

Tilburg University

## Philosophische Kritik in Hegels Systemkonzeption von 1801/02

Jonkers, P.H.A.I.

*Published in:*

Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels

*Publication date:*

2004

*Document Version*

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

*Citation for published version (APA):*

Jonkers, P. H. A. I. (2004). Philosophische Kritik in Hegels Systemkonzeption von 1801/02. In H. Kimmerle (Ed.), *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels* (pp. 45-60). (Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels). Akademie Verlag.

### General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

### Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

PETER JONKERS

## Philosophische Kritik in Hegels Systemkonzeption von 1801/02

### Einleitung

Wie wir auf Grund des Vorlesungsverzeichnisses der Jenaer Universität wissen, gab es zwischen Hegels Lehrtätigkeit um 1801/02 und seinen kritischen Aufsätzen aus dieser Periode wichtige thematische Überschneidungen. Hegel arbeitete damals ökonomischer publizierte, was er lehrte bzw. er lehrte, was er publizierte.<sup>1</sup> Dieser eher formelle Hinweis wird inhaltlich bestätigt durch die Untersuchung der frühen Jenaer Schriften, insbesondere durch den Vergleich zwischen den beiden Vorlesungsmanskripten ‚Introductio in Philosophiam‘ und ‚Logica et Metaphysica‘ einerseits, und der ‚Differenzschrift‘ und den Aufsätzen im ‚Kritischen Journal der Philosophie‘ andererseits. Hierin liegt die Berechtigung des Versuchs, die fragmentarischen Vorlesungsmanskripte durch den Inhalt der publizierten Schriften soweit wie möglich zu ergänzen und zugleich die unklare systematische Funktion dieser kritischen Texte aufgrund der frühen Jenaer Systementwürfe Hegels zu erläutern. Ein wichtiger Aspekt dieser doppelten Beziehung zwischen beiden Textgruppen betrifft die Funktion der philosophischen Kritik im Rahmen der Einleitung in das System der Philosophie und der Logik als dessen Ersten Teil. Dabei geht es erstens um die Frage, wie das philosophierende Subjekt sich zum System der Philosophie verhält, und zweitens um die Rolle des endlichen Denkens innerhalb der spekulativen Philosophie. Diese zwei Fragen stehen im Mittelpunkt des hier folgenden Beitrags.

Der bisherige Stand der Forschung in Hinsicht auf das Problem der Einleitung in die Philosophie in den frühen Jenaer Vorlesungsmanskripten lässt sich auf folgende Weise zusammenfassen.<sup>2</sup> Aus den Fragmenten der Vorlesungen ‚Introductio in Philosophiam‘ und ‚Logica et Metaphysica‘ des Wintersemesters 1801/02 geht hervor, dass Hegel da-

<sup>1</sup> W. Chr. Zimmerli, ‚Inwiefern wirkt Kritik systemkonstituierend?‘ In: D. Henrich und K. Düsing (Hrsg.), *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*. (Hegel-Studien, Beiheft 20) Bonn 1980, 82.

<sup>2</sup> Ich beziehe mich hier vor allem auf M. Baun, ‚Zur Methode der Logik und Metaphysik beim Jenaer Hegel‘. In: D. Henrich und K. Düsing (Hrsg.), *Hegel in Jena*, 119–138 und L. Siep, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels ‚Differenzschrift‘ und ‚Phänomenologie des Geistes‘*. Frankfurt/M. 2000, 55–59.

bei zwei verschiedenen Einleitungskonzeptionen vorschwaben. Gleich am Anfang der ‚Introductio‘ sagt er paradoxerweise, ‚dass die Philosophie als Wissenschaft weder einer Einleitung bedarf, noch eine Einleitung verträgt‘ (GW 5, 259). Sie bedarf keiner Einleitung, weil sie selbst der innere Kern aller Wissenschaften ist und deswegen keine andere, äußere Wissenschaft zu ihrer Begründung braucht. Zudem verträgt die Philosophie auch keine Einleitung. Denn auf diese Weise würde sie ihre Abhängigkeit von den anderen Wissenschaften anzeigen. Vielmehr sind die Wissenschaften in dem Sinn abhängig von der Philosophie, dass sie ihre Wissenschaftlichkeit gerade ihr verdanken. Als spekulatives Erkennen des Absoluten ist die Philosophie mit dem Gedanken einer externen Einleitung unvereinbar. Zusammenfassend sagt Hegel: ‚die Philosophie [ist] vollendet und rund‘ (GW 5, 260). Hiernit wendet er sich, wie bekannt, gegen Reinhold und Bardili, die der Logik als Theorie der Denkformen diese Einleitungs- und Grundlegungsfunktion einräumen: ‚Es ist [...] nichts so sehr zu vermeiden, als daß nicht die ganze Philosophie selbst in ein Einleiten verwandelt, oder daß das Einleiten für Philosophie genommen werde‘ (GW 5, 259–260). Denn auf diese Weise hält man sich außerhalb des eigentlichen Philosophierens auf.

Aber in einem anderen, auf die philosophierenden Subjekte bezogenen Sinn kann dennoch von einer Einleitung in die Philosophie die Rede sein. Ihr Zweck ist, ‚diese subjectiven Standpunkte über sich selbst aufzuklären und sie mit dem objectiven der Philosophie zu verständigen‘ (GW 5, 259). Dieses Aufklären bedeutet im Besonderen, dass der Philosophierende das Einseitige und Beschränkte seines subjektiven Standpunkts einsehen muss, und ‚durch [seiner] beschränkten Formen hindurch die Aufgabe in größerem und allgemeinerem Standpunkte fassen lern[t], und sich in dem Gegenstand der Philosophie erkennen lern[t]‘ (GW 5, 259). Im Gegensatz zu der oben erwähnten objektiven Einleitung ist diese Bewegung vom endlichen zum unendlichen Erkennen für das philosophierende Subjekt jedoch nicht etwas äußeres, sondern entspricht seinem eigenen, aber noch nicht bewussten Bedürfnis nach einem Erkennen, in dem die Gegensätze nicht ignoriert, sondern im Absoluten aufgehoben sind. Während nach Hegels Auffassung in den vorhergehenden Jahren die Religion den Menschen noch über alle Entzweiung erheben konnte, hat sie nach der Darstellung am Beginn der Jenaer Zeit diese Rolle in der Modernität ausgespielt, denn sie hat diese Bedeutung ‚nur bis auf eine gewisse Stufe der Bildung‘ (GW 4, 14). Deswegen ist jetzt nur noch die Philosophie imstande die Gegensätze und die Beschränktheit aufzuheben.

