

Hegel und die Sittlichkeit

1. Mit Kant über Kant hinaus (und mit Hegel über Fichte und Schelling)

Bei der Betrachtung der kantischen Moralthologie sind wir nicht umhinekommen, ihre Schwächen zu erkennen und zu kritisieren. Wenn dies sowohl bei der Frage nach den *Phaenomena* und *Noumena* als auch beim überschüssigen Charakter des Sittengesetzes jedes Mal durch die Zuhilfenahme hegelscher Termini und Denkweisen geschah, so rührt dies daher, dass es gerade Hegel war, der bereits um 1800 (d.h. also noch zu Lebzeiten Kants) die entsprechende Kritik an der kantischen Ethik übte und Lösungsansätze präsentierte. Hegel trägt damit zu einem Diskurs bei, der die Philosophengeneration nach Kant umtrieb. Friedrich Schlegels Kritik fand in diesem Zusammenhang bereits Erwähnung. Er missbilligt die kantischen Postulate, denn diese stellen »aus Imperativen abgeleitete Sätze dar und taugen somit nicht als Fundament des Wissens« (Schlegel 1963, zitiert nach Vieweg 2019, 213). Und auch der Jenaer Philosophieprofessor Johann Baptist Schad stellt fest, dass die »Sphinx Transzendentalphilosophie ... sich mit der Behauptung der reinen Identität und des nur formalen Absoluten auf die ›morsche Brücke von Postulaten‹ (Schad) [begibt]« (ebd., 214). Hegel teilt die Kritik an der Behauptung der »reinen Identität« und des »formalen Absoluten« und er ist es auch, der konstruktiv an der Vermeidung besagter Versäumnisse arbeiten wird. Was aber ist hier eigentlich mit *reiner Identität* und *formalem Absoluten* gemeint? Um diese Frage zu beantworten, wollen wir uns zunächst den Grundgedanken der hegelschen Kritik an Kant anschauen und dann in den folgenden Abschnitten Hegels Entfaltung seiner Einsicht betrachten.

Der Grundgedanke von Hegels Kritik lässt sich gut veranschaulichen, wenn wir uns vor Augen führen, auf welche Weise wir das Sittengesetz selbst im Laufe der Argumentation integriert haben. Diese Integration verlief über

den Weg einer bestimmten Frageform: »Kann ich vernünftigerweise wollen, dass...«. Diese Formulierung ist Kants Gedanken insofern verpflichtet, da er feststellt, dass es nichts *per se* Gutes geben kann als allein den guten Willen (vgl. GMS, BA 1). Stelle ich nun aber die Frage, was ich vernünftigerweise, d.h. entsprechend des Sittengesetzes, wollen kann und tun soll, dann zeigt sich im Ergebnis meiner vernunftgemäßen Prüfung des hinterfragten Sachverhaltes die Identität meines guten Willens mit dem Gesetz der Vernunft. Wir haben aber auch festgestellt, dass sich das Ergebnis dieser Frage je nach Situation durchaus ändern kann und dass sich die Ergebnisse sogar widersprechen können. Hegel erkennt nun, dass der Widerspruch daher rührt, dass in dem Augenblick, in dem ich das Sittengesetz anwenden will, ich dazu gezwungen bin, den kategorischen Imperativ durch eine »Bestimmtheit« bzw. eine »Materie« anzureichern (vgl. Hegel 1986v, bes. 459-464). Das ist aber aufgrund seiner *apriorischen* und formalen Gültigkeit gar nicht zulässig, da hierdurch die praktische Vernunft eben nicht länger als die *reine* praktische Vernunft fungieren würde. »Denn sie ist die absolute Abstraktion von aller Materie des Willens; durch einen Inhalt wird eine Heteronomie der Willkür gesetzt.« (Ebd., 461) Hegel erkennt hier exakt diejenige (problematische) Eigenschaft der kantischen Moralphilosophie, die bereits Sade aufgefallen war, aber von diesem lediglich ironisch torpediert wurde. Wenn allein die formale Gestalt des Sittengesetzes Gültigkeit beanspruchen kann, haben wir es auch lediglich mit einem formalen Absoluten zu tun, das sehr wohl *apriorische* Gültigkeit beanspruchen kann, aber deshalb auch von der Sphäre der Wirklichkeit, genauer gesagt der *Verwirklichung*¹, losgelöst ist. Die Willkür, von der Hegel schreibt, kommt dann durch die Anwendung des Sittengesetzes zustande. Und was Sade durch die Überspitzung dieses Sachverhaltes veranschaulicht, bringt Hegel auf den Punkt, wenn er feststellt, dass es »gar nichts [gibt], was nicht auf diese Weise zu einem sittlichen Gesetz gemacht werden könnte« (Hegel 1986v, 461).

Hegel wirft Kant vor, die Moralphilosophie hier in einem aporetischen Zustand belassen zu haben. Denn in kantischer Perspektive muss man offen-

1 Die Zentralstellung der *Verwirklichung* im hegelschen Denken der Sittlichkeit ist unübersehbar. Laut Hegel hat die Rechtsphilosophie »den Begriff des Rechts und dessen Verwirklichung zum Gegenstand« (GPhR, § 1). Das Recht aber hat seinen Grund im *Geistigen* und sein Kernelement bildet der *freie Wille*, weshalb »das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freiheit« und damit die »zweite Natur« des Geistes ist (GPhR, § 4).

bar folgende Reduktionen des ethischen Diskurses in Kauf nehmen: zum einen die Reduktion des ethischen Subjekts auf seinen guten Willen, seine *reine Identität* mit sich selbst in seiner autonomen (Selbst-)Bestimmtheit durch das Sittengesetz, zum anderen die Reduktion der praktischen Philosophie auf die reine Vernunfttätigkeit, die in Form des Sittengesetzes nur erst ein *formales Absolutes* bildet. Kants Ethik entpuppt sich daher als ein unvermittelter Idealismus der praktischen Vernunft, »ein bloßer Gedanke« (Hegel 1986u, 393), »ein Formalismus von Rechtswissenschaft und Moral ohne Lebendigkeit sowie ohne Wahrheit« (ebd., 394). Hegel erkennt aber, dass neben der Faktizität der reinen praktischen Vernunft auch das *tätige* Subjekt in der realen Gemeinschaft mit anderen ihrerseits tätigen Subjekten zu berücksichtigen ist. Mit anderen Worten, Hegel geht es um das *ethische* Subjekt als Ganzes. Was bei Kant also noch auf die individualethische Ebene beschränkt bleibt, muss laut Hegel durch den sozialetischen Aspekt ergänzt werden. Was bei jenem auf der abstrakten und nur formalen, subjektiven Ebene des reinen Sollens verbleibt, muss laut diesem dialektisch vermittelt werden und konkret, objektiv werden.

