

## 1. Kapitel: Die ontologische Inversion

### 1. *Die geschichtliche Einheit von Metaphysik und Politik*

Mit dem ausgereiften Werk Hegels – also mit dem Dreischritt von *Phänomenologie des Geistes*, *Wissenschaft der Logik* und *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* – tritt die Entwicklungsgeschichte des dialektischen Denkens auf eine neue Stufe. Hatten sich bis dahin dialektische Denkfiguren als spezielle methodische Antworten auf systematische Probleme der Philosophie ausgebildet – mit den großen Entwicklungsschüben in den Werken des späten Platon, des Neuplatonismus (vor allem Plotins und Proklos'), des Nicolaus Cusanus, Leibniz' und schließlich des deutschen Idealismus von Kant über Fichte zu Schelling –, so nimmt nun bei Hegel die Dialektik zum erstenmal die Gestalt einer konstruktiv durchgeführten, aus der Natur des Begriffs = Natur der Sache begründeten logisch-ontologischen Systematik an, in der die bisher in der Geschichte der Philosophie ausgearbeiteten Elemente der Dialektik aufgenommen werden und in ihrem Zusammenhang integriert sind. In diesem Sinne ist Hegels Philosophie der Abschluss einer mehr als zweitausendjährigen Entwicklung und die Erschließung eines neu bestimmten Feldes der Philosophie (so wie dies in einer anderen Hinsicht die kalkulatorische Formalisierung der Logik erreicht hat).

Die so zur Systemgestalt gewordene Dialektik beansprucht, an die Stelle der alten Metaphysik zu treten und deren Erbe zu sein. Die höchst entwickelte und selbst schon durch und durch dialektische Metaphysik von Leibniz, als Entwurf eines Strukturmodells von Welt, ist sozusagen die »Kunstform«, die der Wissenschaftsförmigkeit des Hegelschen Systems entspricht und ein Modell entwirft, wo Hegel den Gipfel der Theorie in der Transparenz einer Konstruktionsmethode findet. Gerade weil die letzte Stufe der vorkantischen Metaphysik bei Leibniz in vielen Aspekten und in ihrer inneren Architektur in großer Nähe, wenn auch wohldefiniertem Unterschied zu Hegels Systementwurf steht, musste es Hegels systematisches In-

teresse sein, den Bruch seiner Philosophie mit der »alten Metaphysik« deutlich zu machen, also die Übergangsstellen zu einer neuen Denkweise eher zu durchschneiden, als die Vermittlungen hervorzuheben. Dies umso mehr, als die Übergänge von »metaphysischer« zu »dialektischer« Denkweise<sup>1</sup> in der alten Metaphysik im wesentlichen durch Probleme induziert werden, die mit der Einheit und Vielheit der Natur, mit der Bewegtheit der Naturseienden und dem Verhältnis von Sein und Bewegung überhaupt und mit der Ausarbeitung eines spekulativen Weltbegriffs zusammenhängen.<sup>2</sup> So war die klassische Metaphysik seit Aristoteles sei es am Seins-, sei es am Substanzproblem orientiert,<sup>3</sup> während es nach der transzendentalen Wende kaum mehr anders möglich war, als metaphysische Probleme unter der Perspektive der Subjektivität zu stellen<sup>4</sup> und die Geschichtlichkeit der Welt primär nicht mehr unter der Form der Naturgeschichte, sondern der Geschichte der menschlichen Gattung und der Entfaltung der Wesensbestimmungen der Subjektivität, also als Geschichte der Vernunft und der Freiheit darzustellen.<sup>5</sup> Mit der politisch hervorgetretenen, aber wesensphilosophisch begründeten Beziehung der Vernunft auf Freiheit – der eigentlichen metaphysischen Leistung der Aufklärung – war die ontologische Frage entstanden, wie

- 1 Siehe Hans Heinz Holz, Stichwort »Metaphysische Denkweise« (im Gegensatz zur »dialektischen«) in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, Hamburg 1990, Bd. III, S. 402. Und ausführlicher: *De actualiteit van de metafysica*, Kampen 1991.
- 2 Vgl. Hans Heinz Holz in: Jeroen Bartels, Hans Heinz Holz, Jos Lensink, Detlev Pätzold, *Dialektik als offenes System*, Köln 1986, S. 29 ff. – Ders., Stichwort »Dialektik« in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), *Europäische Enzyklopädie*, a. a. O., Bd. I, S. 547 ff.
- 3 Vgl. Detlev Pätzold, Seinsmetaphysik und Substanzmetaphysik, in: Hans Heinz Holz (Hg.), *Formbestimmtheiten von Sein und Denken*, Köln 1982, S. 83 ff.
- 4 Wir haben gesehen, wie Schelling, der die Objektivität der Natur gegenüber der transzendentalphilosophischen Zentrierung auf das Subjekt nicht preisgeben will, vergeblich mit dem Doppelaspekt der Wirklichkeitsauffassung ringt. Siehe Bd. II, Hauptstück IV.
- 5 Lessing hat in seiner »Erziehung des Menschengeschlechts« dieser Begründung der Geschichtlichkeit einen transsubjektiven Charakter durch die quasi-theologische Konstruktion der Offenbarungsgeschichte gegeben; Herder versucht, die Geschichte der Menschheit in der Naturgeschichte zu verankern und aus ihr entspringen zu lassen (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*); Kant bestimmt Geschichte als Aufklärung, nämlich als »Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit« (»Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?«).

das Absolute selbst oder die oberste Vernunftseinheit, in der alles umfasst und eingebildet sein soll, zugleich als frei, das heißt auf noch unentschiedene Möglichkeiten bezogen sein könne und also in seinem innersten Wesen zeitlich sein müsse. Die Metaphysik des Absoluten musste in Geschichtsphilosophie transformiert, ihre wesentlichen Erscheinungsformen mussten in der Philosophie des Politischen und des Staats (des »Objektiven Geistes«) dargestellt werden. Diese Wende von der Metaphysik zur Geschichtsphilosophie hat Hegel vollzogen – auf der Basis der politischen Erfahrungen seiner Gegenwart, das heißt der Epoche der Französischen Revolution, der Institutionalisierung der bürgerlichen Gesellschaft als Staatsform und der damit zugleich verbundenen widersprüchlichen Doppelbewegung von Restauration und Fortschritt.<sup>6</sup>

Damit wird Hegels Philosophie seit der Antike das erste durchgebildete System, in dem Metaphysik und Politik nicht nur äußerlich miteinander verbunden oder allenfalls als wesentlich korrelierende Glieder einer durch das Weltverhältnis des Menschen bestimmten Wirklichkeit gedacht werden, sondern von Grund auf eine und dieselbe kategoriale Gestalt haben, für welche (wie sich zeigen wird) Hegel den Terminus *Geist* fruchtbar macht.<sup>7</sup> Es möchte scheinen, dass Hegel die Idee der griechischen Polis (oder in anderer Weise auch der römischen Republik) wieder aufnahm, in welchen Formen der organisierten Gesellschaft sich das Individuum als Polisbürger (oder *civis Romanus*) verwirklichte und so an der allgemeinen Vernunft teilhatte, indem es sie durch seine gesellschaftliche Tätigkeit mitgestaltete. Die Definitionen der §§ 257 und 258 der *Rechtsphilosophie* – die ganz streng nach der Hegelschen Methode die *Entfaltung* des Begriffs in seinen konstitutiven Prozessen vornehmen – klingen »antisch« (und die Bezugnahme auf die Penaten und Athena in § 257 A verstärkt diesen Rückbezug): »(§ 257) Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee – der sittliche Geist, als der *offenbare*, sich selbst deutliche, substantielle Wille, der sich denkt und weiß und das, was er weiß und insofern er es weiß, vollführt (...) (§ 258) Der Staat ist als

6 Dass Hegel dabei an eine Vorgeschichte des Verhältnisses von Politik und Metaphysik anknüpft, die in Hobbes und Spinoza ihre neuzeitlichen Vertreter hat, aber schon bei Platon und Aristoteles ihren Anfang nimmt und in der vorsokratischen Ordnungskonzeption wurzelt, kann hier nur angemerkt werden.

