitte A und B des Kapitels »Wirklichkeit« der <i>Wesenslogik</i>	179
<i>Ralf Beuthan</i>	
»Wirkliche Freiheit« – Hegels wesenslogischer Freiheitsbegriff	189

SUJETS DER LOGIK – BEGRIFFSLOGIK

<i>Anton Friedrich Koch</i>	
Subjektivität und Objektivität: Die Unterscheidung des Begriffs	209
<i>Christian Georg Martin</i>	
Die Idee als Einheit von Begriff und Objektivität	223

ASPEKTE DER LOGIK

A) LOGIK, METAPHYSIK UND TRANSZENDENTALPHILOSOPHIE

<i>Elena Ficara</i>	
Logik und Metaphysik	245
<i>Angelica Nuzzo</i>	
Dialektisch-spekulative Logik und Transzendentalphilosophie.	257
<i>Kai-Uwe Hoffmann</i>	
Hegels Jenaer Auseinandersetzung mit der Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori	275

B) LOGIK, EPISTEMOLOGIE UND SPRACHPHILOSOPHIE

<i>Brady Bowman</i>	
Die reelle Definition als Form spekulativer Erkenntnis: Zum Zusammenhang von Geometrie und logischer Wissenschaft bei Hegel	293

<i>Weimin Shi</i>	
Hegels Kritik am geometrischen Beweis und sein Holismus	309
<i>Christian Spahn</i>	
Hegels absoluter Idealismus als Antwort auf drei Grundprobleme des Naturalismus?	321
<i>Pirmin Stekeler-Weithofer</i>	
Hegels Logik als materialbegriffliche Strukturtheorie der Bedeutung	339

C) LOGIK UND PHILOSOPHIE DES SUBJEKTIVEN UND OBJEKTIVEN GEISTES

<i>Holger Hagen</i>	
Logik und Psychologie: Das Logische und die »Natur« unseres Geistes	361
<i>Jean-François Kervegan</i>	
Ein logisches, nicht metaphysisches Denken der Handlung	379
<i>Klaus Vieweg</i>	
Der Staat als ein System von drei Schlüssen. Hegels logische Grundlegung der Staatskonzeption	391

D) GRUNDGEDANKEN DER LOGIK IN NEUEN KONTEXTEN

<i>Michael Quante</i>	
»Die Logik ist das Geld des Geistes.« Zur Rezeption der Hegelschen Logik im Linkshegelianismus und der Kritik der politischen Ökonomie	413
<i>Angelika Kreß</i>	
Hegel, Luhmann und die Logik der Selbstreferenz	433

ANHANG

Siglenverzeichnis	459
Über die Autoren	461
Personenregister	463

Einleitung

Goethe und Hegel in Weimar

Klaus Vieweg

Hegel in Weimar zu feiern, scheint vielleicht etwas heikel und vermessen und dazu ausgerechnet die 200. Wiederkehr des Erscheinens des ersten Teiles von Hegels *Wissenschaft der Logik* – der Geheimrat Goethe hätte es wohl ein ›Wagstück‹ genannt. Die Resultate dieser Hegelisch-infernalischen Provokation, eines wahrlich teuflischen Vorhabens, sind in diesem Band versammelt. Der absolute Geist kehrte mal wieder zum Urphänomen zurück, ins Haus am Frauenplan, wo der Dichterstern den Imperator der Philosophie öfters zum intellektuellen Plausch empfangen hatte. Für diese 200-Jahrfeier der *Wissenschaft der Logik* könnte auch eine der wohl interessantesten Stimmen zur Jahrhundertfeier für Goethe aus dem Jahre 1932 zu Wort kommen, José Ortega y Gasset und sein brillanter Essay *Um einen Goethe von innen bittend*.¹ Daran anschließend wäre der Titel dieser kleinen Einleitung schon am Anfang zu ändern, der jetzt lauten müsste: *Um einen Hegel von Jena aus nach Weimar hereinbittend*. Ortega vermutete, dass er selbst an »einer ungerechtfertigten Antipathie gegen Weimar leide« und fügte doch folgende Legitimation an: »Stellen sie sich vor, *realisieren* Sie, wie die Engländer sagen –, was die Universität Jena in den Jahren 1790-1825 bedeutete. Haben Sie gehört, mein Freund? Jena! Jena!« Er habe »diesen Namen nie hören können ohne einen Schauer der Ehrfurcht. Das Jena dieser Zeit bedeutet einen unerhörten Reichtum an den edelsten geistigen Anregungen. Ist es nicht ein furchtbares Zeichen für die Undurchdringlichkeit Weimars, daß Jena, von dem es zwanzig Kilometer entfernt ist, auch nicht im Geringsten darauf abfärben konnte?«²

Nun gab es mit Sicherheit wechselseitige Anregungen zwischen Klassik und Idealismus und wenigstens ein gewisses ›Abfärben‹ der Goetheschen Gedankenwelt auf den in Jena entstandenen Deutschen Idealismus und auch auf Hegel, ein ›Abfärben‹, was bis zu Hegels vehementer Fürsprache für die Goethesche Farbenlehre reichte. Auch gibt es Ortega zufolge nur eine einzige Methode, die Klassiker zu retten: nur insofern wir sie ohne Umstände zu unserer eigenen Rettung gebrauchen, d. h. wenn wir »von ihrer Eigenschaft als Klassiker absehen, sie uns zu uns heranziehen und vergegenwärtigen, indem wir neues Leben in sie einströmen lassen.«³ In Ortegas Goethe-Aufsatz heißt es dazu ganz Hegelisch: »*Hic rhodus, hic salta*. Hier ist das Leben, hier gilt es zu tanzen.«⁴

¹ Ortega y Gasset, José: *Um einen Goethe von innen bittend*. In: ders.: *Ästhetik in der Straßenbahn*. Berlin 1987, 167-201.

² Ebd., S. 198 f.

³ Ebd., S. 200.

⁴ Ebd., S. 172.

Erforderlich sei ein Zusammendenken von Vernunft und Leben, eine *Kritik der lebendigen Vernunft*.⁵ Dieses probate Verfahren müsse auch dazu führen, die durch den ›humusarmen Topf eines Liliputhofes entstandenen sterile Glasglocke von Weimar‹ etwas öffnen zu helfen. Denn Goethe ist ein Feuer, das viel Holz braucht, aber in Weimar gibt es keinen zureichenden Brennstoff. Es sei, so der spanische Kritiker, ein bloß geometrischer Ort, ein Großherzogtum der Abstraktion.⁶ Da die mit Hegel Vertrauten aber wissen, dass es nicht die Philosophen sind, die bloß abstrakt denken, sondern einzelne Marktfrauen, beschränkte Gaffer bei Hinrichtungen und manche analytische Philosophen, sollte eine erneute Beschäftigung mit Hegel gewagt werden. Denn selbst wenn Hegel irre, so trage er Ortega zufolge »wie ein zupackender Löwe stets einen guten Brocken zuckender Wahrheit in den Zähnen mit fort«.⁷

Ein solcher heute zu schnappender Brocken, eine solche fette Beute ist ohne Zweifel die *Wissenschaft der Logik*, deren Erster Band – die Lehre vom Sein – vor 200 Jahren in Nürnberg erschien. Diese logische Wissenschaft verstand Hegel als die rein spekulative Philosophie, als die eigentliche neue Metaphysik, als Aufhebung der überkommenen Logik und Metaphysik. Diese Charakteristik beinhaltet natürlich eine fulminante Provokation, denn damals wie heute wird unablässig der Tod der Metaphysik verkündigt. Die heutigen Marktschreier der Philosophie versuchen sich mit immer lauterem Getöse und mit immer billiger werdenden Gebetsmühlen zu überbieten und in aller Selbstherrlichkeit einen Hegel, den sie nie gründlich studiert haben, in die Rumpelkammer der Philosophie zu verbannen; verraten dabei aber bloß ihre eigene Unwissenheit. Eine Kultur ohne Metaphysik, ohne logische Wissenschaft gleiche Hegel zufolge einem Tempel ohne sein Allerheiligstes. Die *Wissenschaft der Logik* gilt als erstes Moment des ganzen Systems, als dessen Fundament, und zwar diese *neue*, eben eine nicht gang und gäbe Logik,⁸ eine Logik als immanente Entwicklung des Begriffs, eine Logik, die ›in dem Element der reinsten Abstraktion die Turmbauten der grundlegenden Bestimmungen aufschichtete‹. Das höhere logisch-metaphysische Geschäft müsse dazu dienen, den Gedanken zur Wahrheit und Freiheit zu erheben. Es sei – so Hegel – der ›schwerste philosophische Gegenstand überhaupt und deshalb würdig, 77-mal durchgearbeitet zu werden‹ – dieser Band möge dazu einen respektablen Beitrag leisten und sich gegen den ›lauten Lärm des Tages und die betäubende Geschwätzigkeit‹ behaupten, gegen die heute dominante bleierne Mittelmäßigkeit des Denkens.

Goethe hätte diesem Anliegen wohl sehr beipflichtet, der ›chromatische‹ Freund aus Berlin könne seine Philosophie zwischen Subjektivität und Objektivität situieren und behaupten, er könne als großer Forscher und als bedeutender Verallgemeinerer gesehen werden – ›in den Grundgedanken und Gesinnungen‹ stimme er, Goethe, mit

⁵ Ebd., S. 180.

⁶ Ebd., S. 190 f.

⁷ Ortega y Gasset, José: Hegel und Amerika. In: *Ästhetik in der Straßenbahn*, S. 147–166, hier: 162.

⁸ Vgl. die *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 272: »Wie der Begriff und dann in concreter Weise die Idee sich an ihnen selbst bestimmen und damit ihre Momente abstract der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit setzen, ist aus der Logik, – freylich nicht der sonst gäng und gäben – zu erkennen.« (GW 14.1, 225).

Hegel überein. Unter der herben Schale des absoluten Idealismus liege der süße Kern eines in seiner Konsequenz staunenswerten philosophischen Gebäudes.