Dieses Aufheben hat sowohl eine innerphilosophische als auch eine historisch-kulturelle Dimension. Die erste (innerphilosophische) zeigt sich im Journal-Aufsatz *Glauben und Wissen*, in dem Hegel sich bemüht, die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in allen ihren Formen, die der Endlichkeit verhaftet bleiben, vollständig darzustellen und damit die Möglichkeit zu schaffen, daß die wahre Philosophie, aus dieser Bildung ergehend, und die Absolutheit der Endlichkeiten derselben vernichtend, mit ihrem Ganzen, der Totalität unterworfenen Reichthum sich als vollendete Erscheinung zugleich darstellt‘ (GW 4, 413). Die zweite (historisch-kulturelle) wird in der Einleitung der *Dif-*

*ferenzschrift* sichtbar, in der Hegel sein eigenes Zeitalter als die Zeit einer sich immer verschärfenden Entzweiung deutet: ‚Je weiter die Bildung gedeyht, je mannichfaltiger die Entwicklung der Äußerungen des Lebens wird, in welche die Entzweiung sich verschlingen kan, desto grösser wird die Macht der Entzweiung, [...] desto fremder dem Ganzen der Bildung und bedeutungsloser die Bestrebungen des Lebens, sich zur Harmonie wieder zu gebähren‘ (GW 4, 14). Diese Macht der Entzweiung zeigt sich überall in der modernen Welt, zum Beispiel in der Entfremdung der Menschen von den Institutionen und politischen Verhältnissen (namentlich in dem Zusammenbruch des *Ancien régime* in Frankreich), im Konflikt zwischen christlichem Glauben und Wissenschaft während der Aufklärung und in den literarischen und philosophischen Streitfragen, wie dem Pantheismusstreit und dem Atheismusstreit.<sup>3</sup> In diesem verhängnisvollen Zustand entsteht das Bedürfnis der Philosophie, die imstande ist die Entzweiung aufzuheben. Das philosophierende Subjekt auf diesen Standpunkt zu erheben ist daher die Aufgabe einer Einleitung in die Philosophie; sie ist ‚eine Art von Bindungsmittel und Brücke zwischen den subjektiven Formen und der objektiven und absoluten Philosophie‘ (GW 5, 261).

Im Unterschied zu dieser eingeschränkten, subjektiven Funktion einer Einleitung in die Philosophie erörtert Hegel in einem weiteren Fragment, das den Manuskripten zur Vorlesung ‚Logica et Metaphysica‘ entstammt, die Notwendigkeit einer Logik als Einleitung oder Propädeutik der eigentlichen Philosophie. In dieser Logik will er ‚auf diesen Charakter des Philosophierens daß es im allgemeinen von endlichen Anfängen ausgeht [...] diese propädeutische Rücksicht nehmen, und von dem endlichen im demselben anfangen um von ihm aus, nemlich insofern es vernichtet wird, zum Unendlichen [zu] gehen‘ (GW 5, 271). In dieser Hinsicht stimmt die Aufgabenstellung der ‚Logik‘ also mit der Bewegung, die im Fragment ‚Introductio in Philosophiam‘ ausgeführt wurde, überein. Anders als in der subjektiven Konzeption der ‚Introductio‘ ist die Einleitung in der Gestalt einer Logik aber eine ‚spekulative‘, denn sie hat unter anderem die Aufgabe, ‚die Bestrebung des Verstands darzustellen, wie er die Vernunft in einer Produktion der Identität nachahmt, aber nur eine formelle Identität hervorbringen kan; – um aber den Verstand als nachahmend zu erkennen, müssen wir uns zugleich das Urbild, das er kopirt, den Ausdruck der Vernunft selbst immer vorhalten. [...] Ich glaube, daß von dieser spekulativen Seite allein die Logik als Einleitung in die Philosophie dienen kan, insofern sie die endlichen Formen als solche fixirt indem sie die Reflexion vollständig erkennt und aus dem Wege räumt, daß sie der Spekulation keine Hindernisse in den Weg legt; und zugleich gleichsam in einem Widerschein immer das Bild des Absoluten vorhält, und damit vertraut macht‘ (GW 5, 272–273). Das bedeutet, dass diese einleitende Logik im Voraus schon über eine Idee der spekulativen Einheit verfügen muss, um die Antinomien der Reflexion aufzuweisen und aufheben zu können. Hierin unterscheidet sie

<sup>3</sup> Vgl. Siep, *Der Weg der Phänomenologie*, 55 f. und Zimmerli, ‚Inwiefern wirkt Kritik systemkonstituierend?‘, 84.

sich von der subjektiven Einleitung, die diese Idee eben nicht voraussetzt, sondern das philosophierende Subjekt seines Bedürfnisses danach bewusst machen soll.

Es besteht also in den frühen Jenaer Vorlesungsmanskripten gleichzeitig eine subjektive und eine spekulative Auffassung der Einleitung in die Philosophie.<sup>4</sup> Streng genommen hat sie sogar drei Funktionen, die später insgesamt von der *Phänomenologie des Geistes* übernommen werden: sie führt von einseitigen philosophischen Standpunkten zur Spekulation; sie reflektiert die Bildungsgeschichte des Geistes und bereitet ihre nächste Stufe vor; und sie kritisiert die Logik des endlichen Denkens, die den überholten Stufen der Kultur und den Reflexions- und Verstandesphilosophien der Zeit zugrunde liegt.<sup>5</sup>

In diesem Beitrag werde ich die Frage nach dem Grund dieser Unterschiede in Hegels Konzeption einer Einleitung in die Philosophie erörtern. Dabei spielt die Frage nach der Aufgabe und dem Inhalt der philosophischen Kritik eine entscheidende Rolle. Deswegen werde ich in erster Linie vom Einleitungsaufsatz des *Kritischen Journals der Philosophie*, über das Wesen der philosophischen Kritik<sup>6</sup> ausgehen. Zwar bieten die *Differenzschrift* und die anderen Aufsätze des *Kritischen Journals*, auf welche die Forschung sich meistens bezieht, wichtiges Material, um den Inhalt dieser beiden Einleitungskonzeptionen näher zu bestimmen, aber in dem Einleitungsaufsatz erfahren wir mehr und wichtigeres über ihren Status.

## 1. Subjektives Philosophieren und objektive Philosophie

Gleich am Anfang seines Aufsatzes, 'Über das Wesen der philosophischen Kritik' äußert Hegel sich sehr explizit über das Verhältnis zwischen subjektivem Philosophieren und objektiver Philosophie. Der Grund dafür ist, dass diese Problematik eng mit einer Kernfrage des *Kritischen Journals* und der philosophischen Kritik überhaupt zusammenhängt, nämlich der eines objektiven Maßstabs der Kritik. Die Kritik [...] fordert einen Maßstab, der von dem Beurteilenden eben so unabhängig, als von dem Beurteilten, nicht von der einzelnen Erscheinung, noch der Besonderheit des Subjects, sondern von dem ewigen und unwandelbaren Urbild der Sache selbst hergenommen seye' (GW 4, 117). Die Sache, um die es sich in der Philosophie handelt, ist das Absolute; und die Vernunft, welche die Aufgabe hat diese Sache philosophisch, und das heißt hier kritisch, zu erkennen, ist die Erscheinung des Absoluten. Im Gegensatz zu Kants kritischer Philosophie weigert Hegel sich also, zwischen die Vernunft und ihr Selbsterkennen eine Wand [zu] stellen, durch welche dieses eine wesentliche Verschiedenheit der Erscheinung werden könnte' (GW 4, 117).

