Christoph Asmuth, Berlin

DIE DYNAMIK DER VERNUNFT UND DER REICHTUM DER GEHALTE. HEGELS POSITION IN DER VORREDE ZUR »PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES«

Das Ende des 18. und der Beginn des 19. Jahrhunderts erlebten eine Dynamisierung der philosophischen Theorie. Die zur Schulphilosophie geronnene Leibniz-Wolffsche Terminologie sollte verwandelt werden in eine genetische Begrifflichkeit. Ein Spiegelbild dieser Bemühungen findet sich auch in der Literatur. Es sei mir deshalb erlaubt, mit einem berühmten Goethe-Zitat zu beginnen. Es ist Faust, der im Studierzimmer spricht:

»Geschrieben steht: ›Im Anfang war das *Wort*!‹
Hier stock' ich schon! Wer hilft mir weiter fort?
Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen,
Ich muß es anders übersetzen,
Wenn ich vom Geiste recht erleuchtet bin.
Geschrieben steht: Im Anfang war der *Sinn*.
Bedenke wohl die erste Zeile.
Daß Deine Feder sich nicht übereile!
Ist es der *Sinn*, der alles wirkt und schafft?
Es sollte stehn: Im Anfang war die *Kraft*!
Doch, auch indem ich dieses niederschreibe,
schon warnt mich was, daß ich dabei nicht bleibe.
Mir hilft der Geist! Auf einmal seh' ich Rat
Und schreibe getrost: Im Anfang war die *Tat*!«[1]

Faust, bei der Suche nach einer Antwort auf alle substantiellen Fragen der Welt, wendet sich an die spekulative Gründungsurkunde der Offenbarungsreligion, erst übersetzend, dann interpretierend. Der Anfang, das Prinzip, kann nicht bloßes Wort oder bloßer Begriff sein (der Sinn im Gegensatz zum bloß lauthaften Namen). Das ergäbe nämlich eine sterile Metaphysik; Wörter folgten auf Wörter, Sätze folgten aus Sätzen; die Sache selbst aber wäre ausgeschlossen: eine formale Logik ohne Substanz. Eine Antwort mit existentiellem Charakter dürfte Faust hier – im Bereich einer deskriptiven Metaphysik – nicht finden können. *Kraft* repräsentiert das Antwortpotential der neuen Naturwissenschaften. Aber auch die *Kraft* erscheint Faust als einseitig. Erst mit dem Begriff der *Tat*, die einerseits praktisch und andererseits dynamisch ist, glaubt Faust sich zufrieden geben zu können.

Diese Interpretation des Johannes-Prologs ist nicht etwa singulär nur bei Goethe und nur im Faust zu finden. Herder interpretierte bereits 1775 das Johanneische *Wort* als »das Bild Gottes in der menschlichen Seele, Gedanke! Wort! Wille! Tat! Liebe!«[2] – eine Dynamisierung auch hier. Fichte etwa – in der *Anweisung zum seligen Leben* (1806) – interpretiert das *Wort* als das *Dasein*, als Bewußtsein, das notwendig Selbstbewußtsein ist, als Quelle alles Genetischen, als Genese schlechthin, d.h. als *Tathandlung*.[3] Nicht zuletzt ist es die Französische Revolution[4], die als radikaler sozialer Wandel die Entwicklung im gesellschaftlichen Kontext mit ungeheurer Dynamik deutlich macht.

Die Aufgabe der Philosophie ist es, nicht nur in den Strom der Geschehnisse einzutauchen, sondern auch über diesen Strom hinaus- und reflektierend auf ihn hinabzusehen. So konnte es nicht ausbleiben, daß der Begriff der Entwicklung selbst zum Objekt des philosophischen Denkens wurde; dies jedoch nicht nur in dem Sinne, daß die Tathandlung über die Tatsache, das dynamische Denken über das tote Sein dominierte: Nun mußte auch diskutiert werden, wie die Entwicklung der Entwicklung selbst möglich sei.