Den Ansatz für sein Vorhaben findet Hegel (wie seine idealistischen Weggefährten) natürlich bei Kant selbst: So lobt er Kants Entdeckung der synthetischen Urteile *a priori*, die »zu dem Großen und Unsterblichen seiner Philosophie« (WL I, 240) gehören. In diesen synthetischen Urteilen *a priori* ist es der Vernunft möglich, ihre eigene Struktur zu erkennen und nachzuvollziehen, indem sie via Subjektivität in den Prozess der Selbstvermittlung eintritt. Dementsprechend liegt der Sinn der *hegelschen Dialektik* bzw. der ihr zugrundeliegenden (*Wissenschaft der*) *Logik* darin, dass sie die Methode und den Vollzug beschreibt, in dem sich die Form des Wissens selbst zum Inhalt wird und sich selbst begreift. Damit eröffnet sich die Möglichkeit, die Vernunft als Ganze zu erkennen, nämlich als Wissenschaft und – wie Hegel sagt – als Geist.² Dieses Vorhaben bildet das Kerngeschäft der Deutschen Idealisten, namentlich von Fichte, Schelling und Hegel.

Auf Schellings berühmtes Bonmot über die fehlenden Prämissen der kantischen Philosophie wurde bereits hingewiesen. Von welchen Prämissen ist

2 Hegels Wissenschaftsbegriff ist an dieser Stelle somit demjenigen Fichtes verwandt und nicht mit dem modernen Begriff der Einzelwissenschaft zu verwechseln, geschweige denn mit dem kanonisch-dogmatischen Wissenschaftsbegriff, den wir in Kapitel 1.2 umrissen haben. Vgl. auch konkret Hegels Ausführungen am Ende der *Phänomenologie des Geistes* (PhG, 588–590).

hier aber eigentlich die Rede? Anhand von Hegels Kantkritik konnten wir bereits erkennen, dass das Hauptproblem der Transzendentalphilosophie nicht in ihrer Deduktion der Verstandeskategorien liegt, sondern in ihren Postulaten. Diese Postulate formulieren nur unzureichende Begründungen des philosophischen Systems. Unter den Philosophen, die Kants neue *Denkart* aufnehmen und weiterführen, ist es Johann Gottlieb Fichte, dessen »ursprüngliche Einsicht« (vgl. Henrich 1966) den Schritt von der kantischen Transzendentalphilosophie zum Deutschen Idealismus ermöglicht. Zum besseren Verständnis der hegelschen Dialektik sei diese Erkenntnis Fichtes und ihre Weiterentwicklung durch Schelling und Hegel im Folgenden überblickshaft skizziert.

Es ist Fichte, der als Erster erkannt hat, dass das Denken Kants schon längst diejenige unbedingte Prämisse enthält, die der Königsberger Philosoph nur selbst nicht als diese erkannt hat, um stattdessen auf das Postulat eines Gottesbegriffs zurückzugreifen. Wir sind dieser grundlegenden Kategorie im Verlauf der Argumentation bereits begegnet und habe dabei ihre Sonderstellung schon errahnen können. Die Rede ist vom ›*Ich denke*, das alle meine Vorstellungen begleiten können muss (vgl. KrV, B 131-136). Das Ich bzw. das ›Ich denke‹ bleibt für Kant nur der leere, rein formale Ausgangspunkt für die Einheitsfunktion der Verstandestätigkeit in der Einbildungskraft. In seiner frühen Schrift *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* hebt Fichte diese Kategorie nun hervor und benennt ihre Zentralstellung im System der Philosophie. »Das Object der Wissenschaftslehre ist nach allem das System des menschlichen Wissens. Dieses ist unabhängig von der Wissenschaft desselben vorhanden, wird aber durch sie in systematischer Form aufgestellt.« (Fichte 1971e, 70) Im Ich selbst liegt ein Wissen, das dem Wissen noch vorausliegt, das durch die Anwendung der Verstandeskategorien auf Anschauungen bedingt ist, denn bei diesem handelt es sich lediglich um *aposteriorisches* Wissen, das zwar genau den Wissensfundus produziert, mit dem die Einzelwissenschaften arbeiten, aber niemals als ein Wissen betrachtet werden kann, dem absolute Gültigkeit zugesprochen werden könnte. Daher rührt auch Fichtes Unterscheidung, die durch den Begriff der Wissenschaftslehre angezeigt wird: Das Wissen seiner Philosophie ist *apriorischer* Natur, da es sich allein auf das Ich richtet, das als Ich notwendigerweise von sich selbst wissen muss. Auf diese Weise macht Fichte das Selbstbewusstsein zum unbedingten Kernbegriff der Philosophie des Deutschen Idealismus.

Fichte nimmt nun Kants Idee produktiv auf. Mit ihm teilt er die Ansicht, dass das Selbstbewusstsein kein Objekt als solches ist, sondern sich im Akt

des Denkens zeigt, genauer gesagt im Akt des Urteilens (vgl. Henrich 2001c, 61). Wie für Kant gilt auch für Fichte, dass dabei der Akt des Denkens nicht vom Inhalt getrennt werden kann (vgl. ebd.). Wo Kant nun aber die einfache Identität des sich denkenden Ichs mit seinem Inhalt (sich selbst) behauptet, da schaut Fichte etwas genauer hin und begegnet einigen Schwierigkeiten. Die Reflexionstheorie des Ichs wie sie für Kant gilt, setzt nämlich eine Identität voraus, die scheinbar unleugbar ist, zeigt sich aber bei näherer Betrachtung als unzureichende Erklärung für das Phänomen. Fichte erkennt, dass im Selbstbewusstsein zwei Terme eine Rolle spielen, deren Identität wir zwar annehmen müssen, die auf semantischer Ebene aber auseinanderfallen. Das Urteil *Ich = Ich* ist nämlich ungenau, denn wo Selbstbewusstsein der Fall ist, da haben wir es, wie Henrich anhand von Fichtes Gedankengang zeigt, mit einem Ich-Subjekt zu tun, das sich auf sich selbst als Ich-Objekt bezieht.³ Es ist aber nicht ersichtlich, warum *Ich-Subjekt = Ich-Objekt* gelten soll, denn beide bezeichnen offensichtlich zwei unterschiedene Aspekte ein und desselben Bewusstseins. Wenn ich sage ›*Ich bin ich*‹, dann beziehe ich mich auf mich selbst als ein Objekt. Gleichzeitig habe ich aber Wissen von mir selbst in dem Sinne, dass sich in dieser Aussage sogar mein Wissen von meinem Von-mir-selbst-Wissen widerspiegelt. Über den Weg der Reflexion werde ich aber so niemals zu einer Erkenntnis darüber gelangen, was mit der Kopula der Aussage (dem konkreten ›*ist*‹ bzw. ›*bin*‹, das Ich-Subjekt und Ich-Objekt verbindet) eigentlich inhaltlich ausgedrückt ist. Man spricht hier daher auch von einer Selbstbewusstseinsaporie, d.h. einer Ausweglosigkeit des selbstbewussten Subjekts, in seinem Selbstbezug zu einer inhaltlichen Selbsterkenntnis zu kommen. In kantischen Begriffen ausgedrückt: Das Ich ist kein analytischer Begriff, aber ein synthetischer Begriff *a priori*. Die Gleichung *Ich = Ich* produziert einen Überschuss, wie wir gleich noch genauer sehen werden.