In der wahren Philosophie ist der Gegensatz zwischen dem Absoluten (der Sache) und deren Erkenntnis (der kritischen Vernunft) aufgehoben. Das bedeutet erstens, dass das Absolute die Bedingung der Möglichkeit jeder objektiven Kritik ist und deswegen von ihr schlechthin vorausgesetzt werden muss. Denn sonst hätte jene [die Kritik] in alle Ewigkeit nur Subjectivitäten gegen Subjectivitäten, niemals das Absolute gegen das Bedingte zu setzen' (GW 4, 117). Die zweite Bedeutung der Objektivität der Kritik ist, dass die Philosophie nur Eine ist, und nur Eine seyn kann, [was darauf beruht,] daß die Vernunft nur Eine ist' (GW 4, 117). Das stimmt mit Hegels Auffassung in der 'Introductio' überein, dass die Philosophie in sich vollendet und rund ist. Auch in Hinsicht auf die Unmöglichkeit einer äußeren Einleitung in die Philosophie stimmen beide Texte mit einander überein: 'Das Wahre [bedarf] keines Gängelbandes, um an demselben herbegeführt zu werden', sondern muss, gleich für sich selbst aufzutreten die Kraft in sich tragen' (GW 4, 123).

Aber wie verhält sich das empirische, subjektive Philosophieren, das von sehr verschiedenen subjektiven Standpunkten und mannigfaltigen Formen der Bildung ausgeht, zu dieser objektiven Philosophie? Denn nach der 'Introductio' könnte der Zweck einer Einleitung in die Philosophie bloß sein, diese subjektiven Standpunkte über sich selbst aufzuklären und sie mit dem objektiven der Philosophie zu verständigen' (GW 5, 259). Der Aufsatz 'Über das Wesen der philosophischen Kritik' und Hegels andere frühe Jenaer Veröffentlichungen bieten nicht nur viel mehr Material um diese Fragen zu beantworten als die beiden Vorlesungsmanskripte 1801/02, sondern gehen auch näher auf die komplizierten Probleme ein, die in diesem Zusammenhang aufkommen. Wie in den Vorlesungsmanskripten spielt auch in diesen Schriften die Frage nach dem Übergang von den verschiedenen empirischen Ausgangspunkten des Philosophierens zur absoluten Philosophie eine zentrale Rolle. Aber besonders in dem Einleitungsaufsatz des *Kritischen Journals* ist Hegels Antwort auf diese Frage wesentlich tiefgreifender, indem er den Grund dieser Verschiedenheit und die Möglichkeit ihrer Aufhebung in die absolute Philosophie zu bestimmen versucht.

Zuerst fällt ins Auge, dass in dem Aufsatz über die philosophische Kritik die allgemeine Aufgabe einer Einleitung in die Philosophie spezifisch der philosophischen Kritik zukommt. Wenn eine wahre Wirkung von einer Kritik an den immer neu auftauchenden Formen der Philosophie oder dessen, was sich so darstellt, erwartet werden soll, ist diese nicht ein bloß negatives Zerschlagen dieser Beschränktheiten, sondern [wird] von ihr eine Wegbereitung für den Einzug wahrer Philosophie erwartet' (GW 4, 127). Das Bild einer Wegbereitung entspricht in der 'Introductio' demjenigen einer Brücke zwischen dem subjektiven Philosophieren und der objektiven Philosophie. Insbesondere ist es die Aufgabe der Kritik eine 'Beziehung' des philosophischen Standpunkts, mit demjenigen, in dessen Dienst sie ist', also dem Absoluten oder der Idee der Philosophie, zustande zu bringen, was auch inhaltlich Hegels Auffassung einer Einleitung in die Philosophie entspricht (GW 4, 118).<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Baum, 'Zur Methode der Logik und Metaphysik beim Jenaer Hegel', 122.

<sup>5</sup> Siep, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, 58 f.

<sup>6</sup> Hegel formuliert in diesem Zusammenhang das Wesen der Kritik auch als 'eine Subsumtion unter die Idee'. In dieser Passage geht es aber um den umgekehrten Umstand, nämlich dass die Kritik

Grundlegend für die Möglichkeit dieser Beziehung und demnach auch für die Möglichkeit der objektiven Beurteilung eines philosophischen Standpunkts überhaupt ist aber, dass die beiden Seiten dieser Beziehung sich gegenseitig als *philosophisch* anerkennen. Beide akzeptieren die absolute Idee der Philosophie als ihren gemeinschaftlichen, objektiven Maßstab. Das bedeutet, dass die Kritik nur für diejenigen Standpunkte verständlich ist, in welchen die Idee der Einen und selben Philosophie vorhanden ist; eben so [kann sie] nur solche Werke betreffen [...], in welchen diese Idee als mehr oder weniger deutlich ausgesprochen zu erkennen ist' (GW 4, 118). Die Kehrseite davon ist aber, dass ,das Geschäft der Kritik [...] für diejenigen und an denjenigen Werken durchaus verlohren [ist], welche jener Idee entbehren sollten. Mit diesem Mangel der Idee kommt die Kritik an meisten in Verlegenheit' (GW 4, 118).<sup>7</sup> Denn hier droht die Kritik gerade in der Ausführung ihrer Aufgabe ihren Zweck zu verfehlen. Wenn die Idee der Philosophie nicht als der objektive Maßstab der Beurteilung akzeptiert wird, und die Kritik und das von ihr Kritisierte sich nicht gegenseitig als Philosophie anerkennen, schlägt die Kritik fehl und bekommt den Anschein, dass sie nur Subjektivitäten gegen Subjektivitäten setze, was gerade das Gegenteil einer objektiven Kritik ist.

Nach der Ansicht der philosophischen Kritik ist der Gegenpart eine Unphilosophie. Und nach der Auffassung der letzteren ist die Kritik ein fremder Gerichtshof und ihr Urteil ein einseitiger Machtspruch. Statt einer gegenseitigen Anerkennung gibt es dann nur noch eine gegenseitige Verwertung. ,Wenn die Kritik selbst einen einseitigen Gesichtspunkt gegen andere eben so einseitige geltend machen will, so ist sie Polemik und Partheysache' (GW 4, 127). Dies bedeutet aber paradoxerweise, dass die Kritik gerade in den Fällen, wo sie am dringendsten erfordert wird, scheitert. Damit droht aber auch das Projekt einer Einleitung in die Philosophie fehlzuschlagen. Denn eine Brücke zu bauen oder eine Beziehung zustande zu bringen zwischen Parteien, die einander den Rücken zukehren, hat keinen Sinn.

Daraus ergibt sich, dass grundsätzlich zwischen zwei Möglichkeiten der Kritik zu unterscheiden ist: eine objektive, auf Grund einer gegenseitig anerkannten Idee des Absoluten, und eine subjektive, worin nur zwei Subjektivitäten gegen einander auftreten und einander einfach verwerfen. Dieser Unterschied ist indessen nicht identisch mit den beiden Auffassungen einer Einleitung in die Philosophie in den Vorlesungsmanskripten 1801/02, die in der Forschung als die spekulative und die subjektive oder ,epagogische' angeedeutet werden.<sup>8</sup> Denn die subjektiven Auffassungen am Beginn des Philosophierens sind etwas grundsätzlich Anderes als eine subjektive Philosophie.

<sup>7</sup> ihre Beziehung zu gewissen philosophischen Werken abbricht, weil die Idee der Philosophie darin fehlt.

<sup>8</sup> Analog zu diesem Unterschied teilt Hegel in der Einleitungsvorlesung die philosophischen Systeme ein ,in eigentliche Philosophie' und ,in einen Schein von Philosophie' (GW 5, 260).

Baum, ,Zur Methode der Logik und Metaphysik beim Jenaer Hegel', 122. Für die Kennzeichnung ,epagogisch' vgl. Zimmerli, ,Inwiefern wirkt Kritik systemkonstituierend?', 87 ff.

