

GEIST UND GESCHICHTE
BAND 5

Veröffentlichungen der
Internationalen Hegel-Vereinigung

Band 29



Vittorio Klostermann

Jean-François Kervégan

DIE VERWIRKLICHTE VERNUNFT

HEGELS BEGRIFF
DES OBJEKTIVEN GEISTES

Aus dem Französischen von Bernd Schwibs



Vittorio Klostermann

Der Autor dankt Axel Honneth und Dina Emundts für die Veröffentlichung in der Reihe »Geist und Geschichte« der Internationalen Hegel-Vereinigung.
Die Übersetzung wurde vom Institut Universitaire de France und der Universität Paris 1 Panthéon-Sorbonne gefördert.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif
© Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2008
<http://www.vrin.fr>

Für die deutsche Ausgabe © Vittorio Klostermann GmbH Frankfurt am Main 2019
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks.

Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Satz: post scriptum, Vogtsburg-Burkheim
Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen
Gedruckt auf EOS Werkdruck der Firma Salzer,
alterungsbeständig  ISO 9706 und FSC-zertifiziert



Printed in Germany
ISSN 2196-1549
ISBN 978-3-465-01104-0

Inhalt

Vorwort	
Hegel ohne Metaphysik?	9

PROLOG

<i>Das Wirkliche und das Vernünftige</i>	19
Das Reale und das Wirkliche	20
Der logische Status der Wirklichkeit	23
Die »seiende Vernunft«	29
Der Gegenstand der Lehre vom objektiven Geist	32

ERSTER TEIL

DAS RECHT. POSITIVITÄT DER ABSTRAKTION

Einleitung: Objektivität des Willens	39
Die Schichten des Willens	40
Die Objektivierung: das Recht	45

KAPITEL I

<i>Das Recht: sein Begriff, seine Aktualisierungen</i>	51
Die »philosophische Rechtswissenschaft«: Begriff und Idee	54
Die Vervielfachung des Rechts	59
Die Abstraktheit des abstrakten Rechts	63
Die Verwirklichung des abstrakten Rechts: die bürgerliche Gesellschaft	71
Privatrecht, soziale Konflikthaltigkeit, politische »Zusammenkunft«	78
Recht diesseits und jenseits des Rechts	84

KAPITEL II

<i>Zwischen Natur und Geschichte: das Recht</i>	91
Die Kritik des modernen Naturrechts: die Betonung der Geschichte	94
Das Geschichtliche und das Vernünftige: die Normativität des Begriffs	99
Das Naturrecht Hegels: Die normativen Grundlagen des privaten Rechts	108

KAPITEL III

*Der Vertrag. Die rechtlichen Bedingungen
des Sozialen*

	117
Die Objektivierung der Anerkennung	119
Rechtliche Bedeutung des Vertrags	122
Der vertragslose Staat	130
Die Kontraktualisierung des Gesellschaftlichen	137

ZWEITER TEIL

VITALITÄT UND GESPALTENHEIT DES
GESELLSCHAFTLICHEN

Einleitung: Archäologie der Gesellschaft	143
--	-----

KAPITEL IV

Der Citoyen gegen den Bourgeois?

<i>Die Suche nach dem »Geist des Ganzen«</i>	157
--	-----

Retrospektive	158
Von Bern nach Frankfurt	165
Von Jena nach Berlin	177

KAPITEL V

*Der Rechtsstaat: die bürgerliche
Gesellschaft*

	183
Von der Kantschen »Republik« zum liberalen Rechtsstaat	184
Die Menschenrechte: die Freiheiten	195
Die Menschenrechte: die »Ansprüche«	201
Die Gesetzesordnung: die bürgerliche Gesellschaft als »Rechtszustand«	207
Grenzen des Rechtszustands	215

KAPITEL VI

*»Die in ihren Extremen verlorene
Sittlichkeit ...«*

	219
Vom objektiven Geist zur Sittlichkeit	220
Der Begriff der Sittlichkeit und seine Umänderungen	225

Die bürgerliche Gesellschaft als objektive Lösung des Problems der Vermittlung von Subjektivem und Objektivem	232
Die Unvollständigkeit des objektiven Geistes: der Pöbel als Symptom	236