Wenn Fichte nun einerseits erkennt, dass Kant sehr wohl die Prämisse für seine Resultate in Anspruch nimmt, so muss er gleichzeitig einsehen, dass er, sofern er aus dieser Erkenntnis etwas machen will, eine Bestimmung des Ich finden muss. In seiner *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* formuliert Fichte nun den Gedanken vom »absoluten Ich«. Im Unterschied zu Kant geht er dabei nicht einfach vom ›*Ich denke*‹ aus, sondern vom ›*Ich bin*‹. Fichte nimmt an, dass das Ich sich selbst »setzt«. Bei diesem Setzen haben wir es mit einem Aspekt zu tun, der nicht bewiesen werden kann, dem aber dennoch

3 Zu den unterschiedlichen Formen des fichteschen Gedankens vgl. Henrich 1966.

unbedingte Gültigkeit zuerkannt werden muss, weshalb Fichte hier auch vom »Factum des Bewusstseyns« (Fichte 1971f, 252) spricht.

Das Ich *setzt sich selbst*, und es *ist*, vermöge des blossen Setzens durch sich selbst; und umgekehrt: das Ich *ist*, und es *setzt* sein Seyn, vermöge seines blossen Seyns. – Es ist zugleich das Handelnde, und das Product der Handlung; das Thätige, und das, was durch die Thätigkeit hervorgebracht wird; [...] Handlung und That sind Eins und ebendasselbe; und daher ist das: *Ich bin*, Ausdruck einer Thathandlung [...]. (Ebd., 96)

Da das Ich sich selbst setzt, muss es laut Fichte als »absolutes Ich« behandelt werden. Das absolute Ich der Tathandlung garantiert die Identität seiner Relata. Dies schafft aber ein neues Problem: Soll nämlich das Ich absolut sein, dann darf es kein selbstständiges, von ihm unterschiedenes »Nicht-Ich« geben. Es steht aber fest, dass das seiner selbst bewusste Ich sehr wohl von sich abstrahieren kann und das Produkt dieser Abstraktion eben als ein Nicht-Ich betrachtet. Dies gibt auch Fichte zu und liefert sogleich eine Erklärung: Das absolute Ich bildet den »ersten Grundsatz« und ist nicht einfach »etwas«, sondern »es ist schlechthin, was es ist« (ebd., 109); mit dem absoluten Ich »ist im Bewusstseyn *alle* Realität« (ebd.) und »das Nicht-Ich *schlechthin* Nichts«, eine »negative Größe« (ebd., 110). Als diese negative Größe ist das Nicht-Ich notwendig, denn es dient der Bestimmung des Ichs, das von sich selbst weiß und dessen Selbstbewusstsein seinen Grund im absoluten Ich hat. Als solches zeigt sich das Nicht-Ich als Grenzbegriff.

Mit diesem Gedanken, dass das absolute Ich als erster Grundsatz, d.h. als ἀρχή, alle Realität in sich birgt, führt Fichte zugleich eine Unterscheidung ein, die er von Kant erbt und die Hegel kritisieren wird. »Das Ich soll sich selbst gleich, und dennoch sich selbst entgegengesetzt seyn. Aber es ist gleich in Absicht des Bewusstseyns, das Bewusstseyn ist einig: aber in diesem Bewusstseyn ist gesetzt das absolute Ich, als untheilbar; das Ich hingegen, welchem das Nicht-Ich entgegengesetzt wird, als theilbar.« (Ebd.) Die Formulierung, dass das Ich sich selbst gleichen soll, ist es, woran Hegel sich stößt. Er erkennt, dass Fichte, wie Kant vor ihm, einen transzendentalen Idealismus pflegt und in dieselbe Falle tappt wie dieser, lediglich auf einer anderen Ebene. »Die Einheit ist in einer nur relativen Identität erzwungen«, wirft er Fichte vor, »die Identität, die eine absolute sein soll, ist eine unvollständige« (Hegel 1986r, 48). Fichtes Entwurf verspricht, die Prämissen der Transzendentalphilosophie zu liefern, gerät dabei aber selbst in die Aporie des Selbstbewusstseins, aus der er sich nur durch das Postulat des absoluten Ichs herauszu-

winden vermag. Doch das Postulat täuscht über eine latente Vertröstung auf ein Jenseitiges hinweg, in dem das Ich sich selbst gleich ist, und, so wendet Hegel ein, »die absolute Synthesis, zu welcher dieses gelangt, ist nicht Ich = Ich, sondern Ich *soll* gleich Ich sein« (ebd., 50). Um die Ähnlichkeit zum Problem der kantischen Philosophie zu veranschaulichen, zeigt Hegel, dass auch Fichtes Denken nur eine »formelle Philosophie« ist, wenn man sie unter dem Aspekt ihres Imaginären, nämlich dem »Selbstbewußtsein Gottes [...], in welchem durch das Gesetztsein des Ich alles gesetzt wäre« (ebd., 99), betrachtet. Eine Stelle aus Fichtes *Aenesidemus-Rezension* weist dabei auf eine fundamentale Differenz hin: Auch für Fichte gilt, dass die Vernunft praktisch ist. Dies ist sie aber seiner Meinung nach nur, sofern das absolute Ich und das »Ich als Intelligenz« vereinigt sind. In dieser Vereinigung zeigt sich aber eine qualitative Differenz, die derjenigen entspricht, die Kant mit seinem Gottesbegriff einführt, insofern in beiden Fällen die Verwirklichung ewig aufgeschoben bleibt:

Jene Vereinigung: Ein Ich, das durch seine Selbstbestimmung zugleich alles Nicht-Ich bestimme (die Idee der Gottheit), ist das letzte Ziel dieses Strebens; ein solches Streben, wenn durch das intelligente Ich das Ziel desselben ausser ihm vorgestellt wird, ist ein *Glaube* (Glauben an Gott). Dies Streben kann nicht aufhören, als nach Erreichung des Ziels, d.h. die Intelligenz kann keinen Moment ihres Daseyns, in welchem dieses Ziel noch nicht erreicht ist, als den letzten annehmen (Glauben an ewige Fortdauer). (Fichte 1971d, 23)