Bereitgestellt von | Technische Universität Berlin
Angemeldet
Heruntergeladen am | 02.10.18 18:14

Der Ort, an dem Hegel dies tut, ist die *Vorrede* zur *Phänomenologie des Geistes*.[5] Sie soll deshalb im Zentrum der folgenden Überlegungen stehen, welche ich in drei Schritten darstellen möchte:

1. Am Anfang steht die Nachkonstruktion des Problems, auf das Hegels Theorie rekurriert. Hier ist vor allem die Frage bedeutsam, wie sich die Fülle des Wirklichen mit dem Anspruch der Vernunft auf absolute Einheit verträgt. Der Titel des ersten Teils heißt: *Reich oder Arm?*
2. Hegel entwickelt seine Theorie der Entwicklung vor allem in Auseinandersetzung mit und Abgrenzung von Schelling. Der zweite Teil steht daher unter der Überschrift: *Hegels Kritik an Schelling.*
3. Charakteristisch für Hegel ist es, den Begriff der *Entwicklung* als Entwicklung der Entwicklung zu entwickeln. In Abgrenzung gegen Spinoza, Fichte und Schelling zeigt er auf, daß Entwicklung unabtrennbar mit einem Konzept der Subjektivität verknüpft sein muß, wenn es denn Konsistenz für sich beanspruchen will. Der dritte Teil dieses Beitrags ist folglich überschrieben: *Subjektivität als Entwicklung – Entwicklung als Subjektivität.*

1. *Reich oder Arm?*

Hegel formuliert das Ausgangsproblem aller Wissenschaftlichkeit am Anfang der *Phänomenologie des Geistes*: Er formuliert es als das Ausgangsproblem *seiner* Zeit. Aber es darf getrost gemutmaßt werden, daß es zumindest auch ein, wenn nicht *das* Problem *gegenwärtigen* wissenschaftlichen Denkens betrifft: Das Problem ergibt sich aus der Unvollkommenheit allen wissenschaftlichen Bemühens. Die Ausbreitung und Differenzierung des faktischen Wissens geht ins Uferlose. Dem wissenschaftlichen Geist bietet sich die ganze Fülle der Gehalte dar. Das Sonderbare und Kuriose, das Abseitige und Ungewöhnliche fasziniert den forschenden Geist. Zugleich ist von ihm das Allgemeine gefordert, das Gesetz, die universelle Regel, die Weltformel. Zwischen beiden Tendenzen herrscht ein unüberbrückbar scheinender Gegensatz. Für Hegel ist dies vor allem ein Gegensatz der Philosophie, d.h. ein Gegensatz der vorgefundenen historischen Richtungen der Philosophie. »Dieser Gegensatz scheint der hauptsächlichste Knoten zu seyn, an dem die wissenschaftliche Bildung sich gegenwärtig zerarbeitet und worüber sie sich noch nicht gehörig versteht. Der eine Theil pocht auf den Reichthum des Materials und die Verständlichkeit, der andre verschmäht wenigstens diese und pocht auf die unmittelbare Vernünftigkeit und Göttlichkeit.«[6] Das zeigt dreierlei:

1. Das Problem liegt in der Unvereinbarkeit von Mannigfaltigkeit und Einheit, von faktisch Gewußtem und unmittelbarem Prinzip. Für Hegel scheint das Mannigfaltige kein pejorativer Begriff zu sein: Reichtum deutet an, daß die Fülle der Gehalte, damit das Differente, zum Absoluten nicht mehr in einer ausschließlich negativen Beziehung steht. Reichtum: Das impliziert gleichzeitig die Armut des bloß Abstrakten. Hegel wertet die abstrakte Einheit ab gegenüber dem Reichtum des Gehalts. Der Gegensatz von Vielheit und Einheit wird von Hegel nicht mehr einseitig zugunsten der Einheit entschieden. Er strebt keine Einheitsmetaphysik an, in der die Vielheit zum bloßen Schein degradiert ist.
2. Damit widerstreiten sich auch zwei grundsätzlich verschiedene mentale Zugangsweisen zur Wirklichkeit: vermittelnde Verständlichkeit und unmittelbare Vernünftigkeit, der diskursive und der anschauende Zugang.
3. Hegels Analyse impliziert, daß die philosophischen Theorien seiner Zeitgenossen das Problem bereits erkannt und einen Lösungsweg versucht haben. Hegel bezieht sich dabei vor allem auf die Philosophie Schellings, der in der Tat den ersten großen Versuch in der nachkantischen Zeit unternahm, den Reichtum des faktischen Wissens unter einer identitätsphilosophischen Prämisse einzuholen, – ein ungenügender Versuch, wie Hegel zeigen will.