Bereits im ersten Dezennium des 19. Jahrhunderts gab es verschiedene Treffen des Dichters mit dem Philosophen, ob an der Ilm, an der Saale oder bei gemeinsamen Ausflügen etwa nach Lauchstädt. Schon 1801 besuchte Hegel Goethe in Weimar und brachte durchaus spannende Nachrichten aus der ›Stapelstadt des Wissens‹ mit. Neue philosophische Gedanken aus der Fabrik erster Prinzipien, aus dem Rom der Philosophie, geisterten jetzt in Goethes Residenz umher. Der philosophische Erstling die *Differenzschrift* von 1801, ein Paukenschlag, mit dem Hegels akademische Laufbahn begann, ziert noch heute die Goethesche Bibliothek, natürlich neben dem philosophischen Jahrtausendwerk aus der Feder des Jenaer Hegel, der 1807 publizierten *Phänomenologie des Geistes*. Auch in den anschließenden Jahren brach der gute Draht zwischen den beiden ›Phänomenologen‹ nicht ab, das Haus am Frauenplan und die Saalestadt erlebten manches ›Gipfeltreffen‹ von Literatur und Philosophie. Man disputierte über Geologie und Botanik, über die Farbenlehre und die Arbeiten des norwegischen Naturphilosophen Henrik Steffens, besonders im Sommer und Herbst 1806 ging es ›um philosophische Gegenstände‹. Der wegen des drohenden Kriegeausbruchs zwischen Frankreich und Preußen »trüben Aussichten ungeachtet, ward nach alter akademischer Weise mit Hegel manches philosophische Kapitel durchgesprochen«, so Goethe kurz vor der Schlacht von Jena und Auerstedt im Oktober 1806.⁹ Auf Hegels Reise nach Berlin im Jahr 1818 wurde in Weimar nur kurz Station gemacht: ›wie sehr‹ – so Goethe – ›hätte ich eine längere Unterhaltung gewünscht‹.¹⁰ Im Herbst 1821 sendete Goethe dem Berliner Denker ein gefärbtes Trinkglas¹¹ mit der berühmten Widmung: »Dem Absoluten empfiehlt sich schönstens zu freundlicher Aufnahme das Urphänomen«,¹² Der Philosoph beschrieb dann das Glas als Weltbecher und verwies auf Dionysos und den bacchantischen Taumel. Goethe schätzt in Hegel – neben dem Weingenießer – besonders den vehementen Verteidiger seiner Farbenlehre, die bekanntlich für den Geheimrat höchsten Stellenwert besaß. Die beiden Koryphäen waren sich ungeachtet ihrer in mancher Hinsicht differenten Weltansichten durchaus nahe: 1826 wurde in der Nacht vom 27. zum 28. August – den Geburtstagen – in Berlin ein Doppelfest zu Ehren beider gefeiert. Vor fast genau 185 Jahren, Mitte Oktober 1827 besuchte der inzwischen in Berlin äußerst erfolgreich wirkende Denker wieder den poetischen Olympier in Weimar, man ging nach Belvedere, zum Jagdschloss Ettersburg und flanierte an der Ilm, über Paris und Moliere plaudernd, natürlich auch über die Farben. Hegel hatte ein mit seiner Widmung versehenes Exemplar der zweiten Ausgabe seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* als Geschenk seinem ›vieljährigen und höchstverehrten Freunde‹ mitgebracht. Goethe, so berichtet er, sei »überhaupt der alte, d. h. immer

⁹ Nicolin, Günther (Hg.): *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*. Hamburg 1970, S. 75.

¹⁰ Bonsiepen, Wolfgang: Bei Goethe in Weimar. In: *Hegel in Berlin. Preußische Kulturpolitik und idealistische Ästhetik*. Hg. v. Otto Pöggeler. Berlin 1981, S. 173.

¹¹ Ebd., S. 175.

¹² Brief Goethes an Hegel vom 13. April 1821. In: *Briefe von und an Hegel*. Hg. v. Johannes Hoffmeister. Bd. 2. Hamburg 1953, S. 257f., Nr. 384.

junge, etwas stiller, – ein solches ehrwürdiges, gutes, fideles Haupt, daß man den hohen Mann von Genie und unversiegbare Energie des Talents darüber vergißt.« ›Wir sind‹ – fügte der Philosoph hinzu – ›als alte treue Freunde kordat zusammen, nicht um des Rühmens und der Ehre willen.‹¹³

Köstlich bleibt der Bericht von einem Gespräch zwischen Goethe und seiner Schwiegetochter Ottilie, die bei Hegel eine »völlig neue Nomenklatur« hörte, eine »sich geistig überspringende Ausdrucksweise, seltsam philosophische Formeln des immer lebhafter demonstrierenden Mannes«, was den Titan von Weimar gar völlig verstummen ließ. Auf des berühmten Schwiegervaters Nachfrage, wie ihr der Gast gefallen habe, soll Ottilie eine Antwort gegeben haben, die eine Facette der 200-jährigen Wirkungsgeschichte des Hegelschen Denkens durchaus trefflich charakterisiert: »Eigen! Ich weiß nicht, ist er geistreich oder wirr.« Daraufhin soll der Dichturfürst süffisant gelächelt haben: »Nu, nu! Wir haben mit dem jetzt berühmtesten modernen Philosophen, mit – Georg Wilhelm Friedrich Hegel, gespeist.«¹⁴

* *

Dieser immer noch berühmteste moderne Philosoph war im Herbst 2012 wieder mal in Weimar zu Gast, an zwei berühmten Orten: im Weimarer Schloss und im Goetheschen Hause am Frauenplan. Ohne Zweifel gefiel dies dem Geheimrat in doppelter Weise: der Löwe des philosophischen Geistes hatte erneut kräftig zugepackt und die alten treuen Freunde Goethe und Hegel waren endlich wieder einmal zusammen im schönen Weimar.

¹³ Bonsiepen: Bei Goethe in Weimar, S. 176 f.

¹⁴ Ebd., S. 178.

Der eine Begriff als das Freie und die Manifestationen der Freiheit des Geistes

Hans Friedrich Fulda

Freiheit, deren Begriff Kant in der Vorrede seiner zweiten Kritik als »den *Schlußstein* von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen Vernunft« bezeichnet hatte,¹ war schon Mitte der 90er Jahre des 18. Jahrhunderts für Schelling, den Freund Hegels und genialen, jungen Jenaer Kollegen Fichtes, und wenig später wohl auch für Fichte selbst nicht nur »Schlußstein«, sondern das »A und O aller Philosophie«.² Doch Freiheit als solches Alpha und Omega adäquat zu denken und ihren Gedanken überzeugend zu rechtfertigen, das blieb seit 1795 und das ganze erste Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts hindurch eine unerledigte Aufgabe – wenn nicht sogar *das zentrale* Problem eines überzeugenden, kantisch-nachkantischen Idealismus, wie er zunächst in Jena seinen akademischen Mittelpunkt hatte. Fast zur gleichen Zeit hatte Goethe seinen *Egmont* veröffentlicht.³ Aber auch danach blieb es für ihn – bis etwa 1812 – eine unerledigte Frage, wie der Held dieses Dramas, der nach seinen eigenen Worten für die Freiheit stirbt,⁴ als einer darzustellen sei, der seine Freiheit vor allem lebt; und die Frage war nicht zuletzt deshalb so lange aktuell, weil Schiller sich mit Goethe hierüber in einem nie aufgelösten Zwist befand.⁵

Wenn anlässlich einer Tagung über Hegels zweihundert Jahre alt werdende *Wissenschaft der Logik* eine diesem Werk geltende Abhandlung zu veröffentlichen ist, die aus einem Vortrag im Festsaal des Weimarer Stadtschlosses hervorgehen, also konzipiert werden sollte im Gedanken ans Umfeld nicht nur der seinerzeitigen Förderung und Erhaltung der Universität Jena, sondern auch des dortigen Goetheschen Wirkens, dann kann das Thema wohl nur dem Begriff ›Freiheit‹ gelten. Zu untersuchen ist, wie das Wortfeld ›frei‹ in der Hegelschen ›Logik‹ gedacht wird, aber auch als grundlegendes Bedeutungspotential fürs Freiheitsverständnis in der gesamten, daraus hervorgegangenen Systemphilosophie angelegt ist. Soweit, so gut, was den Gegenstand der vorliegenden

¹ Kant, Immanuel: *KpV*, S. 4.

² Vgl. Brief Schellings an Hegel vom 4. Februar 1795. In: *Briefe von und an Hegel*. Hg. v. Johannes Hoffmeister. Bd. 1. Hamburg 1952, S. 22 und Fichtes Entwurf eines Briefs (an Jens Baggesen?) vom April oder Mai 1795. In: *GA III/2*, S. 298.

³ Goethe, J. W. v.: *Egmont. Ein Trauerspiel in fünf Aufzügen*. Leipzig 1788.

⁴ Ebd., Fünfter Aufzug, Schluß.

⁵ Über Näheres zur Vorgeschichte, Deutung und Rezeption des Dramas finden sich vorzügliche Informationen in Goethe, J. W. v.: *Werke* (Hamburger Ausgabe). Hg. v. Erich Trunz. Bd. 4. München 1990, S. 614–645. Zur Bedeutsamkeit, die das Thema ›Freiheit‹ in Goethes *Egmont* hat, vgl. meinen Aufsatz: Frei sein – in lebendiger Vernünftigkeit und unter objektiv-rechtlichen Normen. In: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus* 11 (2013), S. 265–290.

Abhandlung betrifft. Wie aber soll ein kurzer Tagungsbeitrag hierüber seinem ebenso hoch abstrakten wie weitläufigen, von so gewichtigen Assoziationen umlagerten Sachthema gerecht werden – und das nicht nur angesichts der selbst schon überkomplexen *Wissenschaft der Logik*, sondern auch hinsichtlich der Rolle, welche dieses Werk für Auskünfte über Freiheit in der sogenannten Realphilosophie Hegels spielt? Und wie soll allem, was dabei auszuführen ist, so Rechnung getragen werden, dass einerseits Erwartungen von Hegel-Experten erfüllt, andererseits aber auch vielseitige Laien-Interessen befriedigt werden, welche durch Bekanntgabe des Jubiläums geweckt worden sein mögen? Ein Pfad, der in dieses Aufgaben-Dickicht einzudringen erlaubt und wohlbehalten wieder aus ihm herauszuführen verspricht, fordert gewiss von jedem, der ihn betritt, erst einmal dem einen – Hegelisch verstanden – rein logischen Begriff und seiner Entwicklung gebührende Aufmerksamkeit zu schenken, dann aber von hier aus das Wesen des Geistes überhaupt als Freiheit, die sich manifestiert und dabei verwirklicht, zu thematisieren und die Freiheitsverwirklichung zuletzt an einigen exemplarischen Manifestationen zu verdeutlichen. Die dabei leitende Hoffnung ist, dass sich auf diese Weise die einzigartige Vielfalt der Bestimmungen begreifen lässt, welche bei Hegel nicht nur den reinen Begriff als das Freie auszeichnen, sondern auch die Bedeutung jener Bestimmungen in zahlreichen, realphilosophisch zu denkenden Vorkommnissen von Freiheit fassbar werden lassen. Hieraus ergibt sich der dreigliedrige Aufbau des Vorliegenden.

I. Der eine Begriff als das Freie

Für Hegel ist im Unterschied zu Kant und Fichte das *exemplarisch Freie* nicht ein rein praktisches Bewusstsein oder Selbstbewusstsein, das wir haben, und auch nicht dessen jeweiliges »Ich« und »Subjekt«, welches zumindest jeder von uns ist, wer auch immer sonst noch es sein mag, oder aber nicht sein kann. Das ursprünglich und vor allem anderen Freie ist vielmehr der eine Begriff selbst, wie er sich einer ›Wissenschaft der Logik‹ im unaufhaltsamen Überschreiten aller metaphysischen Grundbegriffe des Realen sowie Wirklichen konsequenterweise ergibt, nicht aber einer kurzschlüssigen, von der Reflexion aufs eigene »Ich« ausgehenden Abstraktion verdankt: der eine Begriff nämlich, dessen Abhandlung das ganze letzte der drei Bücher füllt, aus denen die Hegelsche ›Logik‹ besteht. Im Kontext des hier zu bearbeitenden Themas ist das wohl der bedeutendste der Schritte, welche Hegel getan hat, indem er über die vor ihm hervorgetretene kantisch-nachkantische Freiheitsphilosophie hinausging und Freiheitsbestimmungen der früheren, »vormaligen« Metaphysik korrigierte. Denn der eine, reine Begriff, wie ihn die von Hegel konzipierte ›Logik‹ abhandelt, ist eine sehr komplexe Konfiguration von Gedankenbestimmungen mit einer ihnen innewohnenden Dynamik und aus ihr hervorgehenden Prozessualität, die sich durch zahlreiche Glieder und Unterstrukturen von jeweils noch einmal eigener Dynamik hindurchzieht. Die Stadien dieser Prozessualität machen alle zusammen die eine Entwicklung des einen Begriffs aus. Aber sie haben – und der eine Begriff hat in ihnen – die höchsten Begriffe der älteren Metaphysik nebst allen ihnen vorhergegangenen begrifflichen Bestimmungen, die sich schon in sie

aufgehoben haben, sich untergeordnet, ja »unterworfen«⁶ und vor allem deren Fundamentalität sowie Selbständigkeit hinter sich gelassen. So kommen den Bestimmungen, deren Herausarbeitung sich der für Hegel »vormaligen« Metaphysik verdankt, im Kontext des einen, reinen Begriffs und seiner Entwicklung nur noch untergeordnete Rollen zu: Wenn nicht sogar bloß die von irgendwie »Beiher spielendem«, so einerseits insbesondere diejenige inhärenter Momente (wie z. B. der in Freiheit aufgehoben enthaltenen Wechselwirkungs-Notwendigkeit, die zur Freiheit »erhoben« ist, sowie der ebenfalls zur Freiheit gewordenen Zufälligkeit) (GW 11, 408 f.); andererseits aber die Rolle der Abwehr von Missverständnissen durch ausdrückliche Abgrenzung. Jedenfalls begrenzen die dem reinen Begriff vorhergegangenen logischen Bestimmungen so, wie sie in der vormaligen Metaphysik gedacht wurden, den einen, reinen Begriff nicht in seine Tiefe hinein. – Was aber, genau, hat das mit frei sein zu tun?⁷