Die Frage stellt sich deshalb so: Wie kann die philosophische Kritik, auch in der Lage, in der es keine gegenseitige Anerkennung gibt und zwei Subjektivitäten einander widerstreiten, trotzdem eine wahre Wirkung haben, indem sie sich auf irgendeine Weise auf die Unphilosophie beziehen kann? Wie kann sie etwas mehr tun, als ,ein bloß negatives Zerschlagen [der] Beschränktheiten' (GW 4, 127) der Unphilosophie anzustreben? Im Allgemeinen muss die Kritik sich so organisieren, dass den ,Beschränktheiten [...] die Präension und der Genuß ihres ephemerischen Daseyns verbittert und abgekürzt wird', ohne dass man sie dabei ,als das ewig sich wälzende Rad, das jeden Augenblick eine Gestalt, welche die Welle oben hinauf trug, hinunterzieht, erblicke' (GW 4, 127). Wenn der Kritik diese positive Beziehung nicht gelingt, scheitert auch das Projekt einer Einleitung in die Philosophie. Dann bietet sie dem Menschen nur ,Trost und Befestigung für seine Entfremung von der Philosophie, indem er *a priori* durch Induktion die Philosophie, an welcher das Beschränkte scheitert, auch für eine Beschränktheit ansieht' (GW 4, 127). Um diese Möglichkeit vermeiden zu können, muss untersucht werden, welche die empirischen Standpunkte sind, von dem das Philosophieren ausgeht, um dann fragen zu können, wie diese sich zur absoluten Philosophie erheben lassen.

Die empirischen Standpunkte, die Hegel sich konkret vor Augen hält, sind der gesunde und der gemeine Menschenverstand. Trotz ihrer ähnlichen Namen, sind sie wesentlich verschieden, und deswegen funktioniert die Kritik in beiden Fälle auf eine unterschiedliche Weise. Grundlegend dafür ist, dass der gesunde Menschenverstand zwar einseitige, aber dennoch vernünftige Einsichten hat, mit denen der Mensch sich vernünftig durchs Leben durchhilft, [...] richtige Standpunkte, von denen er ausgeht, und zu denen er zurückkehrt' (GW 4, 20), während diese dem gemeinen Menschenverstand überhaupt fehlen. Wenn man sich in Erinnerung bringt, dass ,das wahre Bedürfnis der Philosophie doch wohl auf nichts anders als darauf [geht], von ihr und durch sie leben zu lernen' (GW 5, 261), bedeutet das allerdings, dass die Kritik die einzelnen Wahrheiten dieses gesunden Menschenverstandes nicht einfach als Beschränktheiten verwerfen darf. Denn dieser Verstand hat auch eine vernünftige Seite, die darin besteht, dass seine Ansprüche durch eine Ahnung der Totalität oder des Absoluten unterstützt und begleitet werden, und davon ihre Bedeutung herleiten. Aber sie ,enthalten nicht auch fürs Bewusstseyn ihre Beziehung auf die absolute Totalität, sondern diese bleibt im Innern und unausgedrückt' (GW 4, 20).

Deswegen hat der gesunde Menschenverstand ein ambivalentes Verhältnis zur Philosophie: er spricht seine vereinzelt subjektiven Einsichten für die endliche Reflexion aus und lässt sie damit in gewisser Weise als ein Wissen und eine systematische Erkenntnis gelten. Aber eben dadurch läuft er das Risiko, seine Kraft aufzugeben; denn nur dank der relativen, nicht systematisch ausgedrückten Wahrheit seiner Einsichten und seiner inneren, unausgesprochenen Ahnung vom Absoluten kann der endliche Verstand den Menschen vernünftig durchs Leben helfen. Konkret heißt dies, dass der Mensch auf diese Weise entgegengesetzte reflexive Einseitigkeiten überwinden kann. Ein Beispiel der Verfahrensweise des gesunden Menschenverstandes ist die Antwort

Voltaires auf das von Leibniz, Kant, Fichte und viele anderen aufgeworfene Problem des Pessimismus oder Optimismus anlässlich des Übels in der Welt. Da eine philosophische Idee [der Optimismus] in die Erscheinung herabgezogen, und mit den Prinzipien der Empirie verbunden, unmittelbar eine Einseitigkeit wird, so stellt der wahrhaft gesunde Menschenverstand ihr die andere Einseitigkeit [den Pessimismus], die sich ebenso in der Erscheinung findet, entgegen, und zeigt damit die Unwahrheit und Lächerlichkeit der ersten' (GW 4, 405).

Dieses ambivalente Verhältnis des gesunden Menschenverstandes zur Philosophie macht aber zugleich seine Aufhebung durch die Kritik möglich. Einerseits werden seine ‚relativen Identitäten [...] die ganz, wie sie erscheinen, in ihrer beschränkten Form auf Absolutheit Anspruch machen, [...] Zufälligkeiten für die philosophische Reflexion' (GW 4, 20). Aber andererseits erkennt die philosophische Kritik ‚auch das Absolute in demjenigen, was den Ansprüchen des gesunden Menschenverstandes zum Grunde liegt' (GW 4, 20). Im gesunden Menschenverstand ist also zwar die Idee des Absoluten nicht als mehr oder weniger deutlich ausgesprochen zu erkennen, aber trotzdem ist sie als Gefühl oder noch nicht bewusst vorhanden. Demnach ist die Aufgabe der Kritik in diesem Falle, um ‚die dem gesunden Menschenverstand bewußlose Identität zum Bewusstseyn [zu bringen]' (GW 4, 21). Auf diese Weise können die subjektiven Standpunkte des gesunden Menschenverstandes durch ihre beschränkten Formen hindurch den absoluten Standpunkt der objektiven Philosophie erkennen lernen, oder wird ihnen das Bedürfnis der Philosophie klar gemacht.

Im Gegensatz zu der von Zimmerli vertretenen These lässt sich hieraus jedoch nicht schließen, dass ‚Kritik hier nun zu einem kommunikativen Geschäft [wird]' und dass die Aufhebung des gesunden Menschenverstandes eine ‚*immanente* Selbsttranszendierung des natürlichen Bewusstseins in Richtung auf philosophisches Wissen wäre'.<sup>9</sup> Denn ‚der gesunde Verstand kann es nicht fassen, wie das für ihn unmittelbar Gewisse für die Philosophie zugleich ein Nichts ist; denn er fühlt in seinen unmittelbaren Wahrheiten nur ihre Beziehung aufs Absolute, aber trennt dieß Gefühl nicht von ihrer Erscheinung; durch welche sie Beschränkungen sind' (GW 4, 20). Deswegen versteht der gesunde Menschenverstand die Spekulation nicht nur nicht, sondern muss sie auch hasen, wenn er von ihr erfährt. Die Welt der Philosophie ist ihm eine verkehrte Welt.