2. *Hegels Kritik an Schelling*

In gewisser Hinsicht ist Hegels polemische Kritik an Schelling zugleich eine Würdigung. Das mag bei der Schärfe des Tons irritieren. Hier – an dieser prominenten Stelle der *Phänomenologie* – sollte Hegels Pole-

Bereitgestellt von | Technische Universität Berlin
Angemeldet
Heruntergeladen am | 02.10.18 18:14

mik seine Wirkung nicht verfehlen. In der Tat setzte Hegel ein Diktum in die Welt, das der Philosophie Schellings noch immer anhaftet wie eine Klette, – eine launige Sentenz, die sich verselbständigte und nun ein Eigenleben führt, das Diktum nämlich, Schellings Absolutes sei die Nacht, in der alle Kühe schwarz seien. Hegels Kritik dürfte wohl in dieser Schärfe beabsichtigt gewesen sein: Er suchte die Grenzziehung und Absetzung gegen das philosophische System seiner Freundes aus der Jenaer Zeit. Trotzdem kann die Kritik nicht verdecken, was sie dem Kritisierten verdankt.

Hegels Diagnose läuft darauf hinaus, Schelling habe den Reichtum des Materials unter ein formales und allgemeines Absolutes subsumiert. Er habe versucht, »alles der absoluten Idee zu unterwerfen.«[7] Das Absolute ist für Schelling – oder besser: für den Schelling, auf den Hegel sich beruft – absolute Identität.[8] Daß der Reichtum diesem absolut identischen Prinzip unterworfen wird, bedeutet aber unmittelbar eine Verarmung. Hegel sieht, daß das Mannigfaltige bei Schelling gegenüber dem absolut-identischen Einen zu einer bloßen Erscheinung ohne Substanz in sich selbst degradiert wird. Der Reichtum der Gestalten und Formen wird reduziert auf den ursprünglichen Gehalt des Einen. So ergibt sich zwar ein System der Philosophie, in dem alles Differente enthalten ist, aber nicht *als Differentes*. »Näher aber diese Ausbreitung betrachtet, so zeigt sie sich nicht dadurch zustande gekommen, daß ein und dasselbe sich selbst verschieden gestaltet hätte, sondern sie ist die gestaltlose Wiederhohlung des Einen und Desselben, das nur an das verschiedene Material äußerlich angewendet ist und einen langweiligen Schein der Verschiedenheit erhält.«[9]

Hier mischen sich Kritik und weiterführende Anknüpfung. Es handle sich bei Schellings System um eine gestaltlose Bewegung; aber Hegel konzediert Schelling immerhin, den richtigen Weg für eine Lösung eingeschlagen zu haben. Der Reichtum der Gestaltungen und die absolute Identität des (göttlichen) Prinzips lassen sich nur dann vereinbaren, wenn ihr Verhältnis nicht statisch, sondern dynamisch, d.h. als Bewegung gedacht wird. Hegel kritisiert jedoch, daß Schelling das Prinzip nur äußerlich auf das Vielfältige und Mannigfaltige angewendet habe. Das Prinzip werde dadurch nur immerfort wiederholt – Bewegung als Wiederholung. Das Material wird aufgesucht, es wird daraufhin befragt, in welchem Verhältnis es zur absoluten Identität steht, um es schließlich diesem Kriterium gemäß in den *ordo* des Universums einzustellen. Zentrale Bedeutung in dieser Kritik gewinnt der Begriff der Differenz, beruht doch Hegels Vorwurf darauf, daß Schelling die *Verschiedenheit* nicht als *Verschiedenheit* in seinem System zum Ausdruck bringen kann. Es entsteht, sagt Hegel, nur der Schein der *Verschiedenheit*. Konsequenterweise ist auch nichts anderes möglich als die Durchführung des Einen und Identischen durch die unwesentliche Verschiedenheit des Verschiedenen, das *an sich* doch nichts anderes ist als das Eine und Absolute.