Ein Überblick übers Ganze der Hegelschen Auffassung von philosophischer Wissenschaft, der innerhalb solcher Wissenschaft freilich nur ein Rückblick, außerhalb davon aber nur einleitend sein kann, gestattet wohl zu sagen: In der allumfassenden Perspektive des sich philosophierend betätigenden absoluten Geistes erscheint die philosophische Wissenschaft, wie Hegel sie in Konkurrenz mit anderen philosophischen Bemühungen und in Abhebung von älterer Philosophie nicht zuletzt innerhalb seiner ›Logik‹ betreibt, »als ein subjectives Erkennen, dessen Zweck die Freyheit und es selbst der Weg ist, sich dieselbe hervorzubringen.« (Enz § 576, GW 20, 570) In dieser die ›Logik‹ als *erste und letzte* Wissenschaft thematisierenden Perspektive ist der eine, rein logische Begriff schon insofern das Freie, als er von der Dominanz sowie universellen Grundlegungsfunktion der Bestimmungen sowohl vormaliger Metaphysik und ihrer Erkenntnisvoraussetzungen als auch spezifischer Erkenntnisvoraussetzungen der Transzendentalphilosophie *befreit* ist; befreit nämlich vom sogenannten Begriff des Seienden als solchen und von dessen Bestimmungen, aber auch von Fixierung auf ein »seienderweise« (ὄντως) oder »in Wahrheit« Seiendes; ferner: von der Fundamentalbestimmung ›Wesen‹ sowie vom diametralen Gegensatz zwischen Wesen und Erscheinung mit den ihnen darin zukommenden Bestimmungen, ja, selbst von den basalen Bestimmungen der Wirklichkeit, wenn diese nach der Weise vormaliger Metaphysik gedacht wird als etwas, das vorausgesetztem, wesenhaft Seiendem zukommt – und zwar sowohl dann, wenn die Wirklichkeit dabei einem oder dem einen Absoluten zugeordnet wird, als auch dann, wenn sie ausgesagt wird über etwas, bezüglich dessen sich Möglichkeit im Gegensatz zu Unmöglichkeit sowie Notwendigkeit im Gegensatz zu Zufälligkeit voneinander abheben; ebenso aber für den Fall, dass Wirklichkeit in spezifischen Verhältnissen wie denen zwischen Substanz und Akzidenz, kausal Bewirkendem und Bewirktem oder in Wechselwirkung miteinander Stehendem gedacht wird. Last but not least jedoch auch im Fall der Wirklichkeit einer – sei's spinozistisch, sei's im Sinne der Leibnizschen Monadologie verstandenen – absoluten Substanz und ihrer Kausalität, oder aber ihrer im

⁶ Vgl. GW 12, 14.

⁷ Die folgenden beiden Absätze berücksichtigen einen Einwand, den Michael Wolff gegen die Vortragsfassung der vorliegenden Abhandlung erhoben hat.

Wechselwirkungsverhältnis stehenden kausalen Notwendigkeit und Zufälligkeit. In Bezug auf all das nämlich ist vom einen, reinen Begriff zu sagen:

Die Dunkelheit der im Causalverhältnisse stehenden Substanzen für einander, ist verschwunden denn die Ursprünglichkeit ihres Selbstbestehens ist in Gesetzseyn übergegangen und dadurch zur sich selbst durchsichtigen *Klarheit* geworden; die *ursprüngliche* Sache ist diß, indem sie nur die *Ursache ihrer selbst* ist, und diß ist die *zum Begriffe befreite Substanz*. (GW 12, 16)

Vielleicht darf man daher in philosophiehistorischer Perspektive, die unvermeidlicherweise auch eine des absoluten Geistes und der darin als subjektives Erkennen erscheinenden Wissenschaft ist, vom schon in der ›Logik‹ zu thematisierenden Begriff behaupten, dieser habe sich mit derartig befreiter Substanz zugleich *befreit zu sich selbst*. Schon im Kontext des Übergangs von der Notwendigkeit zur Freiheit am Ende der Wesenslogik heißt es ja mit einem Seitenblick auf Spinoza anmerkungsweise, das *Denken* der Notwendigkeit sei »das Zusammengehen Seiner im Andern mit *Sich selbst*« und sei

die *Befreiung*, welche nicht die Flucht der Abstraction ist, sondern in dem andern Wirklichen, mit dem das Wirkliche durch die Macht der Nothwendigkeit zusammengebunden ist, sich nicht als anderes, sondern [als] sein eigenes Seyn und Setzen zu haben. (Enz § 159 A, GW 20, 176)

Und schon der Haupttext der *Wissenschaft der Logik* hatte behauptet, dadurch dass die Wechselwirkung nur die Kausalität selbst ist und die Ursache nicht nur eine Wirkung »hat«, sondern »als Ursache mit sich selbst in Beziehung« steht, sei

die Causalität zu *ihrem absoluten Begriffe* zurückgekehrt, und zugleich zum *Begriffe* selbst gekommen. (GW 11, 408)

Wenn dies schon aus der Perspektive der ›Logik‹ als erster Philosophie zu sagen ist, diese Logik aber auch im absoluten Geist und als letzte Philosophie metaphilosophisch gedacht sowie von Vorgänger- und Konkurrentendisziplinen abgegrenzt werden muss, so wird man kaum umhin können zuzugeben: Der Befreiungsprozess, welcher thematisiert wird im Fortgang von der Gedankenbestimmung ›Wechselwirkung‹ zu deren Ergebnis, dem einen reinen Begriff, führt nicht nur die Kausalität mit ihrer Notwendigkeit und Zufälligkeit zur Freiheit und befreit dabei nicht nur die absolute Substanz und Ursache, indem er über beide hinausgeht zum einen, rein logischen Begriff, ohne freilich schon deshalb im Letzteren den »Befreier« zu solcher Befreiung zu haben. Vielmehr wird die stattfindende Befreiung, wenn all dies geschieht, dann auch vom einen – zuvor nur noch nicht thematisch gewesenenen, aber schon zugrunde liegenden – Begriff oder, genauer gesagt, vom bloßen »Begriff an sich« zum »Begriff selbst« führen müssen; und wird das aktive Subjekt der Befreiung (zumindest in der als subjektives Erkennen erscheinenden, zum absoluten Geist gehörenden und metaphilosophisch bestimmten Wissenschaft) der allen Wesensbestimmungen schon zugrunde liegende, wenngleich erst im Prozess der Befreiung sich als solches Subjekt ergebende, eine Begriff selbst sein müssen,

sodass mindestens in dieser Perspektive am Ende gesagt werden muss, der eine, reine Begriff selber befreie sich zu sich selbst.

Allerdings muss man dabei auch zugeben: Dies wird im immanenten Fortgang, welchen die ›Logik‹ als erste Wissenschaft vom Wesen zum Begriff nimmt, über den einen Begriff noch nicht behauptet; und es kann an dieser Stelle verfahrensimmanent noch gar nicht behauptet werden. Auch kann sich die ›Logik‹ in diesem Stadium ganz immanenten Fortgangs noch nicht expressis verbis von der »vormaligen« Metaphysik distanzieren, wie auch eine »immanente Widerlegung« des Spinozismus oder der Kantischen transzendentalen Logik (oder der Fichteschen Transzendentalphilosophie) hier streng genommen noch nicht erfolgen kann. Kritische Äußerungen zum Spinozismus und zu Kants transzendentaler Logik sind von Hegel wohlweislich späterer, metaphilosophischer Auskunft über die ›Logik‹ sowie – zuvor – anmerkungsweiser Begleitung des immanenten Darstellungsgangs vorbehalten worden, bzw. auf einleitende Bemerkungen zur *subjektiven Logik* beschränkt geblieben, während die Darstellung des Inhalts der Gedankenbestimmungen und der förmlichen Bewegung derselben vom Wesen zum Begriff ohne Markierung eines Bruchs mit aller vormaligen Metaphysik erfolgt. Aber wenigstens Hegels einleitende Ausführungen zur *Logik des Begriffs*⁸ sollten klar machen, dass mit der immanenten Darstellung längst nicht alles zur Sprache gekommen ist, was metaphilosophisch übers Verhältnis der Seins- und Wesens- zur Begriffslogik und über den Ausgangspunkt der letzteren in Abgrenzung gegenüber innerlogisch Vorhergegangenen sowie in Distanzierung von konkurrierenden oder historisch vorausgegangenen fundamentalphilosophischen Unternehmungen anderer Autoren gesagt werden muss. Das Wenige, was oben zu Hegels eigenen Formulierungen hinzugefügt wurde, verträgt sich jedenfalls sehr gut mit allem, was sich bereits dem Haupttext der ›Logik‹ und – zusätzlich – Hegels anmerkungsweise begleitenden Äußerungen hierzu sowie den einleitenden Ausführungen zur *subjektiven Logik* und *Lehre vom Begriff*⁹ entnehmen lässt.

Wenn zuzugeben ist, was in den letzten beiden Absätzen geltend gemacht wurde, darf daher gesagt werden: Der rein logische Begriff ist schon als einer, der sich zu sich selbst befreit hat, exemplarisch das Freie. – Er ist damit ferner das Freie im Sinn eines Einen, das ganz *mit sich einig* und ganz *bei sich selbst* ist. Insofern bleibt die von Fichte her naheliegende Bestimmtheit ›Bei-sich -selbst-sein‹¹⁰ als Charakteristikum von Freiheit erhalten, obwohl sie nicht mehr allererst einem sogenannten Ich=Ich zukommt, sondern bereits dem einen, rein logisch bestimmten Begriff. Doch darüber hinaus ist dieses Bei-sich-selbst-sein nun in sich *mehrdimensional* bestimmt, wie sich im Gang

⁸ Vgl. GW 12, 1 ff.; insbes. 14–16,1; 17,2–25,1; 27,2 f. (Die Ziffern hinter den Seitenangaben markieren hier wie im Folgenden die Absätze im Text).

⁹ Vgl. den Titel des zweiten Bandes der *Wissenschaft der Logik*.