7 Vgl. dazu unten Kapitel 4.

die Wirklichkeit des substantiellen *Willens*, die er in dem zu seiner Allgemeinheit erhobenen besonderen *Selbstbewußtsein* hat, das an und für sich *Vernünftige (...)*«. <sup>8</sup>

Der Staat als das »an und für sich Vernünftige« ist sozusagen die institutionalisierte Metaphysik und insofern ein Analogon zu Platons *Politeia*. Bleibt Hegel hier also nahe bei der »athenischen Gotik«<sup>9</sup> seines Jugendfreundes Hölderlin? Dieses Missverständnis wird sogleich behoben, wenn man den Abschnitt »Die bürgerliche Gesellschaft« in der *Rechtsphilosophie* bedenkt.<sup>10</sup> Die bürgerliche Gesellschaft steht in der Mitte zwischen Familie und Staat und trennt diese beiden Gemeinschaftsformen (die in der Antike unmittelbar aneinanderstoßen und ineinander übergehen), *indem* sie sie *vermittelt*, das heißt zugleich auseinanderhält und ineinander verfußt.<sup>11</sup> Hegel hat den illusionären Charakter der rousseauistischen Erwartung Robespierres und St. Justs durchschaut, die meinten, den Bourgeois unmittelbar zum Citoyen erheben zu können. Die Ausweitung und Diversifikation der Bedürfnisse in einer zunehmend arbeitsteilig produzierenden Gesellschaft gestattet den unmittelbaren Übergang vom Individuum zum politischen Staatsbürger nicht mehr.<sup>12</sup> Die besonderen Interessen liegen zwischen dem Überlebensinteresse des Indivi-

8 Hegel, *Rechtsphilosophie*, §§ 257 und 259, W 7, 398 f.

9 Ernst Bloch, *Subjekt-Objekt, Erläuterungen zu Hegel, Gesamtausgabe*, Bd. 8, Frankfurt am Main 1962, S. 20.

10 Hegel, *Rechtsphilosophie*, §§ 182 – 256, W 7, 339 ff.

11 Die Beziehung der §§ 170 ff. (Das Vermögen der Familie) auf §§ 41,45,46 (Eigentum) konkretisiert das getrennt-vermittelte Verhältnis von Familie und Staat. Hegels Randnotizen in seinem Leseexemplar der *Rechtsphilosophie* machen das deutlich: »Ich als Einzelner; – Gemeinschaft nur Willkür – So tritt jeder in den Staat – als Freier (...) meine Wirklichkeit ist Privateigentum« (ebd. zu § 46, S. 109). Für die Familie gilt: »Hauptbestimmung *Gemeinsamkeit* – Diese hier vernünftig und wesentlich, was sie nicht ist unter Selbstständigen (...) Wahrhaftes Verhältnis im Allgemeinen – Gemeinschaft der Güter« (ebd. zu §§ 171 und 172, S. 324 f.). Und daher wird festgestellt: »Die Familie hat als Person ihre äußerliche Realität in einem *Eigentum*, in dem sie das Dasein ihrer substantiellen Persönlichkeit nur als in einem *Vermögen* hat« (ebd., § 169, S. 323). Das besondere Vermögen (von Individuen und Familien) ist aber Moment des »allgemeinen, bleibenden Vermögens« einer Gesellschaft, dessen Wirklichkeit, Bewegung und Veränderung die »dialektische Bewegung« der bürgerlichen Gesellschaft ist, in der »die subjektive Selbstsucht (...) in den Beitrag zur Befriedigung der Bedürfnisse aller anderen« umschlägt (ebd., § 199, S. 353) und damit »in das Interesse des Allgemeinen« übergeht (ebd. § 260, S. 406), also zur Vernünftigkeit des Staates wird.

12 Ebd., §§ 189 – 208, S. 339 ff. (Das System der Bedürfnisse).

duums am Allgemeinen, an Friedenszustand und *salus publica* (das Hobbes als vernünftiges Individualinteresse zur Ausgangsbasis für seinen Staatsbegriff machen konnte), und dem Allgemeininteresse das im *commune bonum*, in Wohlstand und Macht des Staatswesens sich ausdrückt und die *summa potestas* des Herrscherwillens begründet (wie noch Pufendorf zuzugeben bereit ist).<sup>13</sup> Den instituierten politischen Mächten setzt Hegel nun die Bewegung der Bedürfnisbefriedigung, Interessenkonkurrenz und Selbstverwirklichung der Partikularitäten als Prozess der Herstellung des vernünftigen Allgemeinen entgegen: »Das Wesen des neuen Staates ist, dass das Allgemeine verbunden sei mit der vollen Freiheit der Besonderheit und dem Wohlergehen der Individuen, dass also das Interesse der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft sich zum Staate zusammennehmen muss, dass aber die Allgemeinheit des Zwecks nicht ohne das eigene Wissen und Wollen der Besonderheit, die ihr Recht behalten muss, fortschreiten kann.«<sup>14</sup> Freiheit wird also zugleich als Daseinsmodus des Vernünftig-Allgemeinen und als »Besonderung des Ich« im »Setzen seiner selbst als eines bestimmten«<sup>15</sup> begriffen, und ihr eigentliches Sein ist nicht das eine noch das andere, sondern« die Vermittlung des Besonderen durch das Allgemeine als dialektische Bewegung.«<sup>16</sup> In dieser Charakterisierung erweist sich der neuzeitliche Begriff von Politik als aus demselben Zentrum konstituiert wie der neuzeitliche Begriff von Metaphysik (die seit Descartes über dem Strukturmodell des Selbstverhältnisses konstruiert ist und also auf Freiheit als den Daseinsmodus der Selbstgründung und Selbstbegründung rekurriert, welche ihrerseits nur in der Konstitution und durch die Realisierung des Vernünftig-Allgemeinen sind, was sie sind.<sup>17</sup> Als Aufgabe einer Philosophie, die diesen Doppelaspekt von Freiheit begreifen und handlungsfähig machen will, nennt Dieter Henrich die Entfaltung »einer Weise des Verstehens«, »in der das

13 Thomas Hobbes, *Leviathan*, London 1651, S. 85 (Kapitel 17). – Samuel Pufendorf, *De officio hominis et civis*, Lund 1673, Buch II, Kapitel 7.

14 Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 260 Zus., Werke, a. a. O., Bd. 7, S. 407. Die Einwirkung der nationalökonomischen Lehren von Adam Smith ist hier deutlich. Vgl. dazu auch Georg Lukacs, *Der junge Hegel*, Werke, Bd. 8, Neuwied/Berlin 1967.

15 Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 6, W 7, 52.

16 Ebd., § 199, S. 353.

17 Vgl. Dieter Henrich, *Selbstverhältnisse*, Stuttgart 1982.

Bewusstsein es vermag, sich selber und zugleich seine Bedingtheit zu erfahren und sich denkend über sie zu verständigen.«<sup>18</sup>

Das eben ist der Standpunkt der neueren Philosophie – oder, wie Hegel sagt, »der Standpunkt des philosophischen Bewusstseins überhaupt«;<sup>19</sup> jener Philosophie also, die in der durch die Erfahrungen der cartesischen Fundierung der Weltgewissheit im *cogito* und später der transzendentalen Reflexion Kants hindurchgegangenen und transformierten Metaphysik sich manifestiert. »Wie aber die subjektive Freiheit aufkommt und der Mensch aus der äußeren Wirklichkeit in seinen Geist heruntersteigt, so tritt der Gegensatz der Reflexion ein, welcher in sich die Negation der Wirklichkeit enthält«<sup>20</sup> (was bedeutet, dass die planmäßige Umgestaltung der Wirklichkeit nach Zwecken dadurch freigesetzt wird). Das Bewusstsein dieser reflexiven Negation der Wirklichkeit ist das Selbstbewusstsein als Freiheit – Befreiung von der Notwendigkeit durch Einsicht in die Notwendigkeit und die in ihr liegenden Möglichkeiten. Die Formulierung des *Weltverhältnisses* in der Reflexion als *Selbstverhältnis* ist – und das ist der politische Sinn der Metaphysik, der metaphysische Sinn der Politik – die Verwirklichung der Autonomie des Menschen, die innere Freiheit des Bewusstseins der Freiheit als Bedingung der Möglichkeit seiner äußeren Freiheit: »Es ist also als die Bestimmung der geistigen Welt (...) als der *Endzweck der Welt* das Bewußtseins des Geistes von seiner Freiheit und eben damit die Wirklichkeit seiner Freiheit überhaupt angegeben worden.«<sup>21</sup> Dies ist eine wichtige Einsicht Hegels: dass die wirkliche Freiheit, also die politische, nicht ohne das Bewusstsein der Freiheit, also das Philosophischwerden der Politik, erlangt werden kann.