DRITTER TEIL
STAATLICHES UND POLITISCHES

Einleitung: Eine zäh weiterlebende Fabel: der preußische Staatsphilosoph	245
---	-----

KAPITEL VII

<i>Tocqueville – Hegel.</i> <i>Ein stummer Dialog über die Moderne</i>	249
Tocqueville gegen Hegel?	250
Zwei Perspektiven auf die »demokratische Tyrannei«	252
Liebe für die Freiheit, Leidenschaft für die Gleichheit?	257
Bürgerliche Gesellschaft und politische Demokratie	263

KAPITEL VIII

<i>Eine Theorie der Repräsentation</i>	269
Präliminarien: Souveränität und Repräsentation	269
Eine Politik der Repräsentation	274
Die Repräsentation der Interessen	280
Eine Philosophie der Repräsentation	285

KAPITEL IX

<i>Jenseits der Demokratie</i>	289
Der Demokratiebegriff: von Aristoteles zu Hegel	290
Die unzeitgemäße Demokratie	294
Allgemeines Wahlrecht	304
Volk und Viele: Wo ist der Souverän?	308
Liberalismus und Demokratie	311

VIERTER TEIL
FIGUREN DER SUBJEKTIVITÄT IM OBJEKTIVEN GEIST.
NORMATIVITÄT UND INSTITUTIONEN

Einleitung: Starke Institutionalisierung, schwache Institutionalisierung	317
KAPITEL X	
<i>Die Wahrheit der Moralität</i>	321
Kant und Hegel über die Prinzipien der praktischen Philosophie: Nähe und Distanz	322
Die drei Mängel der Kantschen Moralität	326
Fruchtbarkeit und Grenzen des moralischen Standpunkts	335
Von der Moralität zur Sittlichkeit	344
KAPITEL XI	
<i>Die Bedingungen der politischen Subjektivität</i>	351
Die politische Subjektivität	352
Patriotismus und gesellschaftliche Bildung	359
Politische Subjektivität und moralisches Bewußtsein	366
KAPITEL XII	
<i>Subjekte, Normen und Institutionen.</i>	
<i>Was ist ein sittliches Leben?</i>	369
Was ist Sittlichkeit?	370
Die Institutionen, Syntax des objektiven Geistes	374
Die Institution des Individuums	379
Was heißt ein sittliches Leben führen?	383
EPILOG	
<i>Die Leidenschaft des Begriffs</i>	389
Die Leidenschaft der Subjektivität	390
Gesellschaftliche Leidenschaften und historischer Prozeß	395
Die Leidenschaft des Begriffs	400
Zitierte Primärliteratur (mit Siglen)	405
Personenregister	409

Vorwort

Hegel ohne Metaphysik?

Das besondere Interesse, das diesem oder jenem Bereich des Denkens eines Autors entgegengebracht wird (in meinem Fall der Rechtsphilosophie, der sozialen und politischen Philosophie Hegels, der ich seit 25 Jahren einen Großteil meiner Forschungen widme), muß nicht eigens gerechtfertigt werden. Gründe dafür können durchaus außerhalb dieser Philosophie, wenn nicht aller Philosophie liegen. Die *Art und Weise*, wie geforscht wird, die Vorannahmen dieser Lektüre dagegen sollten dargelegt und gerechtfertigt werden, was voraussetzt, daß man sich dessen klar bewußt ist und die dabei ausgelösten Folgen abschätzen kann. Bei mir war diese Bewußtwerdung ein langwieriger Prozeß und hat bis zu einem gewissen Punkt die Regeln verändert, unter denen ich die Studie zu Hegel angetreten hatte. Nach Jahren des Lesens und Kommentierens der *Wissenschaft der Logik* innerhalb einer um den verstorbenen A. Lécivain versammelten Gruppe¹ habe ich natürlich vom Ertrag dieser langwierigen kollektiven Arbeit aus die Untersuchung der Lehre vom objektiven Geist in Angriff genommen. Ich war überzeugt (bin es immer noch), daß die logisch-spekulative Beleuchtung partiell ganz neue hermeneutische Möglichkeiten eröffnet und daß die rechtspolitischen Schriften Hegels nicht als Äußerung von Meinungen oder selbst theoretischen Positionen in Sachen politischer Philosophie zu lesen waren, sondern als Elemente einer Systematik, einer ›Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften‹, deren Bedeutungszentrum und Kern die *Logik* darstellt. Im übrigen ergibt sich diese Überzeugung aus der schlichten Lektüre der Texte. In den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* unterstreicht Hegel immer wieder den inneren Zusammenhang der Lehre vom objektiven Geist mit der *Logik*, auf die er sich vielfach explizit bezieht. So heißt es in der Vorrede:

»[A]ber es [wird] von selbst auffallen, daß das Ganze wie die Ausbildung seiner Glieder auf dem logischen Geiste beruht. Von dieser Seite möchte ich auch vornehmlich, daß diese Abhandlung gefaßt und beurteilt würde. Denn das, um was es in derselben zu

¹ Siehe J. Biard, D. Buvat, J.-Fr. Kervégan, J.-Fr. Kling, A. Lacroix, A. Lécivain, M. Slubicki, *Introduction à la lecture de la Science de la Logique de Hegel*, 3 Bände, Paris: Aubier, 1981–1987.

tun ist, ist die *Wissenschaft*, und in der Wissenschaft ist der Inhalt wesentlich an die Form gebunden.«²

Daß die Lehre vom objektiven Geist wie jeder Teil des Systems für Hegel nicht nur auf dem ›Geist‹ der *Logik* beruht, sondern auf deren Buchstaben, bedarf keiner Diskussion; ansonsten ergäbe es keinen Sinn, bei ihm von System zu sprechen. Für Hegel wie für Kant unterscheidet sich ein System wesentlich von einem beliebigen »Aggregat« von Kenntnissen.³ Darüber hinaus ist bei ihm die systematische Absicht keineswegs unvereinbar mit der Aufmerksamkeit für das Konkrete der Dinge und, wie er an Schelling schreibt, der Sorge um »das Leben der Menschen«:

»In meiner wissenschaftlichen Bildung, die von untergeordneten Bedürfnissen der Menschen anfang, mußte ich zur Wissenschaft vorgetrieben werden, und das Ideal des Jünglingsalters mußte sich zur Reflexionsform, in ein System zugleich verwandeln; ich frage mich jetzt, während ich noch damit beschäftigt bin, welche Rückkehr zum Eingreifen in das Leben der Menschen zu finden ist.«⁴

Das Problem, das sich – recht früh schon, insbesondere durch Marx – stellt, lautet: Sollen wir überhaupt und wenn ja wie weit Hegel glauben, wenn er behauptet, seine gesamte (zum Beispiel) Rechtsphilosophie sei eine Erweiterung seiner *Logik*? Wird man dann nicht dazu verleitet, »die ganze Rechtsphilosophie« als eine »Parenthese zur Logik« zu betrachten?⁵ Im übrigen ist erkennbar, daß diese Stellungnahme des jungen Marx sich mit der Zeit erheblich verändern wird; am Ende bildet für ihn (wie für Engels) die *Logik* den revolutionären, weil dialektischen Kern des Hegelschen Denkens. Dies war erstaunlicherweise bereits die Position von Rudolf Haym, der einiges zur schlechten Reputation Hegels als ›Philosoph des preußischen Staats‹ beitrug, als er behauptete, das System sei in seinem logischen Teil »revolutionär«, in seinem praktischen Teil »konservativ«.⁶ Die Gegenposition, von zahlreichen späteren

² *RPh*, W 7, S. 12 f.