Noch weniger kann die philosophische Kritik als ein kommunikatives Geschäft gelten, wenn sie sich auf den gemeinen Menschenverstand bezieht. Er leitet seinen Namen her von seinem Bestreben, ‚sogleich die philosophischen Ideen wie sie hervortreten, *populär* oder eigentlich gemein zu machen' (GW 4, 124). Der Unterschied zum gesunden Menschenverstand besteht darin, dass diesen ‚das Absolute in einem Gefühl' bei dem Aufweis von Entgegengesetzten begleitet, und ‚dieß ihnen allein die Bedeutung giebt', während ‚man solche Wahrheiten des gemeinen Menschenverstandes für sich nimmt, sie bloß verständig, als Erkenntnisse überhaup, isolirt' (GW 4, 20). Die relat-

ven Wahrheiten des gesunden Menschenverstandes sind also den sich für absolute, philosophische Erkenntnisse ausgebenden Gewissheiten des gemeinen Verstandes entgegengesetzt. Die Philosophie des gemeinen Verstandes ist im Grunde genommen die eigentliche Unphilosophie, weil ihr die Idee der Philosophie völlig fehlt. Sie ist eine Art, die ‚im Besitz der Philosophie zu seyn vorgibt, die Formen und Worte, in welchen große philosophische Systeme sich ausdrücken, gebraucht, [...] aber im Grunde ein leerer Wortdunst ohne innern Gehalt ist' (GW 4, 120). Ihre Popularität ist ein Zeichen der Zeit. In diesen Zeiten der Freyheit und Gleichheit [...], in welchen sich ein so großes Publicum gebildet hat, das nichts von sich ausgeschlossen wissen will, sondern sich zu allem gut, oder alles für sich gut genug hält, hat das Schönste und das Beste dem Schicksal nicht entgehen können, daß die Gemeinheit, die sich nicht zu dem, was sie über sich schweben sieht, zu erheben vernag, es dafür so lange behandelt, bis es gemein genug ist, um zur Aneignung fähig zu sein; und das Plattmachen hat sich zu einer Art von anerkannt verdienstlicher Arbeit emporgeschwungen' (GW 4, 125).

Hegel gibt folgendes Beispiel von der Verfahrensweise des gemeinen Verstandes: Wenn in der Philosophie gefordert wird, dass nichts unbewiesen hingestellt werden soll, findet ‚der gemeine Verstand gleich die Inconsequenz [...], daß man das Absolute nicht bewiesen hat'. Oder wenn die Philosophie davon ausgeht, dass ‚mit der Idee des Absoluten unmittelbar sein Seyn gesetzt [werde], weiß der gemeine Verstand einzuwenden, er könne sich sehr gut etwas denken, eine Idee von etwas machen, ohne daß darum notwendig sey, daß dieses gedachte Erwas zugleich ein Daseyn habe' (GW 4, 178). Der Fehler, den der gemeine Verstand dabei macht, ist dass er ‚das Absolute mit dem Endlichen genau auf denselben Rang [setzt], und die Forderungen, die in Rücksicht auf das Endliche gemacht werden, auf das Absolute aus[dehnt]' (GW 4, 178).

Es ist für Hegel völlig klar, dass die Kritik sich vorzüglich auf diesen Schein der Philosophie richten und ihn zunichte machen muss. ‚Da es nichts ekelhafteres giebt, als diese Verwandlung des Ernsts der Philosophie in Plathheit, so hat die Kritik alles aufzubieten, um dieß Unglück abzuwehren' (GW 4, 120). Aber die entscheidende Frage bleibt, wie die Kritik die Schein- oder Unphilosophie kritisieren kann, ohne sich selbst als philosophische Kritik aufzugeben? Diese Arbeit ist hier wesentlich schwieriger als im Falle des gesunden Menschenverstandes. Während es sich bei diesem darum drehte, die ‚dem gesunden Menschenverstand bewußlose Identität zum Bewusstseyn [zu bringen]', handelt es sich hier darum, das ‚im Bewußtseyn des gemeinen Verstandes notwendig entgegengesetzte zur bewußten Identität [zu konstruieren]' (GW 4, 21). Es gibt also keine Analogie zwischen der bewußtlosen Identität des gesunden und der unüberwindlichen Entgegensetzung des gemeinen Menschenverstandes. Deswegen muss ihre Aufhebung auch auf eine unterschiedliche Weise durchgeführt werden.<sup>10</sup> Die Frage ist jetzt, wie die Kritik das Entgegengesetzte des gemeinen Verstandes zur absoluten Ideen-

<sup>9</sup> Inwiefern wirkt Kritik systemkonstituierend?', 85, 89.

<sup>10</sup> Dies im Gegensatz zu Zimmerlis Auffassung, ebd., 88–89, die eine ‚Analogie-Präention' zwischen beiden sieht.



tiert konstruieren kann, ohne sich auf eine implizit vorhandene Idee des Absoluten stützen zu können?

Um diese Aufgabe zu lösen, muss die Kritik nach Hegel zunächst erzählen, wie der gemeine Verstand die einzelnen Erscheinungen seiner negativen, unphilosophischen Auffassungen ausspricht und öffentlich bekennt. Dabei treten mehrere Parteien gegen einander auf, die sich mit einander in einen Kampf einlassen. Das hat zur Folge, dass auch die wahre Philosophie [...] sich gegenüber [...] der Unphilosophie des äußern polemischen Ansehens [nicht] erwehren [kann] (GW 4, 127). Wie kann die Kritik aber vermeiden, dass sie in diesem Falle nicht nur ‚äußerlich‘, sondern grundsätzlich als Polemik und Parteisache erscheint? Dazu macht die Kritik gewissermaßen einen Umweg, indem sie den antiken Skeptizismus ins Spiel bringt. Dieser ist auf eine eben nicht philosophische, sondern populäre Weise gegen den gemeinen Menschenverstand oder das gemeine Bewußteyn gewendet (GW 4, 215). Die Tropen des Skeptizismus zeigen diesem Verstande das ‚unstete‘ seiner Gewissheiten, an dem er festhält oder klebt als einem Ewigen.

Im Anschluss an die oben erwähnten Beispiele treibt der Skeptizismus die entgegengesetzten Einsichten des gemeinen Menschenverstandes auf die Spitze, nämlich dass in der Philosophie alles bewiesen werden muss, aber zugleich auch nichts bewiesen werden kann, oder dass mit der Idee des Absoluten unmittelbar sein Sein gesetzt werden muss, aber zugleich auch nicht notwendig gesetzt werden muss. Aus dieser Verfahrensweise ergibt sich, dass der Skeptizismus dieses Aufzeigen nicht durchführt, indem er die Idee des Absoluten als Maßstab der Kritik in Anspruch nimmt, sondern auf ‚eine Art, welche gleichfalls dem gemeinen Bewußteyn nahe liegt‘ (GW 4, 215). Das Prinzip des Skeptizismus ist: *panti logoi logos isos antikeitai* (GW 4, 208). Auf Grund davon stellt er also den Gewissheiten des gemeinen Verstandes andere, entgegengesetzte Gewissheiten gegenüber. Diese sind nicht dem Absoluten entnommen, sondern dem gemeinen Menschenverstand selbst. Weil alle diese Gewissheiten ein gleiches Recht haben, sich geltend zu machen, entsteht hieraus eine Antinomie, die auch vom gemeinen Verstand erkannt wird. Auf diese Weise erkennt der gemeine Verstand selbst das Unstete seiner Gewissheiten und damit seine eigene Unwahrheit.