In den ersten Paragraphen der *Darstellung meines Systems der Philosophie* stellt Schelling in der Tat dar, daß die Vernunft in sich und äußerlich Eine ist, und alles, was ist, in ihr ist als ein und dasselbe. Der § 11 ist in der Weise Spinozas mit dem Satz überschrieben: »Alles, was ist, ist die absolute Identität selbst.« Und Schelling setzt verdeutlichend hinzu: »Alles, was ist, ist an sich Eines. [...] Die absolute Identität ist das Einzige, was schlechthin, oder an sich ist, also ist alles nur insofern an sich, als es die absolute Identität selbst ist, und insofern es nicht die absolute Identität ist, ist es überhaupt nicht an sich.«[10] Der Verschiedenheit kann auf diese Weise kein *Sein* zukommen; es ist immer nicht-seiende Verschiedenheit, unwesentliche Verschiedenheit. So ist alles, was verschieden ist, unwesentlich verschieden, und wesentlich ist nur die Identität, die – um mit Hegel zu sprechen – an dem Verschiedenen nur *langweilig wiederholt* wird.

Dies geschieht, wie Hegel an einer anderen Stelle der *Vorrede* ausführt, durch einen gewissen Formalismus der Methode. »Dieser Formalismus [...] meynt die Natur und das Leben einer Gestalt begriffen und ausgesprochen zu haben, wenn er von ihr eine Bestimmung des Schema's als Prädicat ausgesagt, – es sey die Subjectivität oder Objectivität oder auch der Magnetismus, die Electricität und so fort, die Kontraction, oder Expansion, der Osten oder Westen und dergleichen, was sich ins unendliche vervielfältigen läßt, weil nach dieser Weise jede Bestimmung oder Gestalt bey der andern wieder als Form oder Moment des Schema's gebraucht werden, und jede dankbar der andern denselben Dienst leisten kann; – ein Cirkel von Gegenseitigkeit, wodurch man nicht erfährt, was die Sache selbst, weder was die eine noch die andre ist.«[11] Hegel exemplifiziert seine Kritik an Schelling durch eine polemische Analyse seiner Methode. Im einzelnen sind das:

Bereitgestellt von | Technische Universität Berlin
Angemeldet
Heruntergeladen am | 02.10.18 18:14

1. die Willkürlichkeit der Prädikation: Die Bestimmungen können beliebig dem jeweiligen Gegenstand zugeordnet werden.
2. die Zirkularität der Prädikation: Die Bestimmungen lassen sich wechselseitig von einander aussagen; und
3. die Prädikation fügt der Kenntnis über die Sache nichts hinzu: Man erfährt nichts über die Sache, weil sie unter den Bestimmungen, die ihr zugesprochen werden, verdeckt ist. Sie selbst, die Sache, wird nicht in ihrer Selbstbewegung aufgefaßt, sondern von fremden, äußerlich hinzugetragenen Bestimmungen verstellt.

Schließlich gelingt dieses ganze Verfahren nur, wenn man mit dem Material, auf das der Formalismus angewendet wird, bereits vertraut ist. Die Natur, ihre Gestalten und Formen, gerade auch das Kuriose und Skurrile muß zuvor schon bekannt sein, damit die Form, die Regel oder das Gesetz, darauf appliziert werden kann. Damit erweist sich der Apriorismus des Schellingschen Systems in den Augen Hegels als sein Gegenteil: Die Identität kommt erst nachträglich zum Stoff hinzu. »Die für sich wohl wahre Idee bleibt in der That nur immer in ihrem Anfange stehen, wenn die Entwicklung in nichts als in einer solchen Wiederholung derselben Formel besteht. Die Eine unbewegte Form vom wissenden Subjecte an dem Vorhandenen herumgeführt, das Material in diß ruhende Element von aussenher eingetaucht, diß ist so wenig, als willkührliche Einfälle über den Inhalt, die Erfüllung dessen, was gefodert wird, nemlich der aus sich entspringende Reichthum und sich selbst bestimmende Unterschied der Gestalten.«[12]