Zu diesem Dasein-in-der-Reflexion führt der Lauf der Weltgeschichte:<sup>22</sup> »Die Weltgeschichte ist nichts als die Entwicklung des Be-

18 Ebd., S. 105.

19 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Werke a. a. O., Bd. 20, S. 65. Vgl. ebd., S. 63: »Die neue Philosophie geht von dem Prinzip aus, bis zu welchem die alte gekommen war, dem Standpunkt des wirklichen Selbstbewußtseins«.

20 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, W 12, 135.

21 Ebd., S. 32.

22 Marx wird dann diesen Prozess der Weltgeschichte aus der Begriffsgeschichte in die Äußerlichkeit der Materialität übersetzen und als Entfaltung der Produktivkräfte und der ihnen jeweils entsprechenden Produktionsverhältnisse beschreiben.

griffs der Freiheit. Die objektive Freiheit aber, die Gesetze der realen Freiheit fordern die Unterwerfung des zufälligen Willens, denn dieser ist überhaupt formell« – hier wird die politische Freiheit wieder von einem metaphysischen Begriff der Welt her gedacht –. »Wenn das Objektive an sich vernünftig ist, so muß die Einsicht dieser Vernunft entsprechend sein, und dann ist auch das wesentliche Moment der subjektiven Freiheit vorhanden«<sup>23</sup> – nämlich die Selbstbestimmung aus Vernunftgründen. Dieser Weg hat eine einsinnige Richtung, der Fortgang auf ihm ist irreversibel. Ist erst einmal eine notwendige Bestimmung der Freiheit im Gedanken gefasst, so kann dieser Stand der Menschheit (*status humanitatis*, wie es bei Thomasius hieß) ideell nicht mehr verlassen, wenn auch wohl faktisch unterdrückt werden. (Das ist die Differenz zwischen Metaphysik und Politik). Daher ist die neuere Philosophie – das »Projekt Moderne«, wie es heute modisch heißt – keine zufällige und austauschbare Theorie des menschlichen Weltverhältnisses, sondern das notwendige Resultat des Fortschritts im Bewusstsein der Freiheit als des geistigen Gehalts der Weltgeschichte. Darum kann Hegel sagen: »Europa ist schlechthin das Ende der Weltgeschichte«. Das bedeutet: »Der Orient wußte und weiß nur, daß *Einer* frei ist, die griechische und römische Welt, daß *Einige* frei seien, die germanische Welt weiß, daß *Alle* frei sind.«<sup>24</sup> Im Dreischritt von der orientalischen Welt über die europäische Antike der griechischen Poleis und der römischen Republik bis zur christlich-germanischen Welt, die in der Französischen Revolution gipfelt, verwirklicht sich die Freiheit als der Zustand der Selbstbestimmung des Menschen durch das Recht. Metaphysik, Geschichtsphilosophie und Politik erweisen sich als Aspekte ein und desselben Verhältnisses – des Reflexionsverhältnisses von Wirklichkeit und Begriff, des Selbstverhältnisses des Menschen als Ins-Licht-treten dieses Reflexionsverhältnisses.<sup>25</sup>

23 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, W 12, 539 f.

24 Ebd., S. 134.

25 Vgl. Dieter Henrich, *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main 1971.

## 2. *Die Geschichtlichkeit des Seins*

Europa ist damit als geschichtsphilosophischer Topos – nicht als geografischer, gar geopolitischer Terminus eines Hegemonialanspruchs – bezeichnet. Hegel zieht damit das Fazit aus einer politischen Anthropologie, die im 17. Jahrhundert ihren Ursprung hat. Der Staat, der Freiheit verwirklicht, ist der Staat, der die Vernunftanlage des Menschen zur vollen Entfaltung bringt und die Bedingungen für ihre Anwendung schafft. Schon Leibniz fordert, es »wäre der Herr schuldig, seines Knechtes Freiheit durch Erziehung zu befördern«.<sup>26</sup> Kant hat diesen Gedanken dahin erweitert, in der geschichtlichen Entwicklung eine allgemeine Wesens- (Natur-)Gesetzlichkeit sehen zu wollen: »Alle Naturanlagen eines Geschöpfes sind bestimmt, sich einmal vollständig und zweckmäßig auszuwickeln«.<sup>27</sup> Und dieser Gedanke wird ergänzt: »Man kann die Geschichte der Menschengattung im großen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur ansehen, um eine innerlich- und, zu diesem Zwecke, auch äußerlich-vollkommene Staatsverfassung zustande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann«.<sup>28</sup> Womit Kant noch näher an Hegel heranrückt, ist die Einsicht, dass die Idee eines solchen Vernunftzwecks der Natur dem Hervortreten dieses Zwecks selbst förderlich sei, dass also die Menschen für die Verwirklichung ihres Wesens selbst verantwortlich sind, indem sie sich reflexiv zu sich selbst verhalten. Herder war es dann, der die Geschichte der Erziehung oder Entwicklung des Menschengeschlechts auf jenen Punkt bezog, wo der höchste Stand der Kultur, das heißt für ihn der Humanität, Vernunft und Freiheit, erreicht wurde: Europa, wo »der Stand der Wissenschaft, der nützlichen Tätigkeit, des wetteifernden Kunstfließes« sich »zu einer Humanität und Vernunft verbanden, die mit der Zeit den Erdball umfaßte.«<sup>29</sup>

26 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Kleine Schriften zur Metaphysik*, ed. Hans Heinz Holz, Darmstadt/Frankfurt am Main 1965, S. 402. Vgl. auch Hans Heinz Holz, *Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel*, Neuwied/Berlin 1968.

27 Immanuel Kant, Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, *Werke*, ed. Wilhelm Weischedel, Darmstadt und Frankfurt am Main 1964, Bd. VI, S. 35 (A 388).

28 Ebd., S. 45 (A 403).

29 Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Bd. IV, Riga/Leipzig 1792, S. 417 und 403.