³ »Ich verstehe unter einer *Architektonik* die Kunst der Systeme. Weil die systematische Einheit dasjenige ist, was gemeine Erkenntnis allererst zur Wissenschaft, d. i. aus einem bloßen Aggregat derselben ein System macht, so ist Architektonik die Lehre des *Scientifischen* in unserer Erkenntnis überhaupt« (*KrV*, B 860, S. 748).

⁴ *Briefe*, Bd. 1, S. 59–60 (Brief vom 2. November 1800).

⁵ Marx, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, *MEW* 1, Berlin: Dietz, 1988, S. 217. Siehe auch S. 216: »Die Logik dient nicht zum Beweis des Staates, sondern der Staat dient zum Beweis der Logik.«

⁶ R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlin: Rudolf Gaertner, 1857 (Nachdruck Hildesheim:

Kommentatoren eingenommen, besteht darin, das Anliegen der *Grundlinien* von seinem logisch-systematischen Kontext abzukoppeln, um es einer Zeit und in einem Kontext, in dem der absolute Geist keine gute Presse hat, annehmbar zu machen. Um diese gewiß allzu grobe Alternative mittels einer kleinen historischen Anspielung zusammenzufassen: Entweder beharrt man wie die ›alten Hegelianer‹ auf einer orthodoxen Lesart des Systems und geht damit das Risiko ein, an seiner Diskreditierung mitzuwirken; oder man spielt, wie die ›Junghegelianer‹, den Geist des Werks gegen seinen Buchstaben aus und sucht es von seinen metaphysischen Schlacken zu befreien, auf die Gefahr hin, es um das zu bringen, was seine Stärke und seine Kohärenz ausmacht.

Halten wir fest: Wenn in der jüngeren Periode auch weiterhin herausragende Kommentatoren an der (hier als althegeianisch bezeichneten) getreuen Lesart des expliziten systematischen Programms des Hegelschen Denkens festhalten (auf die Gefahr hin, damit dem etwa von Popper geäußerten Verdacht des Totalitarismus Nahrung zu geben), so wächst zugleich die Zahl derer, die sich gewissermaßen junghegelianisch zur nichtmetaphysischen Lesart Hegels entscheiden, einer Lesart, die, wie immer sie mit dem Buchstaben des Systems brechen will, impliziert, daß einige seiner stärksten Ambitionen umgangen oder relativiert werden, womit das Risiko droht, daß es gerade dessen beraubt wird, was es stark macht. Ich möchte mit Hilfe einiger Beispiele zeigen, worin das Interesse und die Risiken derartiger ikonoklastischer Versuche liegen, die letztlich darauf hinauslaufen, einmal mehr »Lebendiges« und »Totes« bei Hegel⁷ zu unterscheiden, und damit in Verdacht geraten, der Kohärenz dieses Denkens willkürlich Gewalt anzutun.

Die Feststellung überrascht (eingedenk des Mißkredits, der innerhalb der herrschenden Strömung der angelsächsischen Philosophie seit Russells Bruch mit dem idealistischen Neohegelianismus auf diesem Denker lastete), daß Hegel seit etwa einem Dutzend Jahren zu einer signifikanten Größe in dem geworden ist, was man kaum noch analytische Philosophie zu nennen wagt, so differenziert ist heute diese Strömung, die zudem gewisse Unterscheidungsmerkmale ihrer ursprünglichen Identität negiert, insbesondere ihr Mißtrauen gegenüber der kontinentalen Philosophie und hier speziell dem deutschen Idealismus. In der angloamerikanischen Welt, die in diesem Bereich bisher eher hinterherhinkte, sind tatsächlich wichtige Beiträge zu Hegelstudien klassischen Zu-

Olms, 1962), S. 368 f. Identisches Urteil bei Engels: siehe *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, MEW 19, Berlin: Dietz, 1962, S. 189–228; *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft* (›Anti-Dühring‹), dritter Abschnitt, MEW 20, Berlin: Dietz, 1962, S. 239 ff.; *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, MEW 21, Berlin: Dietz, 1962, S. 263–307.