3. *Subjektivität als Entwicklung – Entwicklung als Subjektivität*

Das Konzept, das Hegel der von ihm kritisierten Position entgegensetzt, legt die Bewegung nicht in die Form, sondern in den Gehalt selbst. Nicht von außen soll die Form an den Gehalt herangetragen werden, sondern der Gehalt soll sich selbst zu seinen vielfältigen Gestalten *entwickeln*. Die schematische Bewegung, die an dem unwesentlichen Unterschiedenen immer nur dasselbe wiederholt, muß ersetzt werden durch eine lebendige Entwicklung, eine Entwicklung, deren materiale Diversität sich immanent bestimmt. Das bedeutet, daß der Unterschied und die Unterschiedenheit selbst immanent sind und damit einen *wesentlichen* Charakter erhalten. Der Reichtum der Gestalten ist nur möglich, wenn der Unterschied wesentlich wird, und die Einheit sich zugleich verwandelt in gewordene Einheit, in sich angereicherte, reiche Einheit. Das statische Nebeneinander von Einheit und Differenz kann keine dauerhafte und deshalb keine sinnvolle Relation darstellen. Sie wird es erst durch den Begriff der Bewegung. Damit tritt aber die *Negation* in das Zentrum der Überlegungen Hegels.

Negation bezeichnet zunächst eine Grenze, eine Schranke oder einen Mangel. Das Negative ist das Negative des Positiven, damit nicht nur irgendwie verschieden, sondern bestimmt entgegengesetztes kontradiktorisches Relat. Das impliziert ein Moment der Identität, so daß Hegel auch formulieren kann: »Im Gegensatze ist die *bestimmte Reflexion*, der Unterschied vollendet. Er ist die Einheit der Identität und der Verschiedenheit; seine Momente sind in Einer Identität verschieden; so sind sie *entgegengesetzte*.«[13] Der Blick auf dieses Eine – hier formal verkürzt – eröffnet die Perspektive der Negativität. Negativität ist die Keimzelle des Subjektiven. Denn sie impliziert die Bewegung, die nur durch die Negation hervorgebracht wird, und nur durch *Negation der Negation* zu sich zurückkehrt. »Wenn fernerhin von Negativität oder negativer Natur die Rede seyn wird«, so konstatiert Hegel in der *Wissenschaft der Logik* von 1812, »so ist darunter nicht jene erste Negation, die Grenze, Schranke oder Mangel, sondern wesentlich die Negation des Andersseyns zu verstehen, die, als solche, *Beziehung auf sich selbst ist*.«[14] Negativität – im Gegensatz zur Negation – fokussiert das Ganze, das nicht nur Negation oder Negation der Negation, sondern das Ganze dieser Bewegung ist, *Beziehung auf sich selbst*. Durch diesen Blick auf das Ganze und seine Prozeßhaftigkeit wird die Negation ihres destruktiven Charakters beraubt. Noch bei Fichte und Schelling finden sich Überlegungen, in denen gerade die Negation für die destruktiven Momente eintreten muß. Für Fichte ist es geradezu die Aufgabe des Denkens negationslose Einheit zu denken, für die noch nicht einmal die Möglichkeit der Vielheit besteht.[15] Anders bei Hegel: Die Negation verbürgt den Reichtum der

Bereitgestellt von | Technische Universität Berlin
Angemeldet
Heruntergeladen am | 02.10.18 18:14

Gestalten und macht qua Negation der Negation eine sich anreichernde, sich entwickelnde Einheit möglich.