In späteren Texten wird Fichte den Gottesbegriff dann auch mit der »moralischen Weltordnung« identifizieren (vgl. Fichte 1971i, 185), wobei die Offenbarung Gottes gerade der Erziehung des Menschengeschlechts dienen soll (vgl. Fichte 1971h). Das Voraussetzen eines Ideals wird sich zuletzt auch auf Fichtes Rechts- und Sittlichkeitsverständnis auswirken und ihm den Vorwurf (gerade von Seiten Hegels) einbringen, einen Polizeistaat zu legitimieren, da das Postulat des absoluten Ichs auf imaginärer Ebene eine panoptische Kontrollinstanz impliziert (vgl. Vieweg 2018; Vieweg 2012, 313-315). Es zeigt sich also, dass auch Fichtes Philosophie – wie zuvor die kantische – im reinen (formalen) Sollen verbleibt, worüber die Verwirklichung des realen Sittlichen vergessen bzw. – durch ein wechselseitiges Verdachtsmoment⁴ – stetig auf Distanz gehalten wird. Fichtes Philosophie blendet die Frage der Realität aus, indem sie sie unter die Idealität des absoluten Ichs fasst. Hegel bemängelt

4 Vgl. hierzu Fichtes Überlegungen zum Zwangsrecht in Fichte 1971g.

daher, »wie gleichgültig für diese Absolutheit des Empirischen jener formale Idealismus ist, welcher erweist, daß diese ganze empirische Realität nur ein Subjektives, ein Gefühl sei [...]« (Hegel 1986u, 396).

Vor Hegel ist es aber Schelling, der das Problem der fichteschen Lehre erkennt und zu lösen versucht. Schelling geht es darum, dem, was Fichte mit dem Begriff vom absoluten Ich (und Nicht-Ich) verloren geht, gerecht zu werden, weshalb er in seinem *System des transzendentalen Idealismus* dessen Gedanken um den Aspekt der Natur (des Empirischen) ergänzt. Dabei möchte Schelling zweierlei leisten: Zum einen soll die Natur als Selbstständiges, Unbedingtes, vom Ich Unterschiedenes dargestellt werden, zum anderen aber soll der Grundgedanke Fichtes gelten, wonach die Natur letztlich eine Vorstellung des Ichs ist (vgl. Frank 2016, 84). Durch die Feststellung eines »Parallelismus der Natur mit dem Intelligenten« (Schelling 1985d, 399), soll jener nun das gebührende Recht widerfahren. Wie Fichte versteht auch Schelling das »Unbedingte« nicht als ein bestimmtes Ding, sondern als »*Seyn selbst*, das in keinem endlichen Produkte sich ganz darstellt, und wovon alles Einzelne nur gleichsam ein besonderer Ausdruck ist« (Schelling 1985c, 327). Wenn nun aber die Natur – »nach allgemeiner Meinung« – »als der Inbegriff *alles Seyns*« zu betrachten wäre, dann wäre es »unmöglich, die Natur als ein Unbedingtes anzusehen, wenn nicht im Begriff des Seyns selbst die Spur der Freiheit entdeckbar wäre« (ebd., 329). Es gilt nun also zu zeigen, dass die Natur ebenso unbedingt ist, wie »das Intelligente«, respektive das Ich. Die Analogie, die Schelling nachweisen will, findet ihren Achsenpunkt nun darin, dass »das Seyn selbst = Tätigkeit ist« (ebd.). Wir haben es also in Wahrheit nicht einfach mit der Natur als solcher zu tun, sondern gerade mit einer »*continuirlich-wirksame[n] Naturthätigkeit*, die in ihrem Produkte erloschen ist« (ebd.). Die Produkte der Natur sind eben nur dies – Produkte. In ihnen blicken wir nicht die Natur als Tätigkeit an. In der Naturphilosophie ist es daher unsere Aufgabe, von der Anschauung der Produkte der Natur zu deren »ersten Ursprung« (ebd.) zurückzugehen. »Ueber die Natur philosophiren heißt die Natur *schaffen*«, schreibt Schelling (ebd.). »Philosophiren über die Natur heißt, sie aus dem toten Mechanismus, worin sie befangen erscheint, herausheben, sie mit Freiheit gleichsam beleben [...]« (Ebd.)

Da nun auch die Naturtätigkeit dem Prinzip der Vernunft entspricht (andernfalls gäbe es keine Naturgesetze und schlechterdings nur das unstruk-

turierte, aber auch undenkbares Chaos)⁵, ist es Schelling möglich, die Selbstständigkeit von Ich und Natur zusammenzudenken. Denn auch für ihn gilt, dass die Vernunft nur eine ist (vgl. Schelling 1985e, 48). Da also sowohl das Bewusstsein als auch die Natur dem Prinzip der Vernunft folgen, findet Schelling ihr Einheitsprinzip in ebendieser: »Außer der Vernunft ist nichts, und in ihr ist alles.« (Ebd., 47) Auf diese Weise gelingt Schelling die In-Eins-Setzung von Subjekt und Objekt, von Bewusstsein und Natur. Hegel drückt Schellings Gedanken wie folgt aus: »Es müssen daher beide in das Absolute oder das Absolute in beiden Formen gesetzt werden und zugleich beide als Getrennte bestehen; das Subjekt ist hiermit subjektives Subjekt-Objekt, – das Objekt objektives Subjekt-Objekt.« (Hegel 1986r, 97) In der Vernunft sind das subjektive Subjekt-Objekt (damit ist Fichtes absolutes Ich gemeint) und das objektive Subjekt-Objekt (die Natur) aufgehoben. Diesen Sachverhalt hält Hegel in einem berühmten Bonmot fest: »Das Absolute selbst aber ist darum die Identität der Identität und der Nichtidentität, Entgegengesetztes und Einssein ist zugleich in ihm.« (Ebd., 96)

Es mag nun so erscheinen, als seien sich Hegel und Schelling gerade über den Weg der Fichtekritik vollkommen einig, doch der Schein trügt. Denn Hegel wird auch in Schellings System eine Problemstellung ausfindig machen, die uns nicht ganz unbekannt ist (vgl. zum Folgenden auch Förster 2018, 290–295): Für Schelling steht nämlich fest, dass mit diesem Begriff des Absolu-