Das humanistische Pathos der Herderschen Geschichtsauffassung steht in einem merkwürdigen Gegensatz zu dem Selbstgefühl, mit dem hier der Vorrang Europas aus seiner zivilisatorischen Überlegenheit abgeleitet und begründet wird. Die historische Faktizität wird gleichsam als Rechtsgrund für den »Rang, der ihm damit vor anderen Völkern gebührt«,<sup>30</sup> in Anspruch genommen. Die metaphysische Qualität, das Gattungswesen am weitesten herausgebildet zu haben, erscheint ganz naiv als politische Qualität. Erst Hegel hat den verschiedenen Formen der Entwicklung des Selbstbewusstseins der Menschheit jene Selbständigkeit gegeben, die sie »zu Momenten des *einen* Geistes, zu dem *einen* und demselben gegenwärtigen Geiste macht«. Diese Geister sind, sagt er, »der Organismus unserer Substanz.«<sup>31</sup>

Die Sonderstellung Europas an der Spitze des »Fortschritts im Bewußtsein der Freiheit« wird damit einerseits philosophisch legitimiert: Hier hat sich nämlich im Herzen der metaphysischen Systematik jene Reflexivität herausgebildet, die mit der objektiven Freiheit, in der sich »geistiges und natürliches Universum als *ein* harmonisierendes Universum durchdringen«<sup>32</sup> zugleich »auch das wesentliche Moment der subjektiven Freiheit« herstellt.<sup>33</sup> In einem damit wird aber die geschichtliche Sonderstellung Europas wieder relativiert, indem die »christlich-germanische Welt« eben nichts anderes vollbringt als »das Werk der modernen Zeit«; damit erfüllt sie an ihrem Ort »das Bedürfnis der allgemeinen Zeit und der Philosophie«, nämlich zum absoluten Wissen fortzuschreiten: »Es ist eine neue Epoche in der Welt entsprungen. Es scheint, daß es dem Weltgeist jetzt gelungen ist, alles fremde, gegenständliche Wesen sich abzutun und endlich sich als absoluten Geist zu erfassen und, was ihm gegenständlich wird, aus sich zu erzeugen und es, mit Ruhe dagegen, in seiner Gewalt zu behalten.«<sup>34</sup> Das wäre im Wissen der Sieg der Vernunft über die fremde Notwendigkeit der Natur und über die entfremdete Partikularität des Eigensinns. Dies – die Aufhebung des Besonderen im Allgemeinen und seine Manifestation im Individuellen – ist eine großartige Leistung. Sie ist »zeitgemäß«, und sie harrt

30 Ebd., S. 415.

31 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, W 20, 462.

32 Ebd., S. 455. In der Formulierung klingt Leibniz' »harmonie universelle« an; und sie weist voraus auf Marx' »Naturalismus des Menschen, Humanismus der Natur«.

33 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, W 12, 540.

34 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, W 20, 460.

immer aufs neue der (politischen) Verwirklichung. Aber an diesem Zeitpunkt der Weltgeschichte zu stehen, gibt uns kein Vorrecht und kein Recht zum Hochmut. Denn »man muß sich erheben (...) über seine eigene Eitelkeit, als ob man etwas Besonderes gedacht habe«. Nur der »Zug der geistigen Gestaltungen der Philosophie in ihrem Fortgehen (...) ist das wahrhafte *Geisterreich* – eine Reihe, die nicht eine Vielheit noch auch eine Reihe bleibt.«<sup>35</sup> Das Vergangene, auch wenn es überwunden ist, bleibt aufgehoben und damit unverzichtbares Ingrediens der Gegenwart. Aber die Zeit schreitet fort; was heute gegenwärtig ist, wird morgen vergangen sein. Wir kennen nur den gegenwärtigen Ort, an dem sich der Zeitgeist materialisiert, von ihm aus müssen wir in die Zukunft hinein handeln, die uns und unsere eigene Eitelkeit hinter sich läßt. Hegel denkt die Metaphysik der Geschichte wieder hinein ins aktuell Politische und schließt seine Vorlesung mit dem Appell: »Ich wünsche, daß diese Geschichte der Philosophie eine Aufforderung für Sie enthalten möge, den Geist der Zeit, der in uns natürlich ist, zu ergreifen und aus seiner Natürlichkeit, d. h. Verslossenheit, Leblosgkeit hervor an den Tag zu ziehen und – jeder an seinem Orte – mit Bewußtsein an den Tag zu bringen.«<sup>36</sup>

Die Einheit von Philosophie und Politik, die philosophische Reflexion als Impuls politischen Handelns, die Bestimmung des Geists der Epoche als bewusst gemachtes Moment der Epochenbewegung selbst werden an dieser Stelle von appellativem Charakter besonders deutlich.<sup>37</sup> Immer wieder geschieht im Kontinuum der geschichtlichen Veränderungen ein Bruch, nach dem zwar nicht ein Neubeginn auf einer tabula rasa ansetzt, weil das in die Vergangenheit Versenkte erinnert wird – das heißt in der Überlieferung aufbewahrt und im Begriff der Gegenwart als Moment ihres Gewordenseins lebendig bleibt; aber doch ein Anderes, die bestimmte Negation des Vergangenen gesetzt wird.

35 Ebd., S. 461 f.

36 Ebd., S. 462.

37 Den politisch engagierten Hegel hat Wilhelm R. Beyer ins Zentrum seiner Untersuchungen gerückt: *Zwischen Phänomenologie und Logik*, Frankfurt am Main 1955; Der »alte Politiker« Hegel, Frankfurt am Main 1980; Der Begriff der Praxis bei Hegel, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 6, Heft 5, S. 749 ff.

Hegel artikuliert diesen Bruch selbst in dem berühmten, schon zitierten Satz aus der Vorrede zur *Phänomenologie*.<sup>38</sup> Aber mit der Phänomenologie hat er den Bruch bereits vollzogen; die neue Einheit, in der das Werden des Wissens als der Fortschritt im politischen Emanzipationsprozess der Menschheit dargestellt wird und in der die Bewusstseinsgestalten transparent sind auf das gesellschaftliche Sein, das in ihnen reflektiert wird – diese neue Einheit von »Logischem« und »Historischem« ist zugleich eine Absage an die bisherige Philosophie. Mit der *Phänomenologie* hat Hegel sich von der Grundlage der traditionellen Philosophie, die glaubte, vom *ens qua ens* reden zu können, abgestoßen und an die Stelle der alten Metaphysik eine neue, geschichtliche Ontologie gesetzt, deren systematische Gestalt die *Logik* entwarf.<sup>39</sup> Die Phasen des Bruches selbst, die Bruchstellen liegen in der Zeit vor der Abfassung der *Phänomenologie*, von den Jugendschriften an bis zu den Jenaer Systementwürfen. Wir werden zu zeigen versuchen, dass in der Reflexion der welthistorischen Situation, die in der Französischen Revolution ihren Ausdruck fand, sich Hegels Abwendung vom Typus der bisherigen Philosophie vollzog.

Die Jenaer Systementwürfe dokumentieren das Ringen Hegels um einen Seinsbegriff, der Natur wie menschliche Gesellschaft umfasst und als werdend, sich verändernd (gegen die Statik der Identität der Substanz in der klassischen Ontologie, z. B. Wolffs) begreift, also die Zeitlichkeit ins Wesen des Seiendseins aufnimmt. Wohl unter dem Einfluss Schellings und des Kreises um die *Zeitschrift für spekulative*

38 Siehe Anmerkung 12 der Einleitung zu diesem Band. – Betrachtungen zur Hegelschen Dialektik haben einen mehr als akademisch-philosophiehistorischen Gehalt: Sie sind ein Medium der Reflexion der Epochensituation. Sie haben stets eine politische Perspektive – nicht erst, wenn von Hegels politischer Philosophie gesprochen wird, sondern gerade auch schon dann, wenn es um das ontologische Konzept einer spekulativen Dialektik geht.

39 Herbert Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt am Main 1932, hat diesen neuen Charakter der Ontologie bei Hegel erkannt und zu erhellen versucht; dass er dabei sich lebensphilosophischer und existentialontologischer Denkmuster bediente, entspricht der damaligen Diskussionslage und sollte nicht verdecken, dass hier gegen den sterilen Neuhegelianismus eine dialektische Denkbewegung in Gang gesetzt wurde. Einige Aspekte der Hegelschen Prozess-Ontologie hat dann Georg Lukacs, *Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, Teil I, Kapitel 3, »Hegels falsche und echte Ontologie« (als Sonderausgabe einzeln erschienen Neuwied/Berlin 1971) thematisiert.