Hegel ist sich ferner über die Genese seiner Einsicht im klaren. Sie tritt nicht einfach zutage. Der Gedanke der sich entwickelnden Bewegung hat selbst eine Entwicklung, eine Entwicklung, derer sich Hegel eminent bewußt ist. In der Formulierung dessen, was Ziel seines Systems ist, konnte sich Hegel einig wissen mit Fichte und Schelling. Es komme alles darauf an, so formuliert Hegel, »das Wahre nicht als *Substanz*, sondern ebensosehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken.«[16]

Die Problemgenese Hegels beginnt bei Spinoza. Er habe Gott als Substanz aufgefaßt. Damit liege bei ihm der Versuch vor, Subjekt und Substanz zu vereinen. Allerdings haftet, so Hegel, dieser Position der Mangel an, daß das Selbstbewußtsein keine Funktion mehr für das System behält. Es sei bloß untergegangen und nicht erhalten. Es sei vernichtet, ohne das etwas von ihm aufgehoben sei. Damit bewegt sich Hegel in der traditionellen Linie der Spinoza-Interpretation seiner Zeit[17], die Spinoza eine einseitig realistische Position zuordnen, allerdings bereits im Kontext einer Theorie der Subjekt-Objektivität.

Das entgegengesetzte Konzept könne demgegenüber keinen Vorteil für sich beanspruchen. Werde das »Denken als Denken« festgehalten[18], so sei dies wiederum nichts weiter als die Allgemeinheit als solche, eine bloße Einfachheit, eine ununterschiedene, unbewegte Substantialität. Im Fragehorizont nach einer philosophisch radikal gefaßten Subjektivität, leuchtet ein, daß damit nicht mehr ausgedrückt werden kann als die Substanz des Spinoza: Der Anspruch Spinozas, Ausdehnung und Denken, Reales und Ideales, als unendliche Attribute der Einen Substanz in der Substanz ununterschieden sein zu lassen, wird in diesem Ansatz zunächst zugunsten der Einheit des Denkens widersprochen. Aber im Ergebnis läuft es auf dieselbe statische Verbindung von Substanz und Subjekt hinaus. Indem das Denken sich ganz auf sich selbst richtet, sich selbst in seiner Einheit faßt, gelingt es ihm nicht mehr, zu den vielfältigen Gehalten zu gelangen. Der Reichtum der Gestalten bleibt außerhalb.

Schließlich spricht Hegel von der intellektuellen Anschauung. Sie sei unmittelbare Einheit von Denken und Anschauen, damit unmittelbare Einheit von Substanz und Subjekt. Damit zielt Hegel unverkennbar auf Schelling, zugleich aber auch auf Fichte, dessen Tathandlung gelegentlich von Fichte selbst als intellektuelle Anschauung gefaßt wird. In beiden Fällen diagnostiziert Hegel eine Konzeption, deren Ziel die Einheit von Substanz und Subjekt ist. In der Tat sei dies der Anspruch, unter den sich ein konsequentes System der Philosophie stellen müsse. Allerdings, so fügt Hegel hinzu, komme nun alles darauf an, daß »dieses intellectuelle Anschauen nicht wieder in die träge Einfachheit zurückfällt und die Wirklichkeit auf eine unwirkliche Weise darstellt.«[19]

Neben der *trägen Einfachheit* ist es die *unwirkliche Wirklichkeit*, die Hegel – seinen Blick auf die Konsequenzen der Systementwürfe richtend – kritisiert. Das bedeutet:

1. Bloße Einheit als Prinzip eines Systems ist überhaupt untauglich, etwas genetisch zu erklären. In ihrer Konsequenz führt sie – nämlich die bloße Einheit als Prinzip – zur leeren Wiederholung des absolut Einen an dem unwesentlichen Unterschiedenen. Deshalb ist diese Einfachheit träge: Sie ist unbeweglich, sie entwickelt sich nicht.
2. Die Wirklichkeit wird dadurch unwirklich. Das Prinzipielle dominiert die Wirklichkeitsauffassung. Die Einfachheit ist das Wesentliche, das Verschiedene nur dessen Erscheinung. Das unendlich mannigfaltige Verschiedene ist aber gerade das wirkliche Wirkliche, das durch die Akzentuierung der Einfachheit zu einem unwirklichen Wirklichen degradiert wird. Der Reichtum der Gestalten wird ein unwirklicher Reichtum.