5 Man denke hier an Leibniz' berühmte Sentenz: *Natura non facit saltus*. Und auch wenn wir heutzutage um das Plancksche Wirkungsquantum und den zum geflügelten Wort gewordenen ›Quantensprung‹ wissen, bleibt der ›vernünftige‹ Naturbegriff haltbar, da die zufälligen Phänomene des Mikrokosmos sehr wohl Teil dieser Ordnung sind. Zufall und Gesetz sind im Naturbegriff gewissermaßen dialektisch vermittelt. So stellt etwa Manfred Eigen fest, dass die Einheit der Natur und ihre Gesetzmäßigkeit nicht in einer prästabilierten Struktur derselben besteht, sondern in der Beziehung zwischen pluralen Strukturen (vgl. Eigen/Winkler 1975). Und auch in der modernen Quantenphysik wird für eine ›Physik der Beziehungen‹ optiert, die sich wesentlich als Physik der Informationen und Strukturen präsentiert und dabei den Begriff der Ganzheit dynamisch versteht (vgl. Görnitz 2021, hier 50; Mann 2021). Eine plausible philosophische Erklärung bietet auch Zupančič, die in diesem Zusammenhang konkret auf Lacans Begriff des Realen zurückgreift (Zupančič 2020, 188–190): »Natur ist nicht als solche chaotisch, sie ist ›gesetzstreu‹ (im wissenschaftlichen Sinn), doch diese ›Gesetzestreue‹ ist nichts anderes als eine Strukturierung ihres inneren Antagonismus, Widerspruchs und ›Unvollständigkeit‹. Sie ist *seine eigentliche Form*. In diesem Sinne existieren Naturgesetze genau durch die Nichtexistenz der Natur. [...] ›Die Natur existiert nicht.‹ (Was heißt: Die Natur als bedeutsames Ganzes existiert nicht.)« (Ebd., 189)

ten der »Indifferenzpunkt des Subjektiven und Objektiven« (Schelling 1985e, 47) bezeichnet ist. Das heißt, dass er, im Unterschied zu Hegel, die »Identität von Identität und Nichtidentität« als eine *punktueller, ursprünglicher Identität* versteht, die er als Absolutes bezeichnet. Schelling geht es hier also um eine »absolute Einheit des Ideellen und Reellen« (Förster 2018, 291), die entsprechend *losgelöst* von der ihr immanenten Differenzierung beider Relata eine *Letztgültigkeit* beansprucht. So überträgt Schelling Fichtes Prinzip des absoluten Ichs auf den Begriff des Absoluten als solches. Genau wie der »ursprüngliche Streit des Selbstbewußtseyns«, die dynamische Beziehung von Ich und Nicht-Ich, nie in einem »Produkt« zu einem Stillstand kommt, aber auf einem absoluten Ich beruht, so gilt auch für die Natur, dass sie »nicht in irgend einem einzelnen Produkt, sondern nur in einem Produkt, das immer *wird*, und nie *ist*« erkannt werden kann (Schelling 1985c, 336; vgl. Frank 2016, 91f.), nämlich als unendliche Tätigkeit, die ihrerseits durch die ursprüngliche Identität des Subjektiven und Objektiven bedingt ist. Hiermit hat Schelling sich allerdings in eine Aporie verstrickt: Denn einerseits hat er formuliert, dass die Naturtätigkeit in ihrem Produkt »erloschen« ist, andererseits aber spricht er von einer ursprünglichen Identität, die es zu denken gilt. So lässt sich aber nur eingeschränkt vom Absoluten sprechen und der Begriff verweist vielmehr auf ein »Losgelöstes«, das die reale Einheit verfehlt. Dies zeigt sich dann auch deutlich im Begriff des Ursprungs bzw. der ursprünglichen, absoluten Identität, die Schelling voraussetzen muss. Denn Schelling sieht den »Grundirrtum aller Philosophie« (Schelling 1985e, 51) in der Annahme, »die absolute Identität sey wirklich aus sich herausgetreten«, um sich »begreiflich zu machen« (ebd., 52). Dadurch hat er allerdings das Kind mit dem Bade ausgeschüttet. Denn indem er die absolute Identität von Subjekt und Objekt nur noch punktuell versteht, führt er eine *qualitative Differenz zwischen der Vernunft als Absolutes und der Vernunft als Begriff von sich selbst* ein, »weil nämlich nie ein erster Punkt angegeben werden kann, wo die absolute Identität in ein einzelnes Ding übergegangen ist [...]« (ebd., 64).

Hegel durchschaut diesen Sachverhalt und erkennt, dass das, was Schelling als Absolutes bezeichnet, den Namen gar nicht verdient. In seiner Jenerser Logik kritisiert er Schellings Identitätsphilosophie und macht darauf aufmerksam, dass dieser eigentlich nur eine »Grenze« ausfindig gemacht habe: »Das eine der entgegengesetzten ist nothwendig die Einheit selbst; aber diese Einheit ist ebendadurch nicht die absolute, und indem sie zugleich nicht bloß als ein entgegengesetztes, sondern an sich selbst sein soll, so kann sie als Einheit ihrer selbst und des ihr entgegengesetzten nur Gränze seyn; denn

als Einheit beyder hört sie auf, selbst ein entgegengesetztes zu seyn.« (Hegel 1971, 3)⁶ Solange das Absolute als punktuelle Identität verstanden wird, wird es als Ideelles immer vom Reellen unterschieden sein. Als Grenze bildet es den Scheitelpunkt, an dem ideelle und reelle Tätigkeit unterschieden sind in zwei differente Qualitäten. »In dem Begriff der Gränze selbst sind so die Einheit und Vielheit, oder die Realität und die Negation, noch für sich bestehende [...]«.« (Hegel 1971, 3) Hegel erkennt also, dass auch Schelling das Versprechen des Idealismus noch nicht einlösen kann. Vernunft bzw. Absolutes bilden auch in Schellings Denken nur abstrakte Momente, die vom Konkreten abstrahieren. Auch er erkennt nicht die Vernunft als Ganze, als »der Begriff von *Unterschiedenem*, das ebenso *untrennbar* ist, einem *Identischen*, das an ihm selbst *ungetrennt Unterschied* ist« (WL I, 240). Genau wie Kant und Fichte vor ihm bleibt seine Philosophie formaler Natur, »indem das absolute Einswerden nur ein *Sollen* bleibt, d.h. ein Jenseits gegen die Einheit der Gränze bleibt, und beyde auseinander fallen« (Hegel 1971, 4).

Es dürfte nicht verwundern, dass sich die von Schelling eingeführte qualitative Differenz auch in seiner Religionsphilosophie und schließlich auch in seiner Ethik niederschlägt. Die Trennung des Absoluten an der Grenze wird darin substantzialisiert, dass Schelling die »Natur in Gott« als Gottes »Unbewußtes«, als »der dunkle Grund, aus dem Gott sich erhebt« deutet (Baumgartner/Korten 1996, 120). An dieser »Schattenseite« seiner Selbst äußert sich die göttliche »Begierde nach seinem Ebenbild« (ebd.). Aber Schellings Gott ist dabei nicht entzweit (bzw. er wird nicht, wie bei Hegel, zugleich als Subjekt begriffen), sondern er ist das All-Eine, das mit sich selbst identisch ist. Trotzdem geht Schelling von einer Selbstoffenbarung Gottes aus, »worin Gott, absolut betrachtet, verwirklicht ist, obgleich nur in ihm selbst [...]«; »sie ist im Anfang bei Gott und der *in* Gott gezeugte Gott selbst« (Schelling 1860b, 361). Gott ist also zugleich »Grund (Ureinheit)« und »Ziel (Urbild)« (ebd.) (hier bestätigen sich also die zwei Aspekte des Imaginären, nämlich *Ganzheit* und *Bildlichkeit*) eines Prozesses, der in sich selbst inhaltlich schon immer beschlossen und prästabilisiert ist.