¹⁰ Vgl. J. G. Fichtes Analyse des gedanklichen Gehalts der grundlegenden Feststellungen »Ich bin Ich« und »Ich bin« in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794, § 1, Nr. 4.–9. mit § 5, 3. Fußnote, und §§ 8, II. sowie 9, 1. und 10, 25.; ferner mit *Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen* von 1795, § 3 VII. B.; § 4, Schlußbemerkungen; insbesondere aber auch mit *Darstellung der Wissenschaftslehre. Aus den Jahren 1801/02*. Hg. v. R. Lauth und P. K. Schneider. Hamburg 1977, §§ 5–12.

der Entwicklung des einen Begriffs ergibt: zunächst nämlich als Bei-sich-selbst-sein, welches der eine Begriff als Allgemeines, Besonderes und (begrifflich) Einzelnes *in sich selbst* ist, aber auch als *Sich-bestimmen-zu...*, in welchem der Begriff »spontan« *von sich selbst ausgeht* und dabei ein Sich-bestimmen *zu sich selbst* ist. Aber nicht nur das. Schon im ersten Hauptstadium seiner Entwicklung ist der Begriff mit seinem In-sich-bei-sich-selbst-sein auch *Vermittlung* seiner Bestimmungsmomente miteinander und nicht zuletzt mit sich selbst. Beides aber, Selbstbestimmen und Vermittlung, ist der Begriff auch unter *eigener Norm*, also »autonom«; und das vor allem hinsichtlich seiner elementaren Bestimmungsmomente ›Allgemeinheit‹, ›Besonderheit‹ und (rein begrifflich bestimmte) ›Einzelheit‹. Schon mit diesen Zusatzbestimmungen zum Bei-sich-selbst-sein haben wir weitere Charakteristika des Freien, die sich in vergleichbarer Differenziertheit weder bei Kant noch bei Fichte noch gar bei Schelling finden.

Aber das ist längst nicht alles, sondern betrifft nur die erste Phase im ersten von drei Stadien der Begriffsentwicklung. Mit Bedacht wurde soeben gesagt, der eine Begriff sei »nicht zuletzt« Vermittlung seiner mit sich selbst. Gerade nämlich, indem der Begriff seine Momente ›Allgemeinheit‹, ›Besonderheit‹ und ›Einzelheit‹ miteinander, mit sich und dabei sich mit sich selbst in einem disjunktiven »Schluß der Notwendigkeit« *vollständig* vermittelt, kommt es zu einer Vermittlung »durch Aufheben der Vermittlung« (GW 12, 126) und damit zu einer hierdurch entstandenen, neuen Unmittelbarkeit: derjenigen der *Objektivität* des Begriffs, von welcher aus der Begriff sich in seinem bisherigen, ersten Entwicklungsstadium als *Subjektivität* bestimmt. Mit dem zweiten Entwicklungsstadium aber ist das Sichbestimmen des Begriffs als des Freien nicht zuende. Es beginnt nur ein zweiter Entwicklungsabschnitt: derjenige, während dessen der eine Begriff *in seinem Anderen* bei sich selbst ist. Auch das gehört zur Freiheit des Freien: *Beisichselbstsein* (des Begriffs) *in seinem Anderssein* (und -werden) sowie, eben deshalb, in seinem Anderen zu sein. Und auch diese Freiheitsbestimmung wurde vor Hegel von keinem der kantisch-nachkantischen Idealisten gedacht. Nicht weniger als im ersten Entwicklungsstadium ist auch dieses Beisichselbstsein mehrdimensional zu denken, nun aber phasenweise, die eine Dimension von der anderen abgehoben: Zunächst als Beisichselbstsein in *mechanischen* Verhältnissen, Prozessen und dynamischen Zusammenhängen, die jedoch nicht schon als in Naturereignissen exemplifiziert genommen werden und darum auch konsequent ohne die typisch metaphysischen Bestimmungen ›Substanz, Akzidenz, Ursache, Wirkung, Wechselwirkung‹ exponiert sind; dann – ebenso ohne typisch vormalig metaphysische Bestimmungen sowie Bestimmungsvoraussetzungen und ohne die Voraussetzung von Natur, in welcher diese Bestimmungen »vorkommen« – objektive Verhältnisse und Geschehnisse, wie sie zu Hegels Zeit vornehmlich als *chemische* betrachtet wurden: Indifferenz, Neutralität, Basalität oder Verwandtschaftlichkeit von Stoffen im Verhältnis zueinander; ferner Spannungen und Reaktionen zwischen den Bestandteilen sowie Prozesse der Vereinigung und Trennung, schließlich aber der Herstellung eines stabilen Zustandes, in welchem sich die Bestandteile dann (miteinander) befinden. Charakteristisch für dieses Stadium der Entwicklung ist, dass der Begriff in bloßer Subjektivität, aus deren beisichseiendem Selbstbestimmen die Stadien doch hervor- und von einem zu anderen fortgehen, nun sich in derart Ob-

ektivem so vertieft, dass er darin vorübergehend »*versenkt*« ist (GW 12, 30,2). Sein freies Selbstbestimmen und Beisichselbstsein im Anderssein ist somit nun weithin unscheinbar geworden und nur noch für das spekulativ begreifende, extrem Gegensätzliches in sich fassende Denken erkennbar. Aber auch das – sich so zu versenken und phasenweise versenkt zu sein – gehört zum Begriff als dem Freien und zu seiner Freiheit. Die Freiheit geht darin nicht schlicht verloren, sondern wird vorübergehend zu einem bloßen *Potential* oder nur immanent darin Tätigen. Weil dies nur eine vorübergehende Phase ist, *taucht* sie im weiteren beisichseienden Selbstbestimmen des Begriffs alsbald in neuer Weise *wieder auf*: Sie wird beim Fortgang der Objektivitätsbestimmungen des Begriffs zum *Zweck* in einer sich als letztes Stadium der Objektivität ergebenden, aber noch zu dieser gehörenden, äußeren Teleologie. Dieser Zweck ist nun ausdrücklich wieder der objektive freie Begriff (GW 12, 153,2),¹¹ sodass der Freiheit des Freien nun auch das Charakteristikum, als Zweck zu sein, zuzusprechen ist; genauer: *im Anderen seiner selbst als Zweck bei sich selbst zu sein*.

Als ausgeführter und dadurch dem Prozess seiner Ausführung *immanent gewordener*, zur »freyen konkreten Einheit« gediehener hebt sich der Zweck (GW 12, 166,3)¹² (als der einer *inneren* Teleologie) vom bloß Objektiven wieder ab. Er existiert nun »frey gegen das Object und dessen Proceß« und ist »sich selbst bestimmende Thätigkeit« (ebd.). In einem weiteren, wiederum als Vermittlung durch Aufheben von Vermittlung zu denkenden Schritt gelangt er damit zu einem letzten, dritten Stadium der ganzen Entwicklung des Begriffs als des Freien: zu demjenigen der *Idee* als einer Einheit des einen Begriffs, in welcher dieser zur Übereinstimmung mit sich in seiner Objektivität kommt bzw. schon gekommen ist und insofern auch seine *Wahrheit* (als Übereinstimmung des Begriffs mit sich selbst) nicht nur gewinnt oder hat, sondern auch *ist*. Diese Wahrheit des Begriffs vollzieht sich zunächst als die *Idee des Lebens*, die als rein logische Idee durchaus nicht die Natur voraussetzt und sich auch nicht nur in naturalem Leben exemplifiziert finden wird. Vielmehr ist auch das Leben des Geistes eine bedeutende Exemplifikation dieser Idee.¹³ In einer zweiten Phase der Entwicklung ihres Begriffs vollzieht sich die Idee als *Idee des Erkennens*, und zwar zunächst als die *Idee des Wahren* (in welcher der Begriff als Subjektivität sich zur Adäquation mit sich als Objektivität bringt) und dann als die *Idee des Guten* (als welche umgekehrt das subjektiv Gute sich im Objektiven durchsetzt und dieses Objektive zur Adäquation mit sich bringt). Die dritte Phase schließlich, als die *absolute Idee*, hat zum Ausgangspunkt, dass die beiden Prozesse der Idee des Erkennens abgeschlossen und miteinander vereinigt sind, womit sich auch ihre je besonderen Zwecke dem nunmehrigen Realisierungsprozess ganz immanent gemacht haben. Dieser Realisierungsprozess aber hat sich bereits als Aufeinanderfolge aller inhaltlichen, rein logischen Gedankenbestimmungen vollzogen. Der umfassende Inhalt des Logischen liegt also bereits vor. Zusätzlich zu ihm kommt daher

¹¹ Vgl. Enz § 203 f., GW 20, 208 f.

¹² Vgl. Enz § 209, GW 20, 213.

¹³ Vgl. dazu vom Verf.: Das Leben des Geistes. In: *Hegel-Jahrbuch. Das Leben Denken*. I. (2006). Berlin 2006, S. 27–35.

nun »das Allgemeine seiner Form« zur Darstellung, d. i. »[d]ie *Methode*«, und zwar als »*der sich selbst wissende, sich* als das Absolute, sowohl Subjective als Objective, *zum Gegenstande habende Begriff*« (GW 12, 237,2f.). Von ihr aber, bzw. ihm wird nicht nur gezeigt, welches ihre bzw. seine besonderen, aufeinanderfolgend zum Zuge kommenden, begrifflichen Bestimmungen sowie »Momente« sind, die den jeweiligen Inhalt nach einem ihnen eigenen Rhythmus in Bewegung versetzen, sondern auch, wie sich die Methode aufs Ende des Realisierungsprozesses hin zusammen mit dem Inhalt »erweitert« zum *System des Logischen* (ebd., 249,2–252,2). So wird das Freie, als Beisichselbstsein des Begriffs in seinem objektiven Anderssein, am Ende der Entwicklung zum Beisichselbstsein in einem Anderssein seiner, das mit dem Begriff völlig eins geworden und womit umgekehrt auch der Begriff in seiner Subjektivität zur perfekten Adäquation gekommen ist.

Doch nicht einmal das ist das Ende vom erhabenen Lied der Freiheit, das hier gesungen wird. Zur vollen Übereinstimmung beider Seiten – des Inhalts und der Form des Logischen – gehört nämlich auch, dass die absolute Idee, welche diese Adäquation ist, am Ende ihres internen Prozesses alle ihre begrifflichen Bestimmtheiten – d. h. sowohl diejenigen, durch welche sich der Begriff selbst in seiner ganzen Entwicklung auszeichnet, als auch die seiner durchsichtig klaren Konstitution vorhergegangenen, ehemals dogmatisch-metaphysisch genommenen Bestimmtheiten – ja, sogar »sich selbst«, »*freientläßt*, ihrer absolut sicher und in sich ruhend.« (GW 12, 253,2) Auch die freie Entlassung der absoluten Idee in ihre Äußerlichkeit zeichnet die Freiheit des Freien aus, das der eine Begriff ist, und ist also eine für sie charakteristische Bestimmtheit. Von ihr allerdings hatten die vorhegelischen kantisch-nachkantischen Freiheitsphilosophien keine Ahnung. Mit ihr, die man auch als *Sich-Öffnen* des Begriffs und damit des exemplarisch Freien zu einem ganz Anderen bezeichnen könnte, kommt es noch einmal, aber in wieder anderer Weise als bisher zu Freiheit als einem (aus sich selbst sich selbst bestimmenden und vermittelnden sowie vermittelten) Beisichselbstsein im Anderen.

Was das fürs Sich-manifestieren von Freiheit bedeutet, wird in den folgenden Abschnitten auszuführen sein. Zuvor aber sollte übersichtlich zusammengefasst, verdeutlicht und um wenige Folgeb Bestimmungen ergänzt werden, was sich bisher ergab. Was also haben wir in der nun zweihundert Jahre alt werdenden *Wissenschaft der Logik* bezüglich des einen Begriffs als des Freien registriert; und was davon können wir nur bei Hegel finden?