Alle Positionen haben nach Hegel insgesamt den Mangel, daß sie die Subjektivität nicht als lebendig begreifen. »Die lebendige Substanz ist ferner das Seyn, welches in Wahrheit Subject, oder was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des sich selbst Setzens, oder die Vermittlung des sich anders Werdens mit sich selbst ist.«[20] Die verschiedenen Fäden der Argumentation Hegels sind hier wie in einem Knoten zusammengeschnürt. Der Gedanke der Lebendigkeit, der erst im Kapitel über das Selbstbewußtsein seine dominante Rolle zu spielen beginnt, impliziert hier sowohl den Gedanken der sich entwickelnden Bewegung wie auch den der Subjektivität. Wird die *träge Einfachheit* mit der Lebendigkeit der Subjektivität kontaminiert, wird sie werdende Einheit. Sie wird nicht mehr statisch an dem unwesentlichen Unterschiedenen exemplifiziert, sondern ist selbst lebendiges Unterschiede-

Bereitgestellt von | Technische Universität Berlin
Angemeldet
Heruntergeladen am | 02.10.18 18:14

nes, ein *Sichanderswerden*, wie Hegel sagt, um sich mit sich wieder zusammenzuschließen. Einheit, die nicht träge ist, ist die »sich *wiederherstellende* Gleichheit«.[21] Auf die Frage, wie der konkrete Reichtum der Gestalten mit der Allgemeinheit des Denkens konsistent zusammen bestehen können, kann Hegel deshalb antworten: Das *Ganze ist Entwicklung*, Bewegung, es ist »als Subject die reine *einfache Negativität*, eben dadurch die Entzweyung des Einfachen, oder die entgegensetzende Verdopplung, welche wieder die Negation dieser gleichgültigen Verschiedenheit und ihres Gegensatzes ist.«[22]

Abschließend ist zu bedenken, daß weder die Denk- noch die Realgeschichte bei Hegel stehengeblieben sind. Die Dynamik der geschichtlichen Prozesse hat längst den Universalanspruch seiner Philosophie überschritten und hinter sich gelassen. Das Individuum, sei es auch das aus der Französischen Revolution mit neuem Selbstbewußtsein hervorgegangene *bürgerliche* Individuum, hat längst – in den Fängen nationalistischer Massenstaaten oder in der entindividualisierten industriellen Arbeitswelt – seine Träume von der souveränen Herrschaft der humanen Vernunft begraben müssen. So muß es Aufgabe bleiben zu durchdenken, was von einem Konzept der sich bewegenden *Entwicklung* oder sich entwickelnden Bewegung fruchtbar in die heutige Diskussion eingebracht werden kann. Sicher ist es die Lebendigkeit des Denkens selbst, die eine autonome Bewegung indiziert. Der Begriff der Entwicklung verstanden als Ausdruck eines teleologischen Modells kann seine Rolle indes nicht mehr ausfüllen. Das darin sich zeigende Moment einer bevormundenden, immer schon festgelegten werthaltigen Wahrheit ist zurückgeschnitten auf das Lebenskonzept einzelner Individuen, die keinen Anspruch auf universelle Geltung begründen können. Gleichwohl – und dies impliziert die zweite Seite des Entwicklungsbegriffs – bedarf selbst die interpersonale Geltung im kleinen Maßstab wirklicher Bewegung, gedanklicher Gestaltung, nicht hin zu vorgefertigten Inhalten, sondern zu immer neuen Ausformungen. Hier dürfte ein Modell sich entwickelnder Bewegung mit einem neuen, weil sich erneuerndem gedanklichen Reichtum einhergehen, der seine Verbindlichkeit dem Vollzug des lebendigen Denkens verdankt.