*Physik* suchte Hegel damals den methodischen Zugang noch von der Naturphilosophie her zu gewinnen. Erst gegen Ende dieser Periode wurde er sich darüber klar, dass er das geschichtliche Sein nur von seiner entwickeltsten Stufe aus, der des Geistes, in seiner Struktur erkennen konnte, dass also der von ihm gesuchten allgemeinen Ontologie eine Phänomenologie des Geistes vorausgehen muss.<sup>40</sup> Erst die Explikation der (reflexiven) Differenz (und damit des Prinzips der Negativität) bildet die Grundlage einer Ontologie, für die die Veränderung das konstitutive Prinzip des wirklichen Seins bildet (von dem die abstrakte Identität nur ein Moment ist). Die Entfaltung dieser Differenz, die Hegel dann in der *Logik* in der Analyse der Reflexion vornimmt, erschließt die logische Verfassung eines Seins, das im Selbstsein (der Identität) zugleich sein Anderssein (die Identität von Identität und Nicht-Identität) ist. Das ist das Wesen der Zeit. Das »Eins *ist*, es ist unmittelbar; denn seine Sichselbstgleichheit ist eben die *Unmittelbarkeit*; es ist die *Gegenwart*. Dies Itzt schließt schlechthin alles Andere aus sich aus, es ist schlechthin einfach. Aber diese Einfachheit und sein Sein ist ebenso das unmittelbar Negative seiner Unmittelbarkeit, sein Aufheben seiner selbst; die Grenze, welche sich aufhebt, Grenze zu sein, und ein Anderes ist. (...) Das Itzt *ist*, dies ist die unmittelbare Bestimmtheit der Zeit, oder ihre erste Dimension. Halten wir das *Nichtsein* ihres Seins *fest*, gegen sie, die als seiend gesetzt ist, so daß dies Nichtssein sie aufhebe, so setzen

40 Hegel, GW 8, 185 ff., zeigt diesen Übergang. Das Sein des Gegenstandes ist sein Bestehen im Raum. In der Vergegenständlichung – was später die setzende Reflexion zu leisten hat – tritt das Seiende sich selbst gegenüber. Es hat ein Bild von sich. Zunächst erscheint dies als Anschauen eines Anderen, das für mich zum Bild und damit zum Moment meiner selbst wird. Als Bild ist der Gegenstand nicht mehr er selbst, sondern ein Zeichen seiner selbst – das Wesen, das vom Zeichen bezeichnet wird und das mit einem Namen belegt wird, trennt sich vom nackten Sein. Damit wird der anschauende Mensch frei, sich zum Seienden gemäß seiner Namen verknüpfenden (Geistes-) Tätigkeit zu verhalten, er wird zur Arbeit freigesetzt: »Die Arbeit ist daher das erste innere Wirken auf sich selbst (...) und der Anfang der freien Erhebung des Geistes, denn er hat sich hier zum Gegenstande«. GW 8, 194. Aus dieser Genesis der gegenständlichen Tätigkeit kann nun Hegel die ontologische Verfassung einer in materiellen Reflexionsverhältnissen stehenden Welt der sich verändernden Seienden konstruieren, was zugleich die Verkehrung des Verhältnisses Natur – Geist mit sich bringt: »Die Beschäftigung mit sich ist eben dies, sich hervorzubringen; – die UMGEGEHRTTE als die, das *Ding* zum *Ich* zu machen; die Ordnung festzuhalten, ist der *Gedanke* des eigenen Inhalts des Ich«. GW 8, 195 f.

wir die *Zukunft*; es ist ein Anderes, welches das *Negieren* dieses Itzt ist; die zweite Dimension.«<sup>41</sup>

Die Zeitlichkeit als die Grundkategorie des Seins ist gewiss an der Erfahrung der revolutionären Dynamik der Geschichte gewonnen. Aber Hegel beschränkt sich nicht darauf, in der Zeitlichkeit die Formbestimmtheit der menschlichen Weltgeschichte herauszuarbeiten, sondern er subsumiert auch das Sein der Natur unter das Gesetz universeller Bewegtheit, Veränderung, Entwicklung. Die Natur, die er hier im Blick hat, wird allerdings durch die Naturwissenschaften (so wie er sie in seiner Zeit kennt) und deren Begriffsbildung nur partiell abgedeckt; ihr sind auch jene Wirkungsweisen zuzurechnen, die etwa bei Herder und Goethe, aber auch beim jungen Schelling artikuliert werden.<sup>42</sup> Das heißt, die Natur – als Totalität der Naturprozesse, als deren Wechselwirkungen, als Hervorbringung aller jener Gestaltungen des natürlichen Seins, als deren höchste der Geist hervorgeht – ist Subjekt, so wie sie Substanz ist. Hegels Naturbegriff ist nicht von der Mechanik, sondern von der Biologie her geprägt, wenn er ihn auch in der Mechanik seiner Zeit schon aufzufinden sich bemüht. Nicht die Maschine, sondern der Organismus ist das Paradigma. Für den Menschen als Naturwesen bedeutet das, dass sein Naturverhältnis (in dem er seine bloße Natürlichkeit überwindet) vermittelt ist durch die grundlegende und bedingende Schicht der natürlichen Bedürfnisse, die sich fortbilden zu einem System der Bedürfnisse und darin den materiellen Boden unserer gesellschaftlichen

41 Hegel, GW 8, 11 f.

42 Dieser umfassende (wenn man will: »romantische«) Naturbegriff kommt in den Vorlesungen zur Naturphilosophie stärker heraus als in der *Enzyklopädie*, die ihrer Absicht nach auf ein System der Wissenschaften gerichtet ist. Natur im weiteren Sinne ist nicht nur der Gegenstandsbereich der messenden Naturwissenschaften, sondern das Ganze der sinnlich-gegenständlichen Wirklichkeit: »Wir wissen die Natur durch die Sinne, und davon geht unser formelles Denken zunächst aus. (...) Die Naturphilosophie hat als Bestimmung, die Natur als lebendig zu erkennen. (...) Der Geist denkt das Leben, und dies ist, das Leben nicht bloß verständig, sondern auch lebendig und vernehmlich zu denken. Vernunft und Leben beziehen sich aufeinander. (...) Die Natur hört dadurch auf, ein Fremdes, Starres gegen mich zu sein, denn ihr Wesen ist ein Vernehmliches.« Hegel, *Naturphilosophie Band I, Die Vorlesung von 1819/20*, in Verbindung mit Karl-Heinz Ilting hg. von Manfred Gies, Napoli 1982, S. 3,5,6. – Die Nähe zu Goethe wird deutlich *Enzyklopädie*, § 345 A. W 9, 380 f.

Existenz finden.<sup>43</sup> »*Das Dasein*, der Umfang der natürlichen Bedürfnisse, ist im Element des Seins überhaupt eine *Menge* von Bedürfnissen; die Dinge, die zu ihrer Befriedigung dienen, *werden verarbeitet*; ihre *allgemeine innere Möglichkeit*, als äußere, als *Form* gesetzt. Dies Verarbeiten aber ist selbst ein Vielfaches; es ist das sich *zum Dinge Machen des Bewußtseins*.«<sup>44</sup>

Hier wird der Ursprung der Gesellschaft und des Geistes aus der Natur als Geschichtlichkeit der Natur selbst gedacht. In der Vermittlung der Bedürfnisse durch gesellschaftliche Arbeit entspringt »*allgemeines, geistiges Sein*. Arbeit Aller und für Alle, und Genuss – Genuss Aller; jeder dient dem Anderen und leistet Hilfe – oder das Individuum hat hier erst als *einzelnes Dasein*.«<sup>45</sup> Es wird ein Universum der natürlichen und gesellschaftlichen Zusammenhänge konzipiert, das gemäß einer allgemeinen Bewegungsform, die sich in die Bewegungsformen der einzelnen Seinsregionen spezifiziert, organisiert ist. Das ist der metaphysische Grund, warum die Logik zugleich allgemeine Ontologie sein kann.