Es ist trivial, dass werdendes oder gewordenes ›frei sein‹ begrifflich eng zusammenhängt mit ›befreien‹ oder ›befreit‹. Ohne dass es eigens betont wurde, sollte im oben Dargelegten aber auch deutlich geworden sein, dass der eine Begriff in jenem Befreien, mit welchem er zu sich selbst als dem exemplarisch Freien kommt, sich von demjenigen, wovon er sich damit befreit, nicht schlechthin trennt und das Betreffende erst recht nicht gänzlich beseitigt. Das Befreien ist vielmehr dessen »Unterordnung« bzw. »Unterwerfung«, die das Untergeordnete als (mindestens) beiherspielendes, oder aber implizites, jedenfalls zunächst unauffälliges Moment enthält und somit nach einer »freien Entlassung« auch wieder aus der Unscheinbarkeit und Unterordnung hervortreten lassen kann. Trivial ist ferner, dass zu ›befreien‹ auch ein ›frei werden‹ und zu ›frei werden‹,

Der Anfang vor dem Anfang

Zum Verhältnis der *Logik* zur *Phänomenologie des Geistes*

Rolf-Peter Horstmann

Der Titel meines Vortrags lautet ›Der Anfang vor dem Anfang. Zum Verhältnis der *Logik* zur *Phänomenologie des Geistes*‹. Die Formel vom Anfang vor dem Anfang ist nicht von mir, sondern sie ist von den Veranstaltern vorgegeben worden. Auf den ersten Blick wirkt diese Formel irritierend oder manifest sinnlos. Was soll es heißen, vor dem Anfang anzufangen? Wie soll man das ›vor‹ in der Formel verstehen? Räumlich, wie etwa in ›der Eingang vor dem Eingang‹? Klingt nicht sehr vielversprechend, wenn es um Sinn geht. Zeitlich, wie etwa in ›das Sterben vor dem Sterben‹? Klingt auch nicht gerade sehr sinnträchtig. Vielleicht logisch in dem Sinn, in dem man sagt, dass die Prämissen vor der Konklusion stehen? Auch diese Lesart klingt eigenartig. Und überhaupt: macht es semantisch Sinn, einen Anfang vor ihm selbst anfangen zu lassen? Auch damit kann man Schwierigkeiten haben. Alles dies verwirrt.

Und dennoch: wenn man ein wenig darüber nachdenkt, merkt man, dass den Veranstaltern ein Kompliment gebührt. Dies deshalb, weil die Formel vom Anfang vor dem Anfang in beneidenswerter Undeutlichkeit tatsächlich alles das ausdrückt, was das Verhältnis von *Logik* zu *Phänomenologie* zu einem so undurchsichtigen Problem hat werden lassen. Sie macht nämlich darauf aufmerksam, dass man, wenn es um dieses Verhältnis geht, zwei verschiedene Perspektiven einnehmen kann, in deren jeder die Rede vom Anfang eine doppelte Rolle spielt. Man kann auf dieses Verhältnis aus der Perspektive der *Logik* sehen, man kann es aber auch aus der der *Phänomenologie* betrachten. In beiden Fällen bleibt die Rede vom Anfang vor dem Anfang zwar perplex, sie gibt aber zu zwei vollständig verschiedenen Arten der Perplexität Anlass. Thematisiert man die Frage nach dem Verhältnis zwischen *Logik* und *Phänomenologie* von der *Phänomenologie* aus, so wird man sich darüber wundern, wieso denn der anfängliche, erste Teil eines Systems der Wissenschaft – und als ein solcher wird die *Phänomenologie* auf dem Titelblatt angezeigt – zugleich nicht der Anfang der Wissenschaft, also dessen, was später *Wissenschaft der Logik* heißt, sein soll. Geht man die Frage nach diesem Verhältnis von der *Logik* aus an, wird man sich darüber verwundern, wie denn die voraussetzungsfreie Exposition dessen, was Hegel den ›Begriff selbst der Wissenschaft überhaupt‹ (GW 11, 15), also *Logik*, nennt, mit der ›der Anfang der Wissenschaft gemacht werden‹ (GW 11, 33) muss, sich mit einer vorgängigen Disziplin, *Phänomenologie* genannt, verträgt, der die ›Deduktion‹ des Begriffs der Wissenschaft (GW 11, 20) als Leistung zugeschrieben wird.

Gegeben diese Situation wird man gut daran tun, der Frage nach dem Verhältnis von *Logik* zu *Phänomenologie* eine doppelte Aufhellungsbemühung zu widmen: man wird

sich nämlich fragen müssen, (1) wie sieht dieses Verhältnis vom Standpunkt der *Phänomenologie* aus gesehen aus und (2) wie sieht es vom Standpunkt der *Logik* aus gesehen aus. Ich werde im Folgenden beiden Fragen nachgehen – natürlich in der gebotenen Oberflächlichkeit und unter der Voraussetzung, dass sowohl die Grundzüge der Hegelschen Systementwicklung als auch die Architektonik des Hegelschen Systems bekannt sind. Ausdrücklich möchte ich auch darauf aufmerksam machen, dass ich den genannten Fragen als Fragen der Hegel-Forschung nachgehe, deren Beantwortung nicht unbedingt irgendeinen zeitgenössischen philosophischen Diskurs bereichern muss.

I. *Phänomenologie* und Logik

Ich beginne mit der Diskussion des Verhältnisses von *Phänomenologie* und Logik vom Standpunkt der *Phänomenologie* aus gesehen. Zunächst gilt es daher zu sagen, was der Standpunkt der *Phänomenologie* ist. Doch schon hier beginnen Schwierigkeiten, die sowohl historischer als auch systematischer Art sind. Wie spätestens seit dem Buch von E. Förster über *Die 25 Jahre der Philosophie*¹ wieder zum Bewusstsein gekommen ist,² hat die äußerst merkwürdige Entstehungsgeschichte dessen, was uns als *Phänomenologie des Geistes* vorliegt, einen gewissen Einfluss darauf, was man als den von ihr eingenommenen Standpunkt, und das soll hier heißen: was man als die ihr von Hegel zugemutete philosophische Leistung anzusehen hat. Auf die Einzelheiten dieser Geschichte kann hier nicht eingegangen werden. Folgende Hinweise müssen genügen: Bekanntlich muss man die uns vorliegende *Phänomenologie* als ein hybrides Produkt ansehen, das das Ergebnis der Revision und Weiterentwicklung eines Projekts ist, welches die Etablierung eines neuen Begriffs der Wissenschaft zum Gegenstand hat. Dieses Projekt hat Hegel bereits seit dem Beginn seiner Jenaer Zeit beschäftigt. Der Sache nach ist es motiviert durch zwei Überzeugungen. Die erste geht dahin, dass eine von der gesamten abendländischen Tradition signifikant unterschiedene Auffassung von dem, was Denken ist, und wie es sich zum Sein verhält, nötig ist, wenn man ein adäquates Verständnis der Wirklichkeit erreichen will. Kriterien für Adäquatheit sind u. a. Vermeidung einer pluralistischen Ontologie und Akzeptanz der Lehre von dem sich realisierenden Begriff. Die zweite Überzeugung besagt, dass diese nicht-traditionelle Auffassung von Denken keineswegs in unseren alltäglichen Weltinterpretationen einen Rückhalt findet, sondern dem keineswegs abschätzig bewerteten sogenannten »gemeinen Menschenver-

¹ Förster, Eckart: *Die 25 Jahre der Philosophie. Eine systematische Rekonstruktion*. Frankfurt 2011.

² Bis in die siebziger Jahre des vorigen Jahrhunderts war das Schicksal der *Phänomenologie* ein allgemein beliebter Diskussionsgegenstand. Vgl. z. B. Haering, Theodor Lorenz: *Hegel. Sein Wollen und sein Werk. Eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels*. 2 Bde. Leipzig, Berlin 1929–1938; Fulda, Hans Friedrich: *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*. Frankfurt 1965 und Pöggeler, Otto: *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Freiburg 1973 sowie Trede, Johann Heinrich: *Phänomenologie und Logik. Zu den Grundlagen einer Diskussion*. In: *Hegel-Studien* 10 (1975), S. 173–209.

stand«, der später in der Zeit der *Phänomenologie* dann auch terminologisch als ›natürliches‹ (manchmal auch ›gebildetes‹) ›Bewusstsein‹ auftritt, äußerst fremd, unverständlich und abwegig erscheint. Diese Auffassung muss deshalb erst einmal einem solchen Verstand bzw. Bewusstsein in einer Weise nahe gebracht werden, die jeden Zweifel an ihrer Korrektheit im Keim erstickt. Beide Überzeugungen zusammengekommen haben Hegel während der gesamten Jenaer Zeit veranlasst, nach Wegen zu suchen, wie sich die Notwendigkeit und damit die Alternativlosigkeit des neuen Denkens für einen normal gebildeten Zeitgenossen zwingend erweisen lässt. Verschiedene dieser Versuche sind mehr oder weniger (meistens weniger) schlecht dokumentiert. Sie alle lassen sich zu dem Projekt einer Einleitung in die Wissenschaft zusammenfassen, deren kathartisches bzw. therapeutisches Ziel es ist, das normale (natürliche, gebildete, gesunde) Bewusstseinssubjekt auf den Standpunkt der Wissenschaft, also des ›richtigen‹ (neuen) Denkens zu führen. Einen dieser Versuche einer Einleitung stellt nun die *Phänomenologie des Geistes* dar, die selbst als Nachfolger einer in sie integrierten *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins* angesehen werden muss.

Bis zu diesem Punkt lässt sich alles einigermaßen ordentlich rekonstruieren. Von hier an wird die Sache allerdings kompliziert. Dies hängt vor allem damit zusammen, dass relativ unklar ist, was man denn nun als die Wissenschaft anzusehen hat, in die die Einleitung – ob als *Phänomenologie* oder als *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins* genommen – einleiten soll. Ist diese Wissenschaft das, was einige Jahre später als die *Wissenschaft der Logik* erscheinen wird? Ist sie das, was auf dem Titelblatt der *Phänomenologie* als *System der Wissenschaft* bezeichnet wird? Oder ist es eher ein bestimmter Begriff von Wissenschaft, der auf der neuen Auffassung von Denken basiert und sich als System realisiert, der durch eine Einleitung seine ›Rechtfertigung‹ (GW 11, 20) erhalten haben soll? Doch ist die Unklarheit bezüglich dessen, worin eingeleitet werden soll, nicht der einzige Komplikationsfaktor, wenn es um die Rolle der *Phänomenologie* als Einleitung geht. Noch komplizierter wird die Angelegenheit dadurch, dass nicht einmal klar ist, ob die *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins*, die man auf Grund der Entstehungsgeschichte der *Phänomenologie* als deren erste Hälfte oder als Rumpf-*Phänomenologie* verstehen muss,³ und die dann veröffentlichte *Phänomenologie* dasselbe Einleitungsziel haben. Daher wird man bei der Frage nach dem Einleitungsziel die *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins* und die gedruckte *Phänomenologie des Geistes* getrennt betrachten müssen.

Was die *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins* betrifft, so legt die Druckgeschichte der *Phänomenologie des Geistes* nahe, sie als die erste Hälfte eines Buches zu betrachten, dessen zweite Hälfte – einer ziemlich ungesicherten Interpretation zufolge – eine Logik enthalten sollte.⁴ Diese erste Hälfte hat wohl mit dem Abschluss des Ver-

³ Zu den Einzelheiten der Entstehungsgeschichte vgl. Förster: *Die 25 Jahre der Philosophie*, S. 345 ff.