⁷ Siehe B. Croce, *Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie*, Heidelberg: C. Winter, 1909.

schnitts erschienen, denken wir nur an die innovativen Arbeiten von R. Pippin⁸ und T. Pinkard⁹. Analytische Philosophen haben sich sogar des Hegelianismus angenommen, sicher auf recht freizügige und für einen Philosophiehistoriker der europäischen Tradition problematische Weise; darunter sogar jenes am suspektesten erscheinenden Teils, seines Idealismus, im Versuch, innerhalb des analytischen Kontinents neue – post-wittgensteinsche, post-quiinesche oder neopragmatische – Fragen erscheinen zu lassen: ich denke hier an Arbeiten von R. Brandom¹⁰ und J. McDowell¹¹, die einigen Staub aufgewirbelt haben, nicht nur wegen ihres in doppelter Hinsicht ikonoklastischen Gebrauchs von Hegel (im Verhältnis gleichermaßen zu den klassischen Lesarten Hegels und zum analytischen Mainstream).

Diese Arbeiten beziehen sich auf die Probleme der Erkenntnis- und Sprachphilosophie. Und da es bei mir um etwas anderes geht, möchte ich hier eher auf Axel Honneth verweisen und dessen Vorhaben, die Hegelsche Lehre der Sittlichkeit zu aktualisieren. In seinem Buch *Leiden an Unbestimmtheit*,¹² das den Untertitel trägt: »Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie«, will er zeigen, daß in diesem Bereich ein Zurück zu Hegel sich als nicht minder fruchtbar erweist wie in dem der Erkenntnistheorie. Honneth behauptet nicht, daß die *Rechtsphilosophie* Antworten biete auf die Fragen, die die zeitgenössische politische und Sozialphilosophie aufwirft. Er tritt vielmehr dafür ein, daß sich mit einer nicht-metaphysischen Lesart dieses Textes bestimmte Schwierigkeiten, auf die jene stößt, etwa im Zusammenhang der Debatte zwischen Liberalen und Kommunitaristen, weitergehend diskutieren, ja lösen lassen. Die herkömmlichen politischen (Hegel als Gegner der Demokratie) und methodologischen Einwände (die logisch-spekulativen Vorausset-

⁸ R. Pippin, *Hegel's Idealism: the Satisfaction of Self-consciousness*, Cambridge: CUP, 1989, und *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*, Cambridge: CUP, 1997.

⁹ T. Pinkard, *Hegel's Phenomenology: the Sociality of Reason*, Cambridge: CUP, 1994; *Hegel. A Biography*, Cambridge: CUP, 2000, sowie T. Pinkard und H. T. Engelhardt (Hg.), *Hegel reconsidered: beyond Metaphysics and the authoritarian State*, Dordrecht: Kluwer, 1994.

¹⁰ R. Brandom, *Expressive Vernunft: Begründung, Repräsentation und diskursive Festlegung*, übersetzt von Eva Gilmer und Hermann Vetter, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000; »Some pragmatic Themes in Hegel's Idealism«, in: *European Journal of Philosophy*, 7 (1999), S. 164–189.

¹¹ J. H. McDowell, *Mind and World*, Cambridge: Harvard UP, 1994; *Meaning, knowledge and reality*, Cambridge: Harvard UP, 1998; *Die Welt im Blick: Aufsätze zu Kant, Hegel und Sellars*, übersetzt von Sebastian Rödl, Carolin Böse-Sprenger und Jonas Zahn, Berlin: Suhrkamp, 2015.