Hieraus ergibt sich erstens, dass die Kritik mithilfe des Skeptizismus imstande ist, den gemeinen Verstand aufzuheben, ohne einen nicht von diesem anerkannten Maßstab einbeziehen zu müssen. Die Verfahrensweise dieser Kritik gleicht derjenigen, die bezüglich des gesunden Menschenverstandes angewandt wird. In diesem Falle werden die relativen, empirischen Wahrheiten anderen, eben so relativen Wahrheiten entgegengesetzt, während die philosophische Kritik im Falle des gemeinen Verstandes (mithilfe des Skeptizismus) die ‚ewigen‘ Gewissheiten des gemeinen Verstandes anderen vermeintlich ebenso ‚ewigen‘ Gewissheiten gegenüberstellt. Auf diese Weise kann die Kritik vermeiden in eine unfruchtbare Polemik mit der Unphilosophie zu verfallen. Zwar ist diese Kritik des gemeinen Menschenverstandes kein kommunikatives Geschäft auf Grund der gegenseitig anerkannten Idee der Philosophie, aber sie beruht ebenso wenig

auf einem einseitigen Machtspruch. Dabei ist das Resultat der skeptischen Kritik ein Negatives: sie führt das philosophierende Subjekt nicht zu einer positiven Erkenntnis des Absoluten, sondern zeigt nur negativ auf, dass der gemeine Verstand auf eine Antinomie hinausläuft.

Auf Grund dieser Analyse lässt sich in Hinsicht auf die Rolle der philosophischen Kritik im Rahmen einer Einleitung in die Philosophie Folgendes feststellen. Das philosophierende Subjekt geht von endlichen Standpunkten aus, die sich auch beim gesunden und gemeinen Menschenverstand finden, und wird durch eine epagogische Kritik dieser Standpunkte zum Absoluten als dem wahren Ausgangspunkt der Philosophie hingeführt. Erstens ist es kennzeichnend für den Anfang dieser Bewegung, dass es diesem Subjekt an einem klaren Bewusstsein der Idee des Absoluten fehlt. Diese ist bestenfalls in ihm als ein inneres, unbewusstes Gefühl vorhanden. Zwar kommt die Kritik, die das philosophierende Subjekt zu der Idee der Philosophie hinführen muss, dadurch in Verlegenheit, aber trotzdem scheitert sie nicht. Zweitens ist es für das Gelingen dieser *epagoge* entscheidend, dass die Kritik diese Bewegung ohne die apriorische Annahme der Idee der Philosophie ausführt. Auf ihrem Weg zeigt sie im Fall des gesunden Menschenverstandes die Zufälligkeit seiner relativen Wahrheiten auf und versucht sein bewusstloses Gefühl der absoluten Identität zum Bewusstsein zu erheben, beziehungsweise zeigt sie im Fall des gemeinen Menschenverstandes mithilfe des Skeptizismus das Unstete seiner Gewissheiten auf und erzeugt so eine Antinomie, welche die Unhaltbarkeit dieser Gewissheiten sichtbar macht. Drittens lässt sich schließen, dass der Skeptizismus zwar nicht ohne weiteres zum Systemteil der Metaphysik gehört, aber wohl eine entscheidende Rolle spielt im Rahmen von Hegels früher Konzeption einer Einleitung in die Philosophie.<sup>11</sup> Letzteres gilt auch mehr im Allgemeinen für die philosophische Kritik als solche. Sie ist nicht ohne weiteres die erste Stufe der Philosophie selbst, sondern kann nur, als die erste Stufe zur Philosophie angesehen werden; denn der Anfang der Philosophie muß ja die Erhebung über die Wahrheit seyn, welche das gemeine Bewußteyn gibt, und die Andung einer höhern Wahrheit (GW 4, 216, Hervorhebung im Zitat von mir, PJ).

11

In Gegensatz zu Baun, *Zur Methode der Logik und Metaphysik beim Jenaer Hegel*, 128 ff.

## 2. Endliches Denken und spekulative Philosophie

Im vorigen Abschnitt habe ich gezeigt, dass es für die philosophische Kritik in Rahmen einer Einleitung in die Philosophie grundlegend ist, dass die Idee der Philosophie darin nicht von vornherein als objektiver Maßstab aufgeführt wird, um zu vermeiden dass die Kritik gegenüber anderen sich als philosophisch ausgebenden Positionen als einseitiger Machtspruch erscheint. In seinem Aufsatz, 'Über das Wesen der philosophischen Kritik' erörtert Hegel aber auch die Möglichkeit einer Kritik, die eine Philosophie beurteilen muss, in der durchaus, die Idee der Eimen und selben Philosophie vorhanden ist' (GW 4, 118). Eigentlich müsste man sogar sagen, dass diese Kritik primär einen Sinn hat, wenn sie Werke betrifft, in welchen diese Idee mehr oder weniger deutlich ausgesprochen zu erkennen ist' (GW 4, 118). Denn nur in diesem Falle kann sie diese Werke objektiv beurteilen, indem sie sich zur Aufgabe macht, die, Art und den Grad, in welchem sie frey und klar hervortritt, so wie den Umfang, in welchem sie sich zu einem wissenschaftlichen System der Philosophie herausgearbeitet hat, deutlich zu machen' (GW 4, 119). In Gegensatz zu Zimmerl<sup>12</sup> nenne ich diesen zweiten Kritiktypus nicht 'historisch', sondern im Anschluss an Baum<sup>13</sup> spekulativ. Denn dasjenige, was von dieser Kritik kritisiert wird, sind nicht die empirischen Standpunkten des philosophierenden Subjekts, sondern, die Formen des spekulativen Denkens', wie sie, als solche Formen der Endlichkeit [...] in der Logik aufgenommen werden' (GW 5, 272). Weil die Kritik sich also auf der Ebene des unendlichen Erkennens oder der Metaphysik bewegt, ist sie spekulativ. Sie geht mit anderen Worten davon aus, dass das Bedürfnis des philosophierenden Subjekts nach Philosophie schon im Rahmen der Einleitung ausgedrückt ist. Wie sich zeigen wird, spielt auch diese zweite Möglichkeit der philosophischen Kritik eine bedeutende Rolle in Hegels früher Jenaer Systemkonzeption: Wie die subjektive Kritik im direkten Zusammenhang steht mit einer epagogischen Einleitung, so gibt es auch eine enge Verbindung zwischen der spekulativen Kritik und dem ersten Teil des Systems der Philosophie selbst, deren Grundstruktur insbesondere im Vorlesungsmanskript, *Logica et Metaphysica* aufzeigt wird.

Im Folgenden versuche ich die Unterschiede dieser beiden Kritiktypen näher zu bestimmen. Wenn die Idee des Absoluten in vielerlei besondern philosophischen Standpunkten, obgleich auf abstrahierte Weise, ausdrücklich vorhanden ist, besteht das Geschäft der Kritik darin, eine Kommunikation zwischen diesen Standpunkten und der objektiven Philosophie zu bewirken. Weil aus den Philosophien, die diese Standpunkte ausarbeiten, die Tendenz hervor geht, dass sie die Idee der Philosophie mehr oder weniger klar und vollendet zum Ausdruck bringen, ist die Aufgabe der Kritik eine andere als beim gemeinen und sogar beim gesunden Menschenverstand, worin diese Idee entweder völlig abwesend ist oder lediglich unbewusst vorhanden und unausgedrückt bleibt.