Damit ist es aber zugleich um die Freiheit des Menschen geschehen. Seine Freiheit ist in Wirklichkeit nämlich nicht die seine, sondern die Freiheit Gottes, der sich als »Herr des Seyns« (Schelling 1861c, 260), als »absolutes Prius« (Schelling 1861b, 216) selbst setzt. Der Mensch ist Moment des göttlichen

6 Förster kann nachweisen, dass diese Kritik Hegels, die zumeist als eine Kritik an Fichte gelesen wird, sich eigentlich auf Schelling bezieht (vgl. Förster 2018, 290-292).

Seins und als Subjekt diesem absoluten Sein subordiniert und seine Freiheit eine heteronome, bedingte Freiheit. Damit fällt Schelling hinter das zurück, was mit Kants Theorie bereits erwiesen war, nämlich die ihrerseits ursprüngliche Freiheit des Menschen, wodurch dieser zum wirklichen Subjekt wird.⁷ In Schellings Philosophie hingegen degeneriert der Mensch zum Derivat der Freiheit Gottes: Im freien Akt Gottes, d.h. im Akt der Schöpfung, geschieht »alles in Einem magischen Schlage zugleich« und »so hat der Mensch, der *hier entschieden und bestimmt* scheint, in der ersten Schöpfung sich in bestimmter Gestalt ergriffen, und wird als solcher, der er von Ewigkeit ist, geboren [...]« (Schelling 1860b, 387; Herv. T.M.). Der Mensch findet seine Bestimmung im freien Akt Gottes, der stets Ursprung und Ziel bezeichnet. Aber da das Absolute entzogen und punktuell ist, bleibt auch die Bestimmung des Menschen als solche entzogen und stets aufgeschoben. Ein weiteres Mal bleibt der Mensch auf das reine Sollen und das Imaginäre verwiesen. Und es ist bittere Ironie, dass gerade Schelling, bei seiner Suche nach den Prämissen, die Resultate, die Kant gegeben hat, letztlich ignoriert.

So sind wir nun schließlich bei Hegel angelangt. In seinem ersten großen Hauptwerk, der epochemachenden *Phänomenologie des Geistes*, widmet sich Hegel nun der Aufgabe, die voraufklärerischen Atavismen der Transzendentalphilosophien seiner Vorgänger loszuwerden und einen *absoluten Idealismus* zu formulieren, in dem die Forderung nach der Identität von Identität und

7 Bereits Schellings Zeitgenossen nehmen diese Problematik wahr. Hegel weist darauf hin, dass es sich bei Schellings Freiheitsbegriff nur um einen besonderen und nicht einen allgemeinen Begriff handelt. Die Freiheit bei Schelling »steht ... einzeln für sich« und habe daher mit dem philosophischen Diskurs wenig zu tun, da er den Begriff nicht im philosophisch-systemischen Gesamtzusammenhang ausarbeitet (vgl. VGPh III, 453). Wenn wir Schelling an dieser Stelle kritisieren, dann erfolgt diese Kritik nun vor allem in praktisch-philosophischer und psychoanalytischer Perspektive, nämlich mit Blick auf den Freiheitsbegriff und das Imaginäre. Es soll aber nicht unerwähnt bleiben, dass die Intuition hinsichtlich einer positiven Philosophie, die sich in Schellings Spätwerk äußert, in formallogischer Perspektive als ausgesprochen tiefsinnig gewertet werden muss (vgl. das positive Votum bei Günther 1991, bes. 51f.), wenn auch die religiöse Wendung, in die er seinen Gedanken kleidet, problematisch bleibt und einen gedanklichen Regress zeitigt, indem die Trennung von (menschlicher) Reflexion als gewesener Freiheit und (göttlichem) Willen als wirklicher Freiheit in ein zweierwertiges System eintreten, da dieser Wille, laut Schelling, allein am Ende der Geschichte, am Jüngsten Tag, also mit dem Untergang der Reflexion, zu dem wird, was er ist (vgl. ebd., 77-79).

Nichtidentität verwirklicht ist. Dass er sich dabei konkret gegen das Imaginäre und den damit verbundenen philosophischen Formalismus wendet, machen bereits zwei zentrale Aussagen aus der Vorrede der *Phänomenologie* deutlich:

Das »Wahre«, so schreibt Hegel und wendet sich dabei gegen seine Vorgänger, muss nicht nur »als *Substanz*, sondern ebenso sehr als *Subjekt*« aufgefasst werden (PhG, 23). Diese Aussage richtet sich gegen die All-Einheitskonzepte von Fichte und Schelling, aber auch gegen Kants Verweis auf ein imaginäres jenseitiges (transzendentes) Ideal. Die All-Einheit kann nicht ein abstraktes Absolutes meinen. Sie muss zugleich auch das Absolute als Konkretes umfassen, denn ansonsten wäre es zwar Einheit, aber noch lange nicht All-Einheit. Auch kann unter dem Begriff des Absoluten nicht etwas In-Aussicht-Gestelltes verstanden werden. Wer das Absolute zu einem transzendenten Ziel transzendentaler Provenienz macht, »das gesucht wird«, betrügt sich selbst, denn »es ist schon vorhanden – wie könnte es sonst gesucht werden?« (Hegel 1986r, 24) Wenn es das Absolute ist, dann ist es das Ganze der Wirklichkeit. Deshalb kann Hegel auch schreiben: »Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen.« (PhG, 24) Was bei Schelling nur als »Indifferenzpunkt« bestimmt ist, ist bei Hegel zugleich auch als ein Dynamisches definiert. Und es ist weder das Ganze des Prozesses, noch der Prozess des Ganzen das, was als Absolutes definiert werden kann, sondern *das Absolute ist das, was das Ganze als den Prozess und den Prozess als das Ganze begreift*. Daher ist das Absolute für Hegel die dialektische *Vermittlung* »als die sich bewegende Sichselbstgleichheit« (PhG, 25). Es lässt sich an dieser Aussage leicht ablesen, dass auch Hegels Vermittlung ihren Ankerpunkt im Ich bzw. im Selbstbewusstsein hat. Im Ich durchschaut sich die Vernunft (lies: *durch*-schaut, d.h. auch im Sinne des Vorgangs des Durch-etwas-hindurch-Blickens, in der Weise, wie z.B. ein Fenster zugleich eine Grenze und keine Grenze ist)⁸, weshalb Hegels philosophische Methode auch als *Spekulation* bezeichnet wird. »Das Ich oder das Werden überhaupt, dieses Vermitteln ist um seiner Einfachheit willen eben *eine werdende Unmittelbarkeit und das Unmittelbare selbst*.« (PhG, 25) Es fragt sich nun aber, wie die Vernunft sich im Selbstbewusstsein durchschauen soll, *ohne* dabei das rein ideelle Ich im fichteschen Sinne zu verabsolutieren. Hegel hat darauf eine beispielhafte Antwort – verbunden mit einem kleinen Augenzwinkern, denn er ist nicht der verklarte ›Idealist‹ für den er