⁴ Festzuhalten ist, dass sich keine expliziten Hinweise – weder in Briefen oder anderen Verlautbarungen Hegels, noch in den Berichten von Gabler, Rosenkranz und Karl Hegel – darauf finden lassen, dass der bis Ostern 1806 nicht an den Verleger abgelieferte zweite Teil des im Entstehen begriffenen Buches irgendetwas thematisieren sollte, was mit einer Logik (in welchem Sinne auch immer) zu tun

nunft-Kapitels geendet, genauer – wenn man einer ebenso originellen wie gewagten Deutung von Förster folgt⁵ – mit einer Version des Vernunft-Kapitels, das als letzten Abschnitt ein ›C. Die Wissenschaft‹ genanntes Unterkapitel enthalten hat, ein Kapitel, über das wir eigentlich wenig bzw. kaum etwas wissen. Aus Gründen, über die immer noch zu recht viel spekuliert wird, hat Hegel nach dem bereits vollzogenen Druck dieser ersten Hälfte (Ostern 1806) sehr zum Ärger des Verlegers seine Pläne geändert: statt das dem Verleger (nach Meinung mancher) vertraglich zugesicherte Manuskript einer Logik als zweite Hälfte des Buches zu liefern, mutiert die *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins* innerhalb von sechs Monaten durch Selbstverdopplung zur *Phänomenologie des Geistes*. Was diese Mutation veranlasst hat, ist, wie gesagt, umstritten. In der Regel werden der *Phänomenologie* immanente Motive angeführt, die etwas mit ihrem methodischen Zuschnitt oder mit vermeintlichen Defiziten ihrer systematischen Leistung zu tun haben. Doch andere Gründe sind auch erwägenswert. Zu ihnen gehören vor allem solche, die mit der anscheinend vorgesehenen Logik zusammenhängen. Was wissen wir von ihr? Was können wir über sie vermuten?

Hier beginnt die Sache erstaunlich unklar zu werden. Eines nur ist sicher: es kann sich nicht um die *Wissenschaft der Logik* gehandelt haben. Denn diese beginnt erst fünf Jahre später, das Licht der Welt zu erblicken. Wenn also die *Phänomenologie* in ihrer Rumpfgestalt als *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins* tatsächlich in eine Logik einführen sollte, so muss man erst einmal einen Kandidaten für diese Logik finden. Nun ist es durchaus so, dass Hegel zur Zeit der Abfassung der *Phänomenologie* über eine Logik verfügt, besser: über etwas verfügt, was er in der Zeit vor der *Phänomenologie* ›Logik‹ genannt hat. Doch bekanntlich war diese Logik selbst als eine Einleitung, nämlich in die sogenannte ›Metaphysik‹, konzipiert. Hat es Sinn anzunehmen, dass die *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins*, also die Rumpf-*Phänomenologie*, als eine Einleitung in eine Einleitung konzipiert war? Nicht wirklich. Daher gibt man die Ansicht, die *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins*/Rumpf-*Phänomenologie* solle in eine Logik genannte Disziplin einführen, besser erst einmal auf, wenn man unter dieser Logik die in die Metaphysik einleitende Disziplin versteht.

Dass dies auch dann ratsam ist, wenn man unter ›Logik‹ etwas anderes (z.B. wie in der Vorrede), die »spekulative Philosophie« (GW 9, 30) versteht, wird auch durch die folgenden drei Beobachtungen nahe gelegt: (1) Im gesamten Text sowohl der *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins* als auch der *Phänomenologie* wird eine Logik im Sinne einer zum Hegelschen philosophischen Unternehmen zentral gehörenden Disziplin, im Sinne also von »der Wissenschaft«, kein einziges Mal erwähnt. Es wäre schon extrem merkwürdig, wenn Hegel irgendeine besondere Beziehung zwischen der *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins* und einer Logik hätte lehren wollen, dass er diese Logik nicht mit einem Wort erwähnt. (2) Zur Zeit der Abfassung der *Phänomenologie*, also schwerpunktmäßig 1806, kündigt Hegel zwei Vorlesungen an, in de-

hat. Es ist eher aus Mangel an Alternativen, dass man es vorerst ruhig bei dieser Vermutung belassen kann. Was sollte auch sonst in dem zweiten Teil gestanden haben?

⁵ Förster: *Die 25 Jahre der Philosophie*, S. 348 ff.

nen von einer Logik die Rede ist. Da ist zunächst die Vorlesungsankündigung für das SS 1806. Sie lautet: »Philosophiam speculativam s. logicam ex libro suo: System der Wissenschaft, proxime prodituro«. Diese Vorlesung – sie ist wahrscheinlich mit der von Rosenkranz und Gabler bezeugten Vorlesung zu identifizieren, in der Hegel zum ersten Mal eine *Phänomenologie* vorgetragen hat – hat anscheinend gegen Ende Mai begonnen.⁶ Diese Ankündigung birgt ihre eigenen Rätsel, die etwas mit der Charakterisierung der Logik als spekulativer Philosophie zu tun haben. Sie gibt aber keinen Anlass anzunehmen, dass dieser Logik irgend-etwas als Einleitung oder Hinführung vorausgegangen sein muss. Es ist vielmehr sogar offen, ob das hier als »demnächst erscheinend« angekündigte »System der Wissenschaft« tatsächlich von einer *Phänomenologie*-ähnlichen Abhandlung begleitet worden ist. Im Umkehrschluss gilt natürlich, dass man dieser Ankündigung auch nicht entnehmen kann, dass so etwas wie eine *Phänomenologie* in die dort erwähnte Logik einführen oder zu ihr hinführen sollte. Die zweite Vorlesungsankündigung ist die vom WS 1806/07. Hier der Wortlaut: »Logicam et Metaphysicam s. philosophiam speculativam, praemissa Phenomenologia mentis ex libri sui: System der Wissenschaft, proxime proditura parte prima«. Auch diese Ankündigung ist äußerst eigenartig, vor allem wenn man bedenkt, dass ihre deutsche Fassung (»Spekulative Philosophie oder Logik und Metaphysik mit vorangegangener Phänomenologie des Geistes Herr Prof. Hegel nach seinem Lehrbuch«) im Intelligenzblatt der Jenaer Allgemeinen Literatur Zeitung am 20.9.1806 erschien,⁷ zu einem Zeitpunkt also, von dem wir gemeinhin nicht nur annehmen, dass Hegel die Unterscheidung zwischen Logik und Metaphysik schon längst aufgegeben hat, sondern zu dem er auch schon weit in der Umgestaltung der *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins* zur *Phänomenologie* fortgeschritten sein muss. Wie dem auch sei – auch diese Ankündigung kann nicht als Indiz dafür gewertet werden, dass die *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins* bzw. die *Phänomenologie* zu einer Logik hin- bzw. in sie einführen sollte.

(3) Die dritte Beobachtung, die hier von Bedeutung ist, betrifft das, was Hegel in der *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins* tatsächlich über ihren Status sagt. Hier ist man endlich einmal auf gesichertem Pflaster, weil man sich auf das, was in der ausgeführten *Phänomenologie* »Einleitung« heißt, beziehen kann, also auf das, was bereits gedruckt gewesen ist, ehe aus der *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins* die *Phänomenologie des Geistes* wurde. Hegel ist in diesen einleitenden Passagen hinreichend deutlich: Die vorgelegte Darstellung kann, so Hegel in Absatz 5 der Einleitung, als der Weg des natürlichen Bewusstseins zum wahren Wissen genommen werden. Es gehe, so Hegel in Absatz 6, »um die ausführliche Geschichte der Bildung des Bewusstseins selbst zur Wissenschaft«. Und in Absatz 16 findet sich bekanntlich die Formulierung, die die *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins* als den »Weg zur Wissenschaft« vorstellt. Ob diese hier in der »Einleitung« erwähnte Wissenschaft eine Logik ist, bleibt vollständig offen. Diese drei Beobachtungen zusammen mit dem Umstand, dass offenbar kein

⁶ Vgl. den Brief Hegels an Niethammer vom 17.5.1806. In: *Briefe von und an Hegel*. Hg. v. Johannes Hoffmeister. Bd. 1. Hamburg 1952, S. 108.

⁷ Vgl. ebd., S. 463.

überzeugender Kandidat für eine Logik zu finden ist, in die eine *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins* hätte einführen können, deuten relativ eindeutig darauf hin, dass für Hegel die Aufgabe der *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins*, also der Ur- oder Rumpf-*Phänomenologie*, darin bestand, auf den Standpunkt der sogenannten ›Wissenschaft‹ zu führen, wobei diese Wissenschaft zwar irgendetwas mit einer Logik zu tun haben mag, keineswegs aber exklusiv mit der Logik als spekulativer Philosophie, von der in der *Vorrede* zur *Phänomenologie* die Rede ist, oder gar mit der *Wissenschaft der Logik* identifiziert werden kann.⁸

Wie steht es nun mit der gedruckten *Phänomenologie*? Soll sie in eine Logik einleiten bzw. einführen? Wie bereits erwähnt, hilft uns der Text der *Phänomenologie*, also das, was hinter dem Zwischentitel *I. Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes* zu stehen kommt, nicht weiter, weil auf den dem Zwischentitel folgenden 765 Seiten von einer Logik (im Hegelschen Sinn) kein einziges Mal die Rede ist. Man ist wieder verwiesen auf die Vorlesungsankündigungen und die Texte, die sowohl einen direkten Bezug auf die *Phänomenologie* haben als auch ungefähr zur Zeit der Entstehung der *Phänomenologie* verfasst worden sind (letzteres ist wichtig, um sich nicht durch spätere Selbstinterpretationen Hegels irritieren zu lassen). Über die Vorlesungsankündigungen ist das Notwendige bereits ausgeführt worden. Es ist höchstens noch zu ergänzen, dass auch die Ankündigung Hegels für das SS 1807 wieder eine Vorlesung über ›Logik und Metaphysik mit vorangehender *Phänomenologie des Geistes*‹ in Aussicht stellt, also

⁸ Weder der Text der *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins*, noch die Vorlesungsankündigungen und die Briefe geben also einen eindeutigen Hinweis darauf, dass dieses Werk in seiner ursprünglich konzipierten Form in eine ›Logik‹ genannte Disziplin einführen sollte. Leider kann man auch, wie bereits erwähnt (vgl. Fn. 4), den Berichten über die Vertragsquerelen, die Hegel mit dem Verleger der *Phänomenologie* auszustehen hatte, nicht viel entnehmen. Festzuhalten ist nur, dass in ihnen nirgends von einer Logik als einem zweiten Teil des von Hegel avisierten Manuskriptes die Rede ist und dass auch die spätere Titelformulierung ›System der Wissenschaft‹ nur in den lateinischen Versionen der Vorlesungsankündigungen seit dem SS 1806 vorkommt. Dies mag hinreichend sein, um anmerkungswiese und in Stichworten eine kleine Spekulation zu erlauben (zum Material vgl. neben Förster: *Die 25 Jahre der Philosophie* auch Theunissen, B.: *Hegels Phänomenologie als metaphilosophische Theorie*. Diss. Berlin 2012). Was wäre von folgendem Szenario zu halten? Hegel plant tatsächlich um Ende 1805 ein Buch, das eine *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins* zusammen mit einer Logik enthält. Zu diesem Zeitpunkt sieht Hegel noch keinen Anlass, die für seine damalige Systemarchitektur typische Unterscheidung zwischen einer Logik und einer Metaphysik aufzugeben. Diese Logik, die man sich als wohl weitgehend identisch mit der Logik der *Jenaer Systementwürfe II* (1804/05) vorstellen kann, hat bekanntlich eine Einleitungsfunktion, nämlich in die Metaphysik, würde aber bereits zum System der Wissenschaft gehören. Der geplante Band würde also nach Hegels ursprünglicher Idee (1) eine Erhebung auf den Standpunkt der Wissenschaft durch das Durchlaufen des Weges der Erfahrungen enthalten, die das Bewusstsein mit seinen verschiedenen epistemischen Einstellungen zu Gegenständen macht. Diese Erhebung geht der Wissenschaft vorher (das ›praemissa‹ der Vorlesungsankündigungen), ohne unbedingt eine Einleitung in das System sein zu müssen. Und (2) hätte das geplante Buch eine Einleitung in den ersten Teil der Wissenschaft bzw. des Systems enthalten sollen, nämlich in die Metaphysik, in der die Hegelschen Versionen der traditionellen *metaphysica specialis* bzw. der Kantischen transzendentalen Dialektik (Seele, Welt, Gott) als Grundlagen für eine Natur- und Geistesphilosophie vorgestellt werden. Die Darstellung des gesamten Systems, bestehend aus Metaphysik, Natur- und Geistesphilosophie, wäre dann einem zweiten Buch vorbehalten gewesen.