Dr. Christoph Asmuth
Technische Universität Berlin
Institut für Philosophie
Ernst-Reuter-Platz 7
D-10587 Berlin

ANMERKUNGEN

1 Johann Wolfgang von GOETHE, *Faust I*, in: *Hamburger Ausgabe*, hg. v. Erich Trunz, Bd. 3, 44. Vgl. Ernst BLOCH, »Das Faustmotiv der Phänomenologie des Geistes«, in: *Hegel-Studien* 1 (1961), 155-171. – Zum Problem des Anfangs vgl. Christoph ASMUTH, »Hegel und der Anfang der Wissenschaft«, in: *Die Grenzen der Sprache. Sprachimmanenz – Sprachtranszendenz*, hg. v. Christoph Asmuth, Friedrich Glauner u. Burkhard Mojsisch, Amsterdam 1998; Annette SELL, *Martin Heideggers Gang durch Hegels »Phänomenologie des Geistes«*, in: *Hegel-Studien*, Beiheft 39, Bonn 1998.

2 J.G. HERDER, *Werke*, hg. v. Bernhard Suphan, Berlin 1884, Bd. 7, 355 f.

3 Genesis ist beim späten Fichte eine Übersetzung des Begriffs Tathandlung. Vgl. die *Wissenschaftslehre 1804*[2], in: *J.G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hg. v. Reinhard Lauth u.a. Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 ff., Bd. II, 8, 202

4 Vgl. Jean HYPPOLITE, »La Signification de la Révolution Française dans la ›Phénoménologie‹ de Hegel«, in: *Revue philosophique de la France et de l'etranger* 128 (1939), 321-352; K. NUSSER, »Die Französische Revolution und Hegels Phänomenologie des Geistes«, in: *Philosophisches Jahrbuch* 77 (1970), 276-296.

5 Vgl. zur Vorrede G. TROGU, *Lezioni sulla prefazione della »Fenomenologia dello spirito« di Hegel*. Mailand 1970; Jean HYPPOLITE, »Essai d'interprétation de la préface de la Phénoménologie«, in: ders., *Figures de la pensée philosophique. Escrites 1931-1968*, Bd. 1, Paris 1971, 275-308; Werner MARX, *Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in »Vorrede« und »Einleitung«*. Frankfurt/M. 1971; R. SCHACHT, »Commentary on the preface to Hegel's ›Phenomenology of Spirit‹«, in: *Philosophical Studies* 23 (1972), 1-31.

6 Hegel wird zitiert nach G.W.F. HEGEL, *Gesammelte Werke*, hg v. der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften (Sigle: *GW*), Hamburg 1968 ff., Bd. 9, 16.

7 *GW* 9, 16.

Bereitgestellt von | Technische Universität Berlin
Angemeldet
Heruntergeladen am | 02.10.18 18:14

8 Z.B. in: *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801).
9 *GW* 9, 16-17.
10 F.W.J. SCHELLING, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, in: ders., *Sämmtliche Werke*, Bd. I, 4. Stuttgart, Augsburg 1859, 119.
11 *GW* 9, 36.
12 Ebd., 17.
13 *GW* 11, 272; – vgl. auch Klaus J. SCHMIDT, *G.W.F. Hegel, ›Wissenschaft der Logik – Die Lehre vom Wesen‹. Ein einführender Kommentar*, Paderborn, München, Wien, Zürich 1997, 69.
14 *GW* 11, 77.
15 J.G. FICHTE, *Wissenschaftslehre 1804*^{2}, 69 f.
16 *GW* 9, 18.
17 Von Jacobi inspiriert, waren es vor allem Fichte und Schelling, die einerseits in Spinoza ein Vorbild für das eigene Philosophieren erblickten, und dies sowohl in methodischer als auch in systematischer Hinsicht, andererseits aber sich von ihm distanzierten, weil ihnen das System zu objektiv und einseitig realistisch erschien.
18 Vgl. ebd., Anm. 486: Die Herausgeber der *Phänomenologie* vermuten hinter der Formulierung *Denken als Denken* mit einiger Plausibilität einen Bezug auf Bardili und Reinhold.
19 Ebd., 18.
20 Ebd.
21 Ebd.
22 Ebd.

Bereitgestellt von | Technische Universität Berlin
Angemeldet
Heruntergeladen am | 02.10.18 18:14