8 Vgl. hierzu auch Hegels Gebrauch des Wortes in PhG, 430f.

manchmal ausgegeben wird. So äußert er sich in einem kuriosen Abschnitt der *Phänomenologie* über die Schädellehre⁹ zum irreduziblen Zusammenhang von Geist und Körper: Ohne eine ›physische Inkarnation‹ kann sich der Geist nicht begreifen.¹⁰ »Der Begriff dieser Vorstellung ist, daß die Vernunft sich *alle Dingheit*, auch die *rein gegenständliche, selbst* ist; sie ist aber dies *im Begriffe* [...]« (PhG, 262), d.h. aber nicht, dass die Vernunft nur als »*unmittelbare, sinnliche*« (ebd.) zu verstehen ist, sondern als das dialektische Prinzip, in dem sie den Gegensatz von Geist und Körper aufhebt. Das Absolute ist schließlich die Identität der Gegensätze. In diesem Sinne steht der Geist für die »Verknüpfung des Hohen und Niedrigen« (ebd.). Hegel findet hierfür eine interessante Metapher, nämlich die der Geschlechtsorgane. Diese veranschaulichen den verwirklichten und den sich verwirklichenden Geist, indem sie sich zum einen als »Organ der Zeugung«, zum anderen als »Organ des Pissens« erweisen (ebd.). So lässt sich auch seine Formel verstehen, in der es heißt, »daß *das Sein des Geistes ein Knochen ist*« (PhG, 260).¹¹

In dieser Aussage spiegelt sich ferner eine fundamentale Erkenntnis Hegels wider: Die (Selbst-)Bewegung des Geistes beruht auf der *Negation*. Indem der Geist Knochen wird, wird er sich selbst zum Gegenstand (hierin zeigt sich auch der Sinn des Titels *Phänomenologie des Geistes* an). Denn indem er sich in seiner unstrukturierten Unbeschränktheit als reines Bewusstsein selbst eine

9 Die Idee der Schädellehre bzw. Phrenologie geht auf den Arzt Franz Joseph Gall zurück. Die Phrenologie widmet sich der Topologie des Gehirns und geht davon aus, dass sich anhand von Schädel- und Gehirnform valide Aussagen über Charakterzüge, Talente, Fähigkeiten usw. einzelner Personen formulieren lassen. Diese aus heutiger Perspektive naive Theorie wurde auch von Hegel vor allem in dem Punkt kritisiert, wo sie davon ausgeht, gesetzmäßige Beziehungen zu postulieren und von quantitativen Größen auf qualitative geistige Zustände und Gefühle zu schließen. Nichtsdestotrotz nimmt Hegel diese Theorie kritisch auf, da er im Gehirn so etwas wie die Mitte zwischen Körper und Geist sieht (vgl. Siep 2000, 138-143, bes. 140f.). Galls Schädellehre ist aus heutiger Perspektive nicht haltbar, was aber nicht den Wert des entsprechenden Kapitels der *Phänomenologie* schmälert. Denn es versteht sich von selbst, dass auch die moderne Hirnforschung an der Grenze von quantitativ-physischen (zweiwertigen) und qualitativ-geistigen (mehrwertigen) Befunden arbeitet. Für einen Überblick vgl. Koch 2013; Seung 2013. Darüber hinaus geht die moderne Kybernetik das Thema gewissermaßen ›von der anderen Seite‹ her an (vgl. Günther 2021).

10 In jüngerer Zeit wurde dieser Gedanke in der Philosophie erneut stark gemacht durch Jean-Luc Nancy (2014).

11 Man denke in diesem Zusammenhang auch an den umgangssprachlichen englischen Begriff *boner*, der für das erigierte männliche Glied steht.

Grenze setzt, in der seine Unbegrenztheit also negiert wird, ist es ihm überhaupt erst möglich, sich selbst zu begreifen. Hegel folgt hier Spinozas Diktum »*determinatio est negatio*«. Ohne die Negation, ohne Grenzziehung, bleibt das Bewusstsein unbegrenzt und unstrukturiert.¹² Es hätte weder Sein noch Sinn zu seinem Thema und wäre insofern a-thematisch (vgl. Günther 1991, 218). Ein unstrukturiertes Bewusstsein hat insofern auch kein Wissen von sich selbst. In Form einer Selbstbegrenzung führt die Negation nun eine Struktur ein, wodurch das Bewusstsein *für sich*, d.h. zu seinem eigenen Gegenstand wird, was uns an die Funktion des konstitutiven Neins (*nom/non-du-père*) erinnert, wie sie uns im ersten Kapitel begegnete. Diese Strukturierung wirkt sich auf das ganze Feld der Erkenntnis aus. Ohne Selbstbewusstsein bliebe auch »die Welt ein in sich Zerfallendes«, ein unstrukturiertes Chaos von Sinneseindrücken, das blanke Reale, weshalb Hegel auch von der »Wohltat des Selbstbewußtseins« spricht, das »Zusammenhang und Halt« gewährleistet (Hegel 1986u, 309). Diese Wohltat versteht Hegel als Akt der Freiheit, in dem sich der Geist mit jedem konkreten (Selbst-)Bewusstsein setzt. Was wir also bei Kant bereits in Gestalt der Autonomie als Selbstbegrenzung durch Selbstbestimmung kennengelernt haben, wird bei Hegel somit zum grundlegenden Moment der gesamten Dynamik seines metaphysischen Denkens. Damit gleichbedeutend ist die Feststellung, dass die *Freiheit*, im Sinne der *Selbstbestimmung*, das Fundament der hegelschen Philosophie bildet.¹³ Das Ich ist gerade deshalb frei, weil es als Sich-Setzendes zu begreifen ist und nicht inhaltlich bestimmt ist. In diesem Sinne zeigt sich Hegel, wie Žižek feststellt, als der konsequentere Transzendentalphilosoph, da er dem transzendentalen Ich nicht noch ein bestimmtes (göttliches) Sein vorordnet: »Der transzendente Standpunkt ist in gewisser Weise irreduzibel, denn man kann sich nicht »objektiv« betrachten und in der Realität verorten; die Aufgabe besteht darin, *ebendiese Unmöglichkeit als eine ontologische Tatsache zu denken*, nicht als epistemologische Beschränkung.« (Žižek 2014, 330)

12 Sehr anschaulich wird dieser Gedanke auch von Žižek diskutiert, der das Phänomen vor dem Hintergrund der modernen Kognitionswissenschaften und Biogenetik betrachtet (vgl. Žižek 2001, 49-59). Da Žižek die Hegel-Passagen, auf die er sich bezieht, selbst nicht ausweist, sei hier auf zwei prägnante Stellen hingewiesen, in denen Hegel die »Vernunft als *Leben überhaupt*« beschreibt: vgl. PhG, bes. 198.215-224; Enz., § 299.