### 3. Der Selbstunterschied des logos

Gerade darin liegt der theoretische Vorzug des Hegelschen Vorgehens. Im *logos* (dem Ordnungsprinzip innerweltlicher Wirklichkeiten), der sich im Begriff manifestiert, sind die Strukturen von Natur und Geschichte isomorph gedacht – nämlich als solche dialektischer Logik. So können die Weltbegriffe der Metaphysik – aber auch nur diese in metaphysischer Strenge – zu ebensolchen Begriffen des Politischen werden. »Die Formen der selbstbewußten Vernunft sind auch Formen

43 Vgl. Hans Heinz Holz, La mediazione tra individuo e comunità nel sistema dei bisogni, in: M. D'Abbiere/P. Vinci, *Individuo e modernità*, Milano 1995, S. 205 ff.

44 Hegel, GW 8, 224.

45 Hegel, GW 8, 223. »Jeder dient dem anderen und leistet Hilfe« – darin erkennt man unschwer die Leibnizsche Version der dritten Grundsatzes der Naturrechts *honeste vivere* wieder, den Leibniz dahingehend konkretisiert: »*juvare omnes, prout exigit maius in commune bonum*« oder lapidar: »*neminem laedere, omnibus prodesse*«. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Textes inédits*, hg. von Gaston Grua, Paris 1948, S. 616 ff. und 639. Vgl. dazu Hans Heinz Holz, Leibniz und Europa, Festsrede zum Leibniz-Tag 1996 der Leibniz-Sozietät zu Berlin, Sitzungsbereich 1996, Bd. 13. Vorabdruck in: *Weisenseer-Blätter* 1996/5, S. 19 ff.

der Natur. Natur und geistige Welt, Geschichte, sind die beiden Wirklichkeiten.«<sup>46</sup> Diese im Geist selbst übergriffene Einheit von Geist und Natur ist die systematische Bedingung dessen, dass Geschichtsphilosophie sich nicht auf eine schlechte analogisierende Verallgemeinerung von Sachverhalten und Ereignissen gründet, sondern auf Wesensgesetzlichkeiten der Wirklichkeit überhaupt. Damit ist es zugleich möglich, die Metaphysik aus ihrer Bindung an das Sein des Seienden zu lösen und ihr selbst die Form des geschichtlichen Werdens zu geben. Hegel hat, im Unterschied zu seinen staatsphilosophischen Vorgängern, die Transformation der Metaphysik nicht an den Phänomenen der Geschichte *expliziert*, sondern sie aus dem ontologischen Grund, der hier zur Erscheinung kommt, nämlich aus der Zeit-Struktur des Wirklichen, *entwickelt*. Damit hat er die Entäußerung der Metaphysik in die politische Philosophie und Anthropologie der Aufklärung wieder zurückgenommen; indem er die Transformation der Metaphysik vom eigentlichen Problemerkern der Philosophie, der Struktur des *logos*, her in Gang setzte, konnte er auch die ganze Geschichte der Philosophie, in der das Weltverhältnis des Menschen als *logos* zur Sprache kommt, in diesen Transformationsprozess hineinziehen und sie als Bewegung zu seinem gegenwärtigen Philosophieren hin verstehen und aneignen. So blieb die Gefahr, dass die Historizität der Philosophie sich in einen Relativismus der Systeme auflöse, von Hegels systematischer Konstruktion abgewendet, und nur ein evolutionistisches Missverständnis kann unterstellen, Hegel selbst habe sich damit als die Krone der Philosophie präsentieren wollen.

Hegel kann Metaphysik und Politik in einer universellen Geschichtsphilosophie zusammenfallen lassen, weil er die Dualität von Natur und Geschichte (welch letztere allein »politisch« ist) in der Metaphysik aufgehoben hat. Er kann Natur und Geist als zwei Seiten desselben begreifen, weil er sie in der Form des Wissens als Spezifikation des absoluten Wissens vergegenständlicht und so die Natur als Arbeitsgegenstand der menschlichen Geschichte subsumiert. Die Natur kann gewusst und in Konsequenz des Wissens bearbeitet werden, weil ihre Gesetze von derselben Formbestimmtheit sind wie das Wissen. Die Natur ist *logos*, das heißt in der Tradition Heraklits, die Hegel aufnimmt, das geordnete Verhältnis der Dinge in der Zeit. Das

46 Hegel, *Vorlesungen über Geschichte der Philosophie*, W 20, 455.

Auseinandersein der Dinge im Raum und ihrer Zustände in der Zeit (die Extensionalität) ist aber nur im Begriff als Einheit und Ganzheit (intensional) präsent. Daher fallen der *logos* als Ordnung der Wirklichkeit und der *logos* als Ordnung des Wissens zusammen, die Wirklichkeit ist im Wissen als Zusammenhang, das heißt als das, was sie eigentlich ist, konstituiert und gegeben.

Erst in der Überführung der summativen Erfahrungsfülle der Sinnesgegebenheiten in die integrierte Einheit des Begriffs wird die Welt als Welt, das heißt als *logos* des Ganzen, *erfahren*, aber eben nicht als Sinneserfahrung (auf welche eine empiristische Philosophie die Erfahrung beschränken wollte – *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*); sondern als Erfahrung des Denkens an sich selbst (was schon die aristotelische *noēsis noēseōs* intendierte).<sup>47</sup> Damit aber wird die Welt der Seienden in den Begriff der Welt als Integral der Begriffe von den Seienden aufgehoben. Intentional deckt sich die ontologische Konstruktion mit ihrem ontischen Korrelat, faktisch schiebt sie sich vor dieses und setzt sich im System des Wissens an seine Stelle.

So bildet sich der Widerspruch heraus – der für die Dialektik von Sein und Denken, also für die Philosophie selbst konstitutiv ist –, dass in der »natürlichen Welteinstellung« die Einheit von Natur und Geist ontisch als ein Selbstunterschied der Natur erscheint; denn der Geist, das erkennende Bewusstsein und die Geschichte mit allen ihren Objektivierungen (subjektiver und objektiver Geist), ist ein Produkt und Moment der Natur, wenn auch von ihr unterschieden und ihr entgegengesetzt. *Ontologisch* indessen ist diese Einheit ein Selbstunterschied des Geistes; denn im (geistigen) Wissen ist, reflexiv, der Geist selbst enthalten und die Natur als das von ihm Unterschiedene und sein Gegensatz; und nur im Wissen, das heißt im Geiste, ist die

47 Theodor W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt am Main 1963, S. 67 ff. hat mit Recht zwischen dem Erfahrungsgehalt einer Philosophie und den Erfahrungsgehalten in einer Philosophie unterschieden. Ungeachtet dieser Einsicht, die ihn zum Begreifen des Sinns spekulativer Philosophie befähigt haben müsste, verfehlt Adorno eben den fundierenden Erfahrungsgehalt Hegelschen Philosophierens, wenn er dann dekretiert: »So erfährt der Geist doch die Welt als System. Nur ist die Vernunft jenes Zusammenschlusses zur Totalität selber die Unvernunft. (...) Die Kraft des Ganzen, die sie mobilisiert, ist keine bloße Einbildung des Geistes, sondern die jenes realen Verblendungszusammenhangs, in den alles Einzelne eingespannt bleibt«. Ebd., S. 104.



Natur als substantielles Ganzes aller Seienden und ihrer Beziehungen präsent.