Zwar führt die Kritik in beiden Fällen eine Bewegung vom Endlichen zum Unendlichen oder Absoluten aus, aber die spekulative Kritik unterscheidet sich gerade darin, dass sie diese Philosophien explizit aufgrund des gemeinschaftlich anerkannten Maßstabs des Absoluten beurteilen kann, ohne von ihnen als einseitiger Machtspruch abgelehnt zu werden. Im Unterschied zur epagogischen Kritik, die ja die Aufgabe hat, das philosophierende Subjekt allmählich zur eigentlichen Philosophie hinzuführen, kann die spekulative Kritik voraussetzen, dass diese Idee in den von ihr kritisierten Philosophien vorhanden und von ihnen anerkannt ist. Deswegen gehört dieser Kritiktypus eben nicht zur Einleitung in die Philosophie, sondern zum ersten Systemteil der Philosophie, nämlich der, *Logik und Metaphysik*.<sup>14</sup> Als die ausgearbeitete Wissenschaft der Idee befreit diese Logik und Metaphysik in sich, wie die Bestimmtheiten der Form, welche die Idee in sich schließt, sich zu absoluten zu konstituieren versuchen; d.i. sie wird, wie [sie] als Wissenschaft der Idee selbst Metaphysik ist, die falsche Metaphysik der Beschränkten philosophischen Systeme vernichten' (GW 5, 263). Am Ende des Fragments, *Logica et Metaphysica* sagt Hegel etwas Ähnliches: 'Von diesem höchsten Prinzip der Philosophie aus, werden wir uns die Möglichen Systeme der Philosophie konstruieren können, wir werden in den verschiedenen Systemen, wenn sie nur Philosophie sind, das Bestreben erblicken, ein und ebendenselben Grundsatz darzustellen; das eine wird nur mehr den einen Faktor der Totalität, ein andres den andern hervorretten machen' (GW 5, 274–275). Es ist im Rahmen dieses Beitrags nicht erforderlich, die schon vielfach kommentierte Grundstruktur dieses Systemteils nochmals zu analysieren. Stattdessen werde ich mich auf die Frage beschränken, welche Funktion die spekulative Kritik in diesem Zusammenhang hat.

Aus den oben angeführten zwei Passagen der Vorlesungsmanskripte lässt sich die Aufgabe der Kritik im Rahmen der Logik entnehmen. Wie bekannt ist die allgemeine Aufgabe der Einleitung in die Philosophie, dass das, Absolute [...] fürs Bewusstsein konstruiert werden [soll]' (GW 4, 16). Dazu muss sie zuerst, die Formen der Endlichkeit auf[...]stellen, und zwar nicht empirisch zusammengefasst, sondern wie sie aus der Vernunft hervortreten, aber durch den Verstand des Vernünftigen beraubt, nur in ihrer Endlichkeit erscheinen' (GW 5, 272). Damit die Metaphysik das Absolute in seiner Absolutheit darstellen kann, muss die Logik zuerst die endlichen Bestimmtheiten in ihrer Abstraktheit und Entgegensetzung darstellen. Ein ausgearbeitetes Beispiel dafür, wie sich die wesentliche Funktion der Kritik darstellt, ist der Aufsatz, 'Glauben und Wissen', in dem Hegel die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen darstellt. Wenn auf diese Art dem Gegensatz des Dualismus seine höchste Abstraktion gegeben, und die Philosophie damit nicht aus der Sphäre unserer Reflexionskultur herausgeführt worden ist, so ist schon die Form der höchsten Abstraktion des Gegensatzes von der größten Wichtigkeit und von diesem schärfsten Extrem

<sup>12</sup> Zimmerli, 'Inwiefern wirkt Kritik systemkonstituierend?', 94 ff.

<sup>13</sup> Baum, 'Zur Methode der Logik und Metaphysik beim Jenaer Hegel', 122.

<sup>14</sup> Ebd.



der Uebergang zur ächten Philosophie um so leichter', so schreibt Hegel im Einleitungsaufsatz (GW 4, 124).

Die Bedeutung dieser Darstellung hängt eng mit der Grundstruktur des spekulativen Wissens zusammen. Denn ‚der Spekulation [...] steht das endliche Erkennen, oder die Reflexion gegenüber, nicht als ob beyde absolut einander entgegengesetzt wären, das endliche Erkennen, oder die Reflexion abstrahirt nur von der absoluten Identität desjenigen was in der vernünftigen Erkenntniß aufeinander bezogen, oder einander gleichgesetzt ist' (GW 5, 271). Das bedeutet, dass die Gestalten des endlichen Erkennens die Materie der unendlichen Erkenntnis bilden, aber durch die Kritik von ihrer Endlichkeit befreit werden müssen. Das geschieht im Hinblick auf die zeitgeschichtlich hervorgetretenen Gestalten des Philosophierens im dem Aufsatz, Glauben und Wissen'. Was die spekulative Kritik betrifft, so vertritt sie in der systematischen und vollständigen Weise, in der sie diese Gestalten darstellt, schon ihren spekulativen Ursprung. Denn sie führt diese Darstellung nicht wegen dieser Gestalten selbst aus, sondern um damit die äußere Möglichkeit zu setzen, dass, die wahre Philosophie, aus dieser Bildung entstehend, und die Absolutheit der Endlichkeiten derselben vernichtend, mit ihrem ganzen, der Totalität unterworfenen Reichthum sich als vollendete Erscheinung zugleich darstellt' (GW 4, 413). Das heißt, dass die Kritik bereits bei der Aufstellung dieser endlichen Gestalten die Idee des Absoluten als Richtschnur nimmt.

Zur Konstruktion des Absoluten für das Bewusstsein gehört aber mehr als die vollständige und systematische Darstellung des Materials aus dem ‚Bauzeug eines besondern Zeitalters' (GW 4, 12). Zwar ist das Material der spekulativen Philosophie das endliche Erkennen, aber in seiner Abstraktion genügt es natürlich nicht für die Konstruktion des Absoluten. Dazu ist außerdem notwendig, dass dieses Material in Hinsicht auf seine Brauchbarkeit beurteilt und so verarbeitet und aufeinander bezogen wird, dass die Konstruktion daraus hervorgeht. Dieses ist das Geschäft der Kritik, wie es in der Funktion der Logik im Systemteil ‚Logik und Metaphysik' zum Ausdruck kommt. Sie arbeitet wie ein Baumeister, der das Absolute konstruiert, aber sich dabei ‚zugleich das Urbild [...] den Ausdruck der Vernunft selbst immer vorhält' (GW 5, 272). Denn sonst könnte sie nicht wissen, was der Verstand nachahmt oder *wovon* er abstrahiert. Das weist darauf hin, dass die Kritik in ihrer Verarbeitung eine positive und eine negative, vernichtende Seite hat, die meistens verflochten sind. ‚Wenn es sich hier zeigt, daß die Idee der Philosophie wirklich vorschwebt, so kann die Kritik an die Forderung und an das Bedürfniß, das sich ausdrückt, das objective, worin das Bedürfniß seine Befriedigung sucht, halten, und die Eingeschränktheit der Gestalt aus ihrer eigenen ächten Tendenz nach vollendeter Objectivität widerlegen' (GW 4, 119).