Der Anfang von Hegels Logik

Stephen Houlgate

I. Das reine Sein

Wie bekannt, fängt die Hegelsche Logik mit dem reinen Sein an. Der Ausdruck »reines Sein« ist hier auf zweierlei Weise zu verstehen. Einerseits beginnt Hegel mit dem einfachen *Gedanken* des Seins; andererseits bringt dieser Gedanke das Sein selbst in seiner Unmittelbarkeit vor unsere intellektuelle Anschauung. Die Hegelsche Logik ist daher von Anfang an nicht nur eine Logik, sondern auch eine Ontologie oder Metaphysik.

Wichtig ist zu bemerken, dass das Sein zunächst weder als Natur, noch als Substanz oder Existenz zu denken ist, welche Bestimmungen alle eine komplexe logische Struktur haben. Noch ist das Sein als das Sein von Etwas oder als Kopula eines Urteils zu begreifen. Das Sein ist als reines, einfaches Sein zu konzipieren, »ohne alle weitere Bestimmung« (GW 21, 68). Im Laufe der Hegelschen Logik wird sich zwar das Sein als Existenz, Substanz und zuletzt Natur erweisen. Es wird sich also herausstellen, dass es letzten Endes kein *reines* Sein gibt, weil das Sein nur in der Form der Natur – und dann des Geistes – vorhanden ist. Am Anfang aber dürfen wir die Natur nicht bloß voraussetzen, weil wir als völlig selbstkritische Denker mit dem Wenigsten anfangen müssen, was das Sein überhaupt sein kann.¹ Dies Wenigste ist eben das reine Sein. Uns obliegt es dann, zu entfalten, was sonst, wenn überhaupt etwas, in diesem reinen Sein enthalten ist.

In der *Wissenschaft der Logik* deutet Hegel darauf hin, dass die Eleaten – »vorzüglich *Parmenides*« – zuerst den Gedanken ausgesprochen haben: »*nur das Seyn ist, und das Nichts ist gar nicht*« (GW 21, 70; siehe auch 81–2). Doch gibt es einen subtilen Unterschied zwischen der Parmenideischen und der Hegelschen Auffassung des Seins. Parmenides zufolge gibt es nur das Sein, und das Nichts ist nicht. In diesem Sinne steht das Sein ganz allein da, denn es fehlt ein Nichts, worauf sich das Sein beziehen könnte. Dennoch unterscheidet sich das Sein explizit *vom* Nichts. Überdies gehört dieser Gegensatz zum Sein selbst: das Sein ist nicht bloßes Sein, sondern Sein-im-ausdrücklichen-Gegensatz-zum-Nichts-das-es-nicht-gibt. Gerade deswegen bleibt das Sein der Veränderung enthoben: denn es geht weder aus dem Nichts hervor, noch in das Nichts über. Im Gegenteil »als Selbiges im Selbigen verharrend ruht es in sich selbst und verharret so standhaft alldort«.² Parmenides fährt fort: »die starke Notwendigkeit hält es [das Seiende] in den Banden der Schranke«. Durch diese Schranke oder Grenze, sagt er,

¹ Vgl. Houlgate, Stephen: *The Opening of Hegel's Logic. From Being to Infinity*. Indiana 2006, S. 24–28.

² Diels, Hermann (Hg.): *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin 1903, S. 124.

aber zuerst hier zutage. Einige Leser werden in dieser Dialektik eine Quelle der tiefsten Einsicht finden; andere werden an ihr sicherlich Anstoß nehmen. Letztere sollten aber bedenken, dass es Hegel gar nicht darum geht, die herkömmlichen Prinzipien des Denkens mutwillig zu verwerfen (wie ihm, z. B. Karl Popper vorwirft).²⁰ Ihm geht es einfach darum, die dem Sein immanente Dynamik zur Schau zu bringen, die seiner Meinung nach hervortritt, wenn man seine Aufmerksamkeit auf das Sein in seiner Reinheit und Unmittelbarkeit, *ohne unkritisch übernommene Voraussetzungen und Vorurteile*, wirft.

Diese Dynamik mag wohl der dem Verstande bekannten Welt widersprechen; laut Hegel aber ist sie in der Tat dieser Welt immanent. Sich gegen diese Dynamik zu stemmen, heißt, sich unkritisch dem Standpunkt von Parmenides und Spinoza hinzugeben, den Hegel als »Identitätssystem« bezeichnet (GW 21, 71). Die Grundvoraussetzung dieses Systems ist die, dass das Sein und das Nichts jedes seine Identität erhält und in seiner Reinheit entweder affirmativ oder negativ bleibt. Mit anderen Worten, »Seyn ist nur Seyn, Nichts ist nur Nichts« (GW 21, 71). In Hegels Augen bietet dieses System die einzige Alternative zur spekulativen Philosophie: entweder erkennt man die Dialektik im Sein an, oder man hält fest an der abstrakten Identität. Es gibt keine dritte Möglichkeit.

An einer Stelle jedoch scheint Hegel selbst diese Dynamik zu verleugnen, denn er schreibt, »daß das Seyn in Nichts, und das Nichts in Seyn, – nicht übergeht, – sondern übergegangen ist« (GW 21, 69). Seine Ausdrucksweise soll hier aber nicht andeuten, dass das Sein und das Nichts nicht in einander verschwinden. Sie soll auf die Unmittelbarkeit hinweisen, mit der jedes in seinem Anderen verschwindet: sobald jedes ist und gedacht wird, ist es verschwunden. Hegel betont den wesentlich *dynamischen* Charakter des Seins und des Nichts sowohl in der *Enzyklopädie* als auch in der *Wissenschaft der Logik*: die Wahrheit, die in der spekulativen Logik enthüllt wird, ist, »daß das Seyn das Uebergehen in Nichts und das Nichts das Uebergehen ins Seyn ist« (GW 20, 128 [§ 88 A 5]; siehe auch GW 21, 80). Hingewiesen sei hier darauf, dass das Sein und das Nichts nicht nur in einander übergehen, sondern dass jedes selber das Übergehen und das Verschwinden seiner selbst *ist*. Dieses Verschwinden nennt Hegel »das Werden« (GW 21, 69–70). Nach Hegel also gibt es weder reines Sein, noch reines Nichts, denn beide sind in Wahrheit nur das Werden. An diesem Punkt aber werde ich aufhören. Die Logik entwickelt sich noch weiter; wir aber werden es für heute beim Anfang der Logik belassen müssen.²¹

²⁰ Popper, Karl: *The Open Society and its Enemies*. 2 Bde. London⁵ 1966, Bd. 2, S. 40: »the reason why he [Hegel] wishes to admit contradictions is that he wants to stop rational argument, and with it scientific and intellectual progress«.

²¹ Die weitere Entwicklung der Logik bis zur Kategorie der »wahren Unendlichkeit« habe ich anderswo auseinandergesetzt; siehe Houlgate: *The Opening of Hegel's Logic*, S. 284–435.

ist *das Seiende* abgeschlossen nach allen Seiten hin, vergleichbar der Masse einer wohlgerundeten Kugel [...]. Es darf ja nicht da und dort etwa grösser oder schwächer sein. Denn da gibt es weder ein Nichts, das seine Vereinigung aufhobe, noch kann ein Seiendes irgendwie hier mehr, dort weniger vorhanden sein als das Seiende, da es ganz unverletzlich ist.³

Die Schranke bewahrt das Sein daher vor dem Nichts, hält es vom Nichts frei. Sie gehört aber *zum* Sein selbst. Obwohl es also kein Nichts gibt, bezieht sich das Sein ausdrücklich *auf* das Nichts, denn es unterscheidet sich vom letzteren durch eine innere Notwendigkeit.

Im Gegensatz zu Parmenides denkt Hegel das Sein in seiner reinen Unmittelbarkeit, ohne die negative Beziehung zum Nichts in das Sein einzubauen.⁴ Das Sein unterscheidet sich Hegel zufolge explizit weder vom Nichts, noch vom Wesen, noch von der Bestimmtheit. Es wird schlicht und einfach als reines Sein begriffen. Wie Hegel schreibt, ist das Sein »nur sich selbst gleich, und auch nicht ungleich gegen anderes, hat keine Verschiedenheit innerhalb seiner, noch nach Außen« (GW 21, 68–9). Der gänzliche Mangel jedes ausdrücklichen Unterschiedes von etwas Anderem – sogar vom Nichts – ist der Reinheit und Einfachheit des Seins wesentlich. »Durch irgendeine Bestimmung oder Inhalt, der in ihm unterschieden, oder wodurch es als unterschieden von einem anderen gesetzt würde«, bemerkt Hegel, »würde es nicht in seiner Reinheit festgehalten«, denn in jenem Fall wäre es nicht als reines Sein, sondern als Sein-im-Gegensatz-zum-Nichts verstanden.

Nach Hegel also ist das reine Sein notwendig unbestimmt. Es hat keine bestimmte Identität gegenüber etwas Anderem, nicht einmal gegenüber dem Nichts, sondern ist reine »unbestimmte Unmittelbarkeit« (GW 21, 68). Es sei bemerkt, dass Hegel das Sein weder als Unbestimmtheit, noch als Unmittelbarkeit *definieren* kann, denn eine solche Definition würde einen Gegensatz zu etwas Anderem dem Sein selbst einverleiben (siehe GW 21, 55–6). Das Sein darf nur als unbestimmt *beschrieben* werden. Es ist als reines unbestimmtes Sein zu beschreiben, eben weil seiner Definition jegliche Bestimmtheit und jeglicher Unterschied fehlt.

Diese Betrachtungen sollte man im Sinne behalten, wenn man das Satzfragment, womit der Paragraph über das Sein anfängt, liest: »*Seyn, reines Seyn*, – ohne alle weitere Bestimmung« (GW 21, 68). Die Worte »ohne alle weitere Bestimmung« dienen nicht dazu, das Sein als unbestimmt zu definieren: sie bauen das Nichtbestimmtsein nicht in das Sein ein. Würden sie das tun, so würden sie das Sein in ein negatives Verhältnis zur Bestimmtheit setzen und somit die Reinheit des Seins untergraben. Welche Rolle spielen also Hegels Worte? Sie dienen dazu, die Reinheit des Seins zu bewahren, dadurch dass sie es von aller Bestimmung freihalten, einschließlich der Bestimmung, die darin besteht, unbestimmt zu sein.