Nun ist die »Umkehrung«, die hier statthat, noch radikaler als nur die Überführung von Sein in Wissen. Man darf sagen, dass jedes Seiende, das einen Gegenstand *als seinen Gegenstand* »hat«, diesen Gegenstand »weiß«, und dieses Wissen kann in sehr verschiedenen Graden von Deutlichkeit vorliegen.<sup>48</sup> Unterschieden von diesem Wissen ist aber jenes Wissen, das zugleich darum weiß, dass es einen Gegenstand *als seinen Gegenstand* »hat«, bzw. ihn »weiß.«<sup>49</sup> Man könnte, mit Josef König, die Differenz zwischen beiden Weisen des Wissens als die zwischen einem äußerlich Wahrgenommenen und einem innerlich Wahrgenommenen bezeichnen.<sup>50</sup> Um einen Gegenstand »innerlich«, also *als wahrgenommenen* Gegenstand wahrzunehmen, muss er zunächst als Gegenstand »äußerlicher« Wahrnehmung gegeben sein. Ich kann nur wissen, daß ich zum Beispiel meinen Freund Joachim sehe, wenn ich ihn sehe. Das Wissen um meine Wahrnehmung ist die letzte Stufe eines Rückmeldevorgangs, auf der ich *meiner selbst* innewerde, indem ich mich als in diesem Augenblick so und so bestimmtes Ich vergegenständliche.<sup>51</sup> Die äußere Reflexion, in der ich mir das Ding als meinen Gegenstand aneigne, schlägt um in die Selbst-Bestimmung (die bestimmende Reflexion), in der *Ich* als diesen oder jenen Gedanken enthaltend festgestellt wird. Diese Selbst-Bestimmung wird bewusst, indem ich das Wahrgenommene *als von mir Wahrgenommenes benenne oder aussage*.<sup>52</sup>

48 Das ist der Leibnizsche Begriff der *perceptio*, die als ein universales Seinsverhältnis gedacht wird. Siehe Bd. I, Hauptstück IV, Kapitel 3; außerdem Hans Heinz Holz, *Leibniz*, Leipzig 1983, S. 29 ff. Hier knüpft der Marxsche Begriff des »gegenständlichen Wesens« an; siehe unten Hauptstück III, Kapitel 1.4.

49 Leibniz hebt diese Art von Wissen als *apperceptio* von der *perceptio* ab.

50 Josef König, *Kleine Schriften*, Freiburg/München 1994, S. 222 ff.

51 Erinnern wir uns noch einmal an Hegel GW 8, 195: »Die Beschäftigung mit sich ist eben dies, sich hervorzubringen; – die UMGEKEHRTE als die, das Ding zum Ich zu machen; die Ordnung festhalten, ist der *Gedanke* des eigenen Inhalts des Ich.«

52 Primär geschieht dies in der Mitteilung, in der folglich das Ich sich seiner als dieses bestimmte Ich bewusst wird. Siehe dazu auch Hans Heinz Holz, *Dialektik und Widerspiegelung*, Köln 1983, S. 128 ff. Vgl. Hegel GW 8, 195, Fußnote 1: »Ich reflektiert auf sein Tun, d. h. reflektiert sich aus ihm, und macht es sich zum Gegenstand. (...) Ich ist sich gegenständlich als Vielheit, – denn sein Tun ist Bewegung, Unterscheidung, – es ist selbst die Ordnung; – und die Ordnung von Unterschieden, welche die seinigen sind, in es eingeschlossen bleiben. (...) Das Ding hat *Wesen* für Ich als etwas anderes als *es ist*;

In der Benennung wird der singuläre Wahrnehmungsinhalt zum allgemeinen Wesen, damit aber auch das Ich zum allgemeinen oder Gattungswesen. In der Entfaltung seines Gattungswesens, das heißt in der Vermittlung der Einzelheit zur Allgemeinheit verwirklicht der Mensch das, was als Geist die wahrhafte Einheit des Ganzen darstellt. Diesen Umschlag, der in der *Phänomenologie* im absoluten Wissen vollendet ist, hat Hegel seit der letzten Phase seiner Jenaer Vorlesungen im Blick: »Der absolut freie Geist, der seine Bestimmungen in sich zurückgenommen, bringt nun eine andere Welt hervor; eine Welt, welche die *Gestalt* seiner selbst hat. (...) Die Philosophie entäußert sich ihrer selbst – kommt bei ihrem Anfange, dem unmittelbaren Bewußtsein an – das eben das entzweite ist. (...) Diese Entzweigung ist das *ewige* Erschaffen, d. h. das Erschaffen des *Begriffes* des Geistes – (...) sein ist das Tun, diese Bewegung – er hat sich die Einheit herzustellen – ebenso in Form der Unmittelbarkeit, er ist die *Weltgeschichte*.«<sup>53</sup>

Der Geist, der eine Welt schafft, die die Gestalt seiner selbst hat, kommt zu sich selbst in der spekulativen Philosophie als »wissendes Wissen, Geist, Wissen des Geistes von sich.«<sup>54</sup> Dieses Wissen enthält nun ein Doppeltes: Das Wissen des Gegenstandes in der *intentio recta* und das Wissen des Wissens vom Gegenstande in der *intentio obliqua*. Im reflexiven Wissen ist es jedoch ein und dasselbe Wissen, das sich selbst und das von ihm unterschiedene Wissen des Gegenstandes übergreift. Es sind darum nicht nur zwei Weisen des Wissens zu unterscheiden, sondern in einer dieser Weisen – nämlich dem reflexiven oder selbstbewussten Wissen – ist das Wissen im *Selbstunterschied*; die zwei Weisen des Wissens sind in äußerem Unterschied eben zwei gegeneinander abhebbare Weisen des Wissens, aber im reflexiven Wissen sind sie ein innerer Unterschied des reflexiven Wissens selbst.<sup>55</sup>

Erst auf dieser Stufe der Betrachtung treten die Differenz und das Verhältnis von Sein und Denken deutlich zutage. Das reflexive Wissen – das Bewusstsein, das Denken i. e. S. – *setzt sich*, will sagen seine Ordnung oder Formbestimmtheit, *als* übergreifend über den

es ist bloß ein Zeichen. (...) Ich *schaut* die Kategorie *an*, es begreift, was es *versteht*, ist die Sache selbst«.

53 Hegel, GW 8, 277 und 287.

54 Hegel, GW 8, 286.

55 Siehe Josef König, *Sein und Denken*, Halle 1937, S. 3.

Gegenstand, der als direkt gewusster sein Inhalt ist.<sup>56</sup> Dies ist die Form, unter der allein das Wissen von Sein konstituiert wird. Das Sein aber ist unabhängig davon das Sein der Dinge. »Das *Ding* ist, es ist nicht *im* Sein – sondern es *ist* selbst. (...) Sein ist Form der Unmittelbarkeit.«<sup>57</sup> So bliebe es in bloßer Anschauung die vorgängige *ontische* Wirklichkeit. Was in der Anschauung ist und in dieser Weise gewusst (perzipiert) wird, ist so, wie es angeschaut wird. Erst im Wissen des Wissens stellt sich die Frage, ob etwas so ist, wie es angeschaut wird. »Es soll aber in seiner Wahrheit gesetzt werden.«<sup>58</sup> Im *bewussten* Verhalten zum gewussten Gegenstand vollzieht sich die »Umkehrung«, die ich die »ontologische Inversion« nenne. Das *ontische* Ansichsein wird als vermittelt begriffen. Dass dieser Umschlag sich im Prozess von Arbeit und Sprache vollzieht und also an eine besondere Bewegungsform der Natur (und dann aus der Natur heraus in den Geist) gebunden ist, hat Hegel sich in seinen Jenaer Entwürfen erarbeitet; die *Phänomenologie* ist die Konsequenz daraus und die erste Systemstufe, die sich aus diesem geklärten Begriff von Spekulation ergibt.

#### 4. *Metaphysik als praktische Philosophie*

Die »ontologische Inversion« schafft die Voraussetzung für das Praktisch-werden der Metaphysik. Wenn der Geist nicht mehr als ein Moment der Allnatur aufgefasst wird, die er so getreu wie möglich aufzufangen und abzubilden hat, sondern als die endliche Gefäßform, in die die unendliche Natur eingefangen und durch die sie geprägt wird – durchaus in Übereinstimmung mit ihren Wesensmöglichkeiten – dann ist das »begeistete« Subjekt nicht länger mehr der Naturgewalt und der quasinatürlichen der bestehenden Herrschaftsordnung unterworfen, sondern mit der Macht ausgestattet, die Wirklichkeit zu gestalten, in sie verändernd einzugreifen. Der Eingriff geschieht dann nicht zufällig, aus den Reaktionen oder Motivationen des Augenblicks, auch nicht aus äußerer Notwendigkeit, wie

56 Wieder ist die oben (Anm. 51) zitierte Stelle aus Hegels Jenaer Systementwürfen ein Schlüsselzitat. Hegel stößt hier auf den dialektischen Kern der Spekulation.