Konkret bedeutet das, dass die Kritik einerseits anerkennen muss, dass das endliche Denken ‚inseheim von der Vernunft getrieben [wird], zu einer Identität zu gelangen' (GW 5, 272). Aber andererseits muss die Vernunft diese Bestrebung kritisieren, weil sie eben nur ein Bestreben ist und keine vollendete, objektive Wirklichkeit. Beides geschieht mit Hilfe der Idee des Absoluten als Maßstab der Kritik. Um den Philosophien

seiner Zeit klar zu machen, dass sie eine Identität oder Totalität hervorbringen, hält die Hegelsche Kritik ihnen das Urbild der absoluten Identität vor; das ist ihre konstruktive oder positive Seite.

Mit demselben Urbild zeigt sie aber auch auf, dass diese Philosophien die absolute Identität nur nachahmen in dem Sinne, dass sie nur eine formelle Identität und nur *einen* Faktor der Totalität hervorbringen; das ist die vernichtende Seite der Kritik. Die Aufhebung der endlichen Formen des Erkennens, wie sie die Logik innerhalb der ‚Logik und Metaphysik' vollbringt, hält beide Aspekte der Kritik zusammen, indem sie zeigt, welche ‚Bedeutung und welchen Gehalt die endlichen Formen des Erkennens für die Vernunft haben' (GW 5, 272).

Hiermit ist die spekulative Kritik an das Ende ihrer Wirksamkeit angekommen und wird den Übergang in das unendliche Erkennen der Metaphysik gemacht; denn ‚die Erkenntniß der Vernunft insofern sie der Logik angehört, wird ein negatives Erkennen derselben' bleiben (GW 5, 272).

## Schluss

Im diesem Aufsatz habe ich versucht, die Rolle der philosophischen Kritik in Hegels frühen Jenaer Systemfragmenten zu erklären. Mein Ausgangspunkt war die Grundfrage der Kritik an die kritisierten philosophischen Standpunkte, nämlich ob die Idee der Philosophie darin auf eine systematisch ausgedrückte Weise vorhanden sei. Hieraus ergab sich ein Unterschied zwischen zwei Kritiktypen, einer subjektiven oder epagogischen und einer spekulativen. Wie bekannt, spielen sie eine wesentliche Rolle in Hegels Vorlesungsmanskripten ‚Introductio in Philosophiam' und ‚Logica et Metaphysica'.

Wenn man von diesem Gesichtspunkt aus die Frage nach dem Verhältnis einerseits der Einleitung in die Philosophie und andererseits der Logik und ihrer Funktion innerhalb der ‚Logik und Metaphysik' betrachtet, stellt sich folgendes heraus. Die Einleitung hat die Aufgabe, das philosophierende Subjekt, das sich noch nicht der Idee des Absoluten bewusst ist, mittels einer epagogischen Kritik zu dieser Idee als dem Ausgangspunkt der Philosophie hinzuführen; sie hat ihm sein Bedürfnis der Philosophie klar zu machen. Die spekulative Kritik aber geht eben von dieser Idee aus und kann die endlichen Philosophien mit ihr konfrontieren.

Das Ergebnis dieser Kritik ist die Aufhebung des endlichen Denkens im unendlichen Denken der Metaphysik, wie dies in systematischer Weise von der Logik innerhalb der ‚Logik und Metaphysik' als des Ersten Teils des Systems der Philosophie auszuführen ist. Indem sie die Reflexion als die Lieferantin des Grundstoffes des unendlichen Erkennens und damit als ‚Instrument des Philosophierens' anerkennt, schränkt die Kritik auch die Bedeutung der Reflexion ein, so dass sie der Spekulation keine Hindernisse im den Weg legt. Das bedeutet aber, dass in der hier betrachteten frühen Jenaer Systemkonzeption die spekulative Kritik der zeitgeschichtlich hervorgetretenen Philosophien,

wie sie in ‚Glauben und Wissen‘ ausgearbeitet ist, und die Logik innerhalb des Systems teils ‚Logik und Metaphysik‘ je auf ihre Weise eine Einleitung in die Philosophie sind, der zur Metaphysik hinführen und diese ermöglichen.<sup>15</sup>

PAUL CRUYSSBERGHS

## Zur Rekonstruktion eines Systems der Sittlichkeit im ‚Naturrechtsaufsatz‘

In diesem Beitrag versuche ich, die Architektonik eines Systems der Philosophie, insbesondere eines Systems der Sittlichkeit zu rekonstruieren, und zwar auf Grund desjenigen Materials, das sich im ‚Naturrechtsaufsatz‘ finden lässt. Um die damaligen Bearbeitungsweisen des Naturrechts kritisieren zu können, musste Hegel von einer Idee der Aufgabe der Philosophie im Allgemeinen und des Naturrechts im Besondern ausgehen. Der konkrete Zusammenhang des Hegelschen Projekts im ‚Naturrechtsaufsatz‘ war die damalige Dominanz der kritischen Philosophie, deren weitgehender Formalismus zu einer unüberwindlichen Trennung von Philosophie und empirischem Wissen geführt zu haben schien. Dabei wurde die empirische Erkenntnis der Welt außerhalb der Kompetenz der Philosophie gehalten und nur den positiven Wissenschaften überlassen. Das war schon mit den Naturwissenschaften der Fall und drohte auch mit den Rechtswissenschaften zu geschehen. Es war offensichtlich Hegels und Schellings Projekt mit ihrem *Kritischen Journal der Philosophie* den Zusammenhang mit den von der Philosophie losgelösten Wissenschaften wiederherzustellen und so die ‚Aussicht auf die wahre Palingenesie aller Wissenschaften durch Philosophie‘, wie es in der Ankündigung des *Kritischen Journals* heißt, einzuleiten. (GW 4, 503)

Die Wiedergeburt der Wissenschaften sollte also von der Philosophie ausgehen, und es ist klar, dass für Schelling und Hegel dabei nicht nur die Wissenschaften, sondern auch die Philosophie selbst einer Reformation bedurfte. Insbesondere sollte die Philosophie den Mut haben, wieder das Absolute zum Ausgangspunkt und Endpunkt der Philosophie zu machen. Nur die Anerkennung des Absoluten als *Alpha* und *Omega* der Philosophie wäre imstande sowohl die Philosophie selbst als auch die empirischen Wissenschaften aus der Krise herauszuholen. Damit wollten Hegel und Schelling den Schaden beheben, den die kritische Philosophie dadurch angerichtet hatte, dass sie gerade das Absolute als unerkennbar aus dem Bereich der Philosophie und der Wissenschaften überhaupt ausgeschlossen hatte.

Die Frage, weshalb das Absolute nötig war, um den Zusammenhang der Einzelwissenschaften mit der Philosophie wiederherzustellen, kann an dieser Stelle so beantwortet werden, dass die Anerkennung des Absoluten, d. h. eines Unbedingten, dem gegenüber kein Äußeres mehr sein oder gedacht werden kann, den Zusammenhang aller Dinge gewährleistet. (GW 4, 417) Die erste Frage ist deshalb, wie Hegel, und wir werden uns im Folgenden auf ihn beschränken, das Absolute wieder in die Philosophie ein-

<sup>15</sup> Für die Logik innerhalb der ‚Logik und Metaphysik‘ der frühen Jenaer Zeit wird dies von K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und Entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip der Idealismus und zur Dialektik* (Hegel-Studien, Beiheft 15), Bonn 1976, 93 ff. näher ausgearbeitet.