³ Ebd., S. 125.

⁴ Vgl. Henrich, Dieter: *Hegel im Kontext*. Frankfurt am Main 1971⁴, S. 77 f.: »ohne eine Beziehung aufeinander«.

Am Anfang seiner Logik denkt Hegel das Sein zunächst als reines Sein. Dann fügt er die Worte »ohne alle weitere Bestimmung« hinzu, um uns davon abzuhalten, das Sein weiter zu bestimmen. Unsere Aufgabe ist es also, das reine Sein zu denken und *dann sofort aufzuhören*. Auf diese Weise werden wir das Sein von aller Bestimmtheit und allem Gegensatz zu Anderem freihalten. Das Sein wird wohl als unbestimmt beschrieben, aber es wird nicht als Un-bestimmtheit definiert. Definiert wird es, wenn man hier überhaupt von einer Definition sprechen kann, nur als einfaches Sein.

Wie Dieter Henrich deutlich gemacht hat, wird eine ähnliche Funktion von anderen Ausdrücken im ersten Paragraphen über das Sein ausgeübt.⁵ Das Sein, so Hegel, soll »nicht ungleich gegen anderes« sein, noch eine »Verschiedenheit innerhalb seiner, noch nach Außen« haben (GW 21, 68–9). Diese Ausdrücke laden uns nicht dazu ein, den Begriff des Nicht-von-etwas-Anderem-verschieden-seins in das Sein einzubauen; sondern sie fordern uns dazu auf, jeden Gedanken von der Ungleichheit und der Verschiedenheit aus dem Sein zu verbannen und somit das Sein rein zu denken.

Dieser Punkt ist äußerst wichtig. Hegel ist sich wohl bewusst, dass wir reflektive Wesen sind, die die Welt durch begriffliche Gegensätze verständlich machen. Am Anfang der Logik jedoch müssen wir das Sein ohne solche Gegensätze denken. Hegel zufolge, wird es uns gelingen, dies zu tun, wenn wir vorsichtig mit unserer Sprache umgehen. Wir müssen reflexive Ausdrücke, wie »gleich«, »ungleich« und »verschieden«, sowie alltägliche Wörter wie »ohne« und »alle«, gebrauchen, nicht um das Sein als etwas Anderem Entgegengesetztes zu denken, sondern um es frei vom allem Gegensatz zu halten. Nur so, meint Hegel, werden wir entdecken können, als was das Sein, rein durch sich selbst zu sein, sich entpuppen wird.

Der Gedanke, dass wir gewisse Bestimmungen beiseitesetzen müssen, um das Sein rein zu behalten, taucht auch anderswo in der Logik auf. Zur Logik werden wir durch die in der *Phänomenologie des Geistes* auseinandergelegte Entwicklung des Bewusstseins geführt (siehe GW 21, 54–5).⁶ Wir wissen daher, dass der Gedanke des reinen Seins durch diese vorangehende Entwicklung vermittelt wird. Wenn wir aber das Sein in seiner Reinheit denken sollen, müssen wir davon abstrahieren, dass solches Sein vermittelt wird, und es als absolut unmittelbar auffassen. Nur so kann der Gedanke des Seins, zu dem wir durch die *Phänomenologie* geführt werden, den wahren Anfang der Logik darstellen:

Diß reine Seyn ist die Einheit, in die das reine Wissen zurückgeht [...]. Diß ist die Seite, nach welcher diß *reine Seyn*, diß Absolut-Unmittelbare, eben so absolut Vermitteltes ist. Aber es muß ebenso wesentlich nur in der Einseitigkeit, das Rein-Unmittelbare zu seyn, genommen werden, *eben weil* es hier als der Anfang ist. (GW 21, 59)

Der andere Weg in die spekulative Logik besteht darin, alle »Voraussetzungen oder Vorurtheile« in einem freien Akt der Abstraktion aufzugeben (GW 20, 117 [§ 78]). Noch

⁵ Ebd., S. 85 f.

⁶ Für meine Interpretation der *Phänomenologie des Geistes* vgl. Houlgate, Stephen: *Hegel's Phenomenology of Spirit*. London 2013.

einmal aber müssen wir den Gedanken, dass das Sein das Resultat eines vorhergehenden Prozesses ist, vom Sein selbst fernhalten. Sonst fassen wir das Sein als vermittelt auf, nicht als das rein Unmittelbare, wie es der Begriff des Anfangs erfordert. In Hegels Worten, »beym Seyn als jenem Einfachen, Unmittelbaren wird die Erinnerung, daß es Resultat der vollkommenen Abstraction, also schon von daher abstracte Negativität, Nichts, ist, hinter der Wissenschaft zurückgelassen« (GW 21, 86). Hegel weist darauf hin, dass das Sein in der Wesenslogik als explizit vermittelt gedacht wird. Am Anfang der Logik jedoch muss das Sein in seiner einfachen Unmittelbarkeit gedacht werden. Um dies zu tun, müssen wir zuerst von all dem abstrahieren, was mit dem Sein gewöhnlich verbunden wird, und dann zweitens davon abstrahieren, dass das reine Sein so verstanden ein Resultat der Abstraktion ist. Nur dadurch führt der Prozess der Abstraktion zum Gedanken des reinen, unmittelbaren Seins.⁷

Viele Philosophen leugnen, dass es so etwas wie Unmittelbarkeit geben kann. Ja Hegel selbst behauptet, »daß es Nichts *gibt*, nichts im Himmel oder in der Natur oder im Geiste oder wo es sey, was nicht ebenso die Unmittelbarkeit enthält, als die Vermittlung« (GW 21, 54). In einer wahrhaft kritischen Philosophie aber dürfen wir nicht einfach voraussetzen, dass dies der Fall sei; ja wir dürfen gar nichts über das Sein und das Denken voraussetzen. Uns obliegt es also, mit dem Sein in seiner anfänglichen Unmittelbarkeit und Reinheit anzufangen. Uns wird es gelingen, das Sein in seiner Reinheit zu denken, wenn wir reflexive Begriffe und andere Wörter gebrauchen, um alle anderen Gedanken vom Sein fernzuhalten. Dadurch denken wir das Sein, nicht als explizit unbestimmt, sondern ganz einfach – »ohne alle weitere Bestimmung«. Unsere Aufgabe als Philosophen besteht dann darin, festzustellen, was, wenn überhaupt etwas, von diesem Sein abzuleiten ist.

II. Sein und Nichts

Nachdem er mit dem Gedanken des reinen Seins begonnen hat, überrascht uns Hegel mit der Behauptung, dass das Sein, eben weil es so unbestimmt ist, dem Nichts gleichzusetzen ist: »Das Seyn, das unbestimmte Unmittelbare ist in der That *Nichts*, und nicht mehr noch weniger als Nichts« (GW 21, 69). Das heißt auf keinen Fall, dass wir von vornherein nur das Nichts im Blick haben und gar nicht das Sein gedacht haben. Wir fangen in der Tat mit dem Sein an; jedoch, wegen seiner durchgängigen Unbestimmtheit, erweist sich das Sein *nichts* zu sein. Wie Hegel selbst es ausdrückt, »*verschwindet*« das Sein in dem Nichts (GW 21, 69).

An diesem Punkt weicht Hegels Verständnis des Seins grundsätzlich von dem Parmenideischen ab. Parmenides fasst, wie wir gesehen haben, das Sein von Anfang an im expliziten Gegensatz zum Nichts auf: das Sein *ist*, während das Nichts nicht ist. Überdies ist dieser Gegensatz zwischen Sein und Nichts absolut: das Sein geht weder aus dem Nichts hervor, noch in das Nichts über, sondern es bleibt immer nur Sein. Das Sein ist

⁷ Vgl. Houlgate: *The Opening of Hegel's Logic*, 88–93.

und erweist sich nie als etwas anderes als Sein zu sein. Es ist »ungeboren«, »unvergänglich«, »unerschütterlich und ohne Ende«.⁸

Hegel begreift das Sein hingegen für sich, ohne es explizit dem Nichts oder sonst etwas gegenüberzustellen. Das reine Sein ist also nach Hegel nicht explizit vom Nichts unterschieden, sondern ganz und gar unbestimmt. Es ist das reine Sein ohne die Schranke, die, nach Parmenides, »es rings umzirkelt«.⁹ Dank seiner Unbestimmtheit jedoch verliert sich das Sein im Nichts. Der Gegensatz zwischen Sein und Nichts, den Parmenides für absolut hält, verschwindet auf diese Weise vor unseren Augen.

Hegel hält das Verschwinden des reinen Seins im Nichts für etwas höchst Einfaches. Wie er es ausdrückt, »weil das *Seyn* nur als unmittelbar gesetzt ist, bricht das *Nichts* an ihm nur unmittelbar hervor« (GW 21, 86). Einige weitere Bemerkungen sind aber nötig, um gewissen Missverständnissen vorzubeugen.

Zuerst ist Henrichs Behauptung zuzustimmen, dass »Sein« und »Nichts« nicht bloß verschiedene Worte oder Namen für eine einheitliche Sache seien.¹⁰ Es gibt einen unmittelbaren Unterschied zwischen Sein und Nichts selbst: sie sind »*nicht dasselbe*«, sondern »*absolut unterschieden*« (GW 21, 69). Das reine Sein wird nicht explizit als Sein-im-Gegensatz-zum-Nichts definiert; dennoch ist das Sein in seiner einfachen Unmittelbarkeit als reines Sein das reine Gegenteil des Nichts. Umgekehrt, wie es in der ersten Ausgabe der *Wissenschaft der Logik* heißt: »das Nichts ist hier die reine Abwesenheit des Seyns, das *nihil privativum*« (GW 11, 53). Dadurch, dass es sich als das Nichts erweist, verschwindet das Sein daher »*in seinem Gegenteil*« (GW 21, 69).¹¹

Zweitens geht das Sein logisch, *durch sich selbst*, in das Nichts über. Laut Hegel, sind es nicht bloß wir, die das Sein dem Nichts gleichsetzen, weil wir es für leer und bestimmungslos erachten. Wenn das der Fall wäre, würde das Sein selbst unverändert bleiben, uns aber als nichtig vorkommen: wir würden das Sein als Nichts *erfahren*. Wir würden uns vom Gedanken des Seins zu demjenigen des Nichts bewegen, aber das Sein selbst würde nicht eigens in seinem Gegenteil verschwinden.

Der Übergang vom Sein ins Nichts am Anfang der Hegelschen Logik wird auf eben diese Weise von Schelling verstanden. In seinen Münchner Vorlesungen »Zur Geschichte der neueren Philosophie« (1833–4) stellt Schelling diesen Übergang auf folgende Weise dar:

nachdem ich das reine Seyn gesetzt, suche ich etwas in ihm und finde nichts, denn ich habe mir selbst verboten, etwas in ihm zu finden dadurch eben, daß ich es als das reine Seyn, als das bloße Seyn überhaupt gesetzt habe. Nicht also etwa das Seyn

⁸ Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, S. 122.

⁹ Ebd., S. 124.

¹⁰ Henrich: *Hegel im Kontext*, S. 78.

¹¹ Es trifft also nicht zu, wie Henrich behauptet, dass das Nichts »keinesfalls als die Negation von Sein aufgefaßt werden« darf (ebd., S. 88). Henrich hat aber Recht, wenn er darauf besteht, dass Sein und Nichts ohne explizite *Beziehung* aufeinander aufzufassen sind (ebd., S. 77 f.).