57 Hegel, GW 8, 185.

58 Hegel, GW 8, 185.

unter dem Einfluss von Orakeln, Auspizien oder individuellen Geboten (sei es von Göttern oder Menschen), sondern aus der Einsicht in das Allgemeine – das objektiv Allgemeine der Naturgesetze oder das subjektiv Allgemeine des *commune bonum*, des Gemeinwohls. Das ist die Leistung des Geistes: »Das Denken betrachtet alles in der Form der Allgemeinheit und ist dadurch die Tätigkeit und Produktion des Allgemeinen«. Damit aber der subjektive Geist das Allgemeine in sich selbst ergreife, muss er sich auf sich selbst zurückwenden, in der Reflexion des Denkens das Denken selbst in der Gegebenheit seiner Gegenstände erkennen: »Im Denken ist das Selbst sich präsent, sein Inhalt, seine Objekte sind ihm ebenso schlechthin gegenwärtig; denn indem ich denke, muß ich den Gegenstand zur Allgemeinheit erheben.«<sup>59</sup> Indem die Gegenstände dem Denken in seiner Form inhärieren, kann das denkende Subjekt sie seinen Absichten gemäß umformen und diese umgeformte Vorstellung durch seinen Willen in die wirklichkeitsverändernde Handlung eingehen lassen; aber erst, wenn das denkende Subjekt sich dieser seiner Tätigkeit bewusst wird, also in der Reflexion des einheitlichen Akts von Denken und Handeln, kommt es zum Begriff dessen, was es wollen kann. »Der Zweck ist nämlich der an der Objektivität zu sich selbst gekommene Begriff. (...) Insofern nun der Zweck diese totale *Reflexion* der Objektivität *in sich* und zwar *unmittelbar* ist, so ist erstlich die Selbstbestimmung oder die Besonderheit als einfache Reflexion-in-sich von der konkreten Form unterschieden und ist ein *bestimmter Inhalt*. Der Zweck ist hiernach endlich, ob er gleich seiner Form nach unendliche Subjektivität ist.«<sup>60</sup> Die Teleologie ist der Übergang des Menschen in die Freiheit der vernünftigen Selbstbestimmung (und nur die Bestimmung aus Vernunftgründen ist Selbstbestimmung, denn alle anderen Bestimmungsursachen entstammen nicht dem menschlichen Wesen des Menschen, sondern sind solche inneren (psychischen) oder äußeren Zwangs<sup>61</sup>). Darum sagt Hegel: »Der teleologische Prozeß ist *Übersetzung* des distinkt als Begriff existierenden Begriffs in die Objektivität.«<sup>62</sup> Das Kriterium der Distinktion des Begriffs ist festzuhal-

59 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, W 12, 520.

60 Hegel, *Logik*, GW 12, 162 = W 6, 546.

61 Vgl. Hans Heinz Holz, Kategoriale Aspekte des Freiheitsbegriffs, in: Deutsche Akademie der Wissenschaften (Hg.), *Das Problem der Freiheit im Lichte des wissenschaftlichen Sozialismus*, Berlin 1956, S. 98 ff.

62 Hegel, *Logik*, GW 12, 167 = W 6, 454.

ten; denn *distinkt* als Begriff ist der Begriff nur, wenn er sich selbst begreift, also in der Reflexion seiner Begrifflichkeit.

Darum tritt mit Descartes, der zum erstenmal das Denken des Denkens zur Methode des Beginnens erhob, die Menschheit in eine neue Epoche. »René Descartes ist in der Tat der wahrhafte Anfänger der modernen Philosophie, insofern sie das Denken zum Prinzip macht. (...) Er hat von vorn angefangen, vom Denken als solchen; und dies ist ein absoluter Anfang.«<sup>63</sup> Erst jetzt hat die Menschheit geschichtlich das Niveau der Teleologie erreicht. »Die Bewegung des Zweckes hat nun dies erreicht, daß das Moment der Äußerlichkeit nicht nur im Begriff gesetzt, er nicht nur ein *Sollen* und *Streben*, sondern als konkrete Totalität identisch mit der unmittelbaren Objektivität ist.«<sup>64</sup> In den *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* hat Hegel diese in der Philosophie durch den Namen Descartes bezeichnete Epochenwende ausführlich aus den Widersprüchen abgeleitet, die in den Daseinsformen der mittelalterlichen Gesellschaft, in der Dualität von weltlicher Feudalität und kirchlicher Hierarchie, enthalten sind und mehr und mehr als Verderbnis der beiden Gewalten hervortreten. Europa wird so, im Laufe der Geschichte, zum Ort, an dem »die moderne Zeit«, die »gegenwärtige Welt« ins Leben tritt. Europa ist der Schauplatz der Geschichte des gegenwärtigen Zeitalters, und nur insofern dort die wirkenden Kräfte konzentriert sind, ist es auch Titel für ein geschichtliches *Prinzip*. Hier hat sich der betrachtende Charakter der Metaphysik, durch den sie seit Aristoteles definiert war und sich von allem Handeln unterschied, verwandelt in die tätige Macht des Denkens, das den Willen – den freien Willen der einzelnen Subjekte, die *volonté de tous* – durch den Begriff mit dem Allgemeinen erfüllt und nach dem Allgemeinen lenkt, also zur *volonté générale* macht, die sich auf die *res publica* richtet.<sup>65</sup> Die Gestalten und Institutionen des objektiven Geistes sind es, in denen sich diese Transformation vollzieht (und nicht etwa die Akte individuellen Sinneswandels, der *metanoia*). Die praktische Tätigkeit, die den Zweck in die äußere Welt versetzt, ist die eigentliche Wirklichkeit des Erkennens; darum ist die Idee des Guten die letzte Stufe in

63 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, W 20, 123 und 127.

64 Hegel, *Logik*, GW 12, 172 = W 6, 461.

65 Vgl. Hans Heinz Holz, *Hegels Metaphysik und der Geist der französischen Revolution*, in: *ANNALEN der Internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie – Societas Hegeliana*, Bd. VII, Milano 1990, S. 21 ff.

der Logik der geschichtlichen Welt. »Diese in dem Begriffe enthaltene, ihm gleiche und die Forderung der einzelnen äußeren Wirklichkeit in sich schließende Bestimmtheit ist das *Gute*. Es tritt mit der Würde auf, absolut zu sein, weil es die Totalität des Begriffes in sich, das Objektive zugleich in der Form der freien Einheit und Subjektivität ist. Diese Idee ist höher als die Idee des betrachteten Erkennens.«<sup>66</sup> Die Metaphysik, die Wissenschaft in der reinen Form der Theorie, ist verschmolzen mit dem setzenden Handeln, dem schlechthin Wirklichen (= Wirkenden, *actus purus*), »in der praktischen Idee aber steht er (der Begriff, HHH) als Wirkliches dem Wirklichen gegenüber.«<sup>67</sup> Das schlechthin Wirkliche des *gesellschaftlichen* Menschen ist indessen die Politik. Sie ist es, in der der spekulative Begriff der Metaphysik als praktische Idee existiert. »So wird Hegels Theorie der Gesellschaft und der sich mit ihr vollziehenden Revolution zur philosophischen Theorie«, meint Joachim Ritter.<sup>68</sup> Umgekehrt muss man es formulieren: Die klassische Metaphysik wird bei Hegel zur politischen Theorie, und nicht nur dies, sondern zum ideellen Prozess, in dem das politische Handeln als freies (das heißt vernunftbestimmtes) entspringt. Freiheit aber ist der Modus des Daseins-in-der-Reflexion und als solcher die wirkliche Seinsweise, in der sich ausdrückt, was in der »ontologischen Inversion« philosophisch vollzogen ist.

66 Hegel, *Logik*, GW 12, 231 = W 6, 542.

67 Ebd.

68 Joachim Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt am Main 1977, S. 231.