¹² A. Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit*, Stuttgart: Reclam, 2001. Seitdem hat Honneth ein beachtliches Werk veröffentlicht, in dem der Bezug auf Hegel omnipräsent ist: *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin: Suhrkamp, 2011.

zungen sind unannehmbar) einmal ausgeräumt, zeigt Honneth, daß die angemessen rekonstruierte Lehre vom objektiven Geist die post-habermassche Diskussion an drei Punkten zu befruchten vermag. Zunächst einmal läßt sich die Hegelsche Theorie des Rechts, die um die Idee des »allgemeinen freien Willens« zentriert ist, als eine Theorie der Gerechtigkeit im zeitgenössischen (post-rawlsschen) Sinn verstehen, eine Theorie, die die intersubjektiven Voraussetzungen der individuellen Autonomie freilegt und verschiedene Sphären der Selbstverwirklichung unterscheidet. Zum zweiten sucht Honneth in direkter Linie seiner früheren Arbeiten zur Anerkennung und zum »gesellschaftlichen Leiden« in der Lehre der Sittlichkeit^{*13} Elemente einer Diagnose »sozialer Pathologie«. Schließlich schlägt er vor, diesbezüglich in Übereinstimmung mit R. Pippin, diese Lehre als eine normative Theorie der Moderne zu begreifen, die allerdings in ihrer Tragweite durch ihren »zu institutionalistische[n]« Charakter begrenzt sei. Dies ein Punkt, der durchaus zu diskutieren wäre: Wird die Beweisführung hier nicht Opfer eines anti-institutionellen Affekts, der breiten Sektoren der zeitgenössischen politischen Philosophie gemeinsam ist? Wie auch immer, diese Analysen zeugen von dem potentiellen Einfallsreichtum und der Fruchtbarkeit einer nicht-metaphysischen Lesart von Hegel. Aber nicht anders als die bereits genannten Autoren muß natürlich auch Honneth eine vorentscheidende Frage beantworten: Ergeben die Hegelschen Aussagen (hier in bezug auf den objektiven Geist) überhaupt noch einen Sinn, wenn man sie aus ihrem logisch-spekulativen Begründungszusammenhang löst? Darüber läßt sich trefflich streiten.

Was mich betrifft, muß ich gestehen, in dieser wesentlichen Frage wenn nicht unentschieden, so doch abwägend zu sein. Ausgegangen von einer (alt-hegelianischen) orthodoxen Position, die durch einen langjährigen Umgang mit der *Logik* gespeist war, ist mir nach und nach klar geworden, daß dasjenige, was mich an der Lehre vom objektiven Geist am meisten interessierte und mir am aktuellsten erschien, *nicht immer* mit dem logisch-metaphysischen Unterbau des Systems korreliert werden mußte, damit es Geltung gewann. Ein Gutteil der Lehre vom abstrakten Recht, die ich auf positive Weise neu zu bewerten suche, ist unabhängig von der Hegelschen Metaphysik auf durchaus stimmige Weise zu verstehen (mit Hegelscher Metaphysik meine ich in erster Linie die *Logik*, von der Hegel ausdrücklich sagte, daß sie »an die Stelle der vormaligen Metaphysik« trete¹⁴). Aber das trifft nicht immer zu. Hinsichtlich eines entscheidenden Punkts, der Frage des »Pöpels«, glaube ich gezeigt zu haben, daß die Lösung, der Hegel zuzuneigen scheint (auf die soziale Frage

¹³ Hier und im Folgenden bedeutet das Sternchen: Im Original deutsch; A.d.Ü.

¹⁴ *WdL* I¹, *GW* 11, S. 32 (oder *WdL* I², *W* 5, S. 61).

muß es eine soziale und politische Lösung geben), etwas voraussetzt, was ich eine meta-ethische und meta-objektive Garantie nenne, die des Weltgeistes, der mundanen Figur des absoluten Geistes. Das legt übrigens auf seine Weise auch der letzte Paragraph der *Grundlinien* nahe, der gewissermaßen das Prinzip der internen Öffnung des objektiven Geistes in Richtung des absoluten Geistes (Religion, Philosophie) postuliert und – natürlich der unmittelbaren Anschauung widersprechend – geltend macht, daß »die Gegenwart [...] ihre Barbarei [...] abgestreift« und dementsprechend sich der »Staat zum Bilde und zur Wirklichkeit der Vernunft entfaltet«¹⁵ habe. Tatsächlich lassen sich mit der Lehre der Sittlichkeit