13 Aus diesem Grund bezeichnet Klaus Vieweg (2019) Hegel im Untertitel seiner Biographie auch als »Philosoph[en] der Freiheit«.

Kommen wir schließlich zur zweiten einschlägigen Aussage aus der Vorrede der *Phänomenologie*: »Die Philosophie aber muss sich hüten, erbaulich sein zu wollen.« (PhG, 17) Diese Forderung richtet sich gezielt gegen das Imaginäre und die von ihm abgeleiteten illusorischen Versprechen und Verheißungen. Die Philosophie der Aufklärung und allen voran Kant hat gezeigt, dass es unsere intellektuelle und zivilisatorische Aufgabe ist, uns unseres eigenen Verstandes zu bedienen. Sie hat gezeigt, dass wir dies nicht nur sollen, sondern auch können, und sie hat gezeigt, dass sich die Vernunft nur in der Autonomie verwirklicht und nicht durch Unterwerfung unter eine irgendwie geartete Fremdherrschaft. Wir haben gesehen, dass sich diese Kritik auch auf die Unterwerfung unter eine imaginäre Hoffnung bezieht. Denn egal was in dieser Hoffnung als jenseitige Erfüllungsphantasie gesetzt oder festgelegt wird, wenn allein dieses Bild hinreicht, den Menschen anzutreiben, dann wird er von diesem Bild regiert wie von den Geistern, die er eigentlich selbst herbeirief. Nach Hegels Auffassung dienen diese Bilder lediglich der Erbauung und dem Lustprinzip mit dem Effekt, dass sie unsere Wahrnehmung der Wirklichkeit – mag sie auch noch so prekär oder privilegiert ausfallen – verzerren und uns zu Fehlurteilen verleiten,¹⁴ anstatt uns auf unsere Sittlichkeit und unsere *tatsächliche* Freiheit zu besinnen. »Wer nur Erbauung sucht, wer die irdische Mannigfaltigkeit seines Daseins und des Gedankens in Nebel einzuhüllen und nach dem unbestimmten Genuß dieser unbestimmten Göttlichkeit verlangt, mag zusehen, wo er dies findet; er wird leicht selbst sich etwas vorzuschwärmen und damit sich aufzuspreizen die Mittel finden.« (PhG, 17) Das vernünftige Denken ist aber aufgefordert, sich kritisch selbst zu prüfen. Daher rühren Ernst Blochs mahnende Worte: Jede*r Leser*in Hegels »muß wachsame Untreue gegen einen fixen Begriff lernen« (Bloch 1962, 26).

Dieser Selbstanspruch der Philosophie und die Prämissen Hegels sind irreduzible Forderungen, denen jeder Mensch ausgesetzt ist, wenn es um die sittliche Erkenntnis im Sinne einer vernünftigen und verständigen Sozialität geht. Sittlichkeit ist entweder hier und jetzt verwirklicht oder es ist halt keine Sittlichkeit, sondern nur ein Versprechen, ein Vertrag, eine Hoffnung oder eine Träumerei. Mit diesen fundamentalen Einsichten, die in jenen bedeutenden »25 Jahren der Philosophie« (vgl. Förster 2018) hervorgebracht wurden, wollen wir uns nun der grundsätzlichen Struktur des hegelschen Denkens

14 Dieses Phänomen ist in der modernen Psychologie als *Status-Quo-Verzerrung* (*status quo bias*) bekannt (vgl. Samuelson/Zeckhauser 1988; Kahnemann/Knetsch/Thaler 1991).

widmen, um zugleich auf den fundamentalen Zusammenhang von Geistphilosophie und praktischer Philosophie hinzuweisen.

2. Hegels praktische Philosophie und der absolute Idealismus

Der Bewegung des Geistes begegnen wir in allen Phänomenen der natürlichen und menschlichen Welt. Damit sich der Geist aber in seiner Bewegung selbst erkennt, bedarf es der Subjektivität in Form des (menschlichen) Selbstbewusstseins, denn in diesem findet die Vermittlung des Geistes mit sich selbst statt. Dieser Prozess der Selbsterkenntnis des Geistes äußert sich dabei als historischer, da mit der Kategorie des Selbstbewusstseins zugleich die Struktur der Reflexion gegeben ist, die als Bedingung der Dimension der Zeitlichkeit des Bewusstseins wirkt.¹⁵ Als historischer Prozess ist die Selbsterkenntnis des Geistes aber nicht determiniert oder auf ein vorgefasstes Ziel hin ausgerichtet, sondern jederzeit nur als Koaleszenz des Abstrakten und des Konkreten, des Ideellen und des Reellen zu fassen.

Diese Erkenntnis ist ausgesprochen wichtig: Nur weil wir (seit Kant die Resultate geliefert hat) wissen, dass der Geist sich im vernünftigen Selbstbewusstsein zu erkennen vermag, haben wir es hier nicht mit einem teleologischen Determinismus zu tun. Die Verwirklichung des sich verwirklichenden Geistes darf nicht durch die Einführung einer abstrakten Teleologie »ergänzt« werden, da auf diese Weise erneut eine Trennung des Abstrakten und des Konkreten vorgenommen würde.¹⁶ Außerdem ist die Bewegung des Geistes frei und nicht vorherbestimmt durch ein abstraktes Absolutes à la Schelling,

-
- 15 »Die Bewegung, die Form seines [des Geistes; Anm. T.M.] Wissens von sich hervorzutreiben, ist die Arbeit, die er als *wirkliche Geschichte* vollbringt.« (PhG, 586) »Dies Ich = Ich ist aber die sich in sich selbst reflektierende Bewegung; denn indem diese Gleichheit als absolute Negativität der absolute Unterschied ist, so steht die Sichselbstgleichheit des Ich diesem reinen Unterschied gegenüber, der als der reine und zugleich dem sich wissenden Selbst gegenständliche, als die *Zeit* auszusprechen ist [...].« (PhG, 586f.)
- 16 Vgl. hierzu auch Jameson 2017, 1-5, der zudem von einem »non-teleological Hegel« (ebd., 50) spricht. Wir schließen uns dieser modernen (Re-)Lektüre des hegelschen Denkens an und versuchen uns hier – wie bereits im Vorwort angekündigt – an einer praktisch-philosophischen Begründung eines nicht-teleologischen Hegels. Wir behaupten daher *nicht*, dass es keinen teleologischen Hegel gäbe (Günther stellt diesen problematischen Hegel dar in Günther 1991, 90); wir sagen aber, dass diesem Hegel – konsequenterweise gerade in hegelscher Perspektive – keine Notwendigkeit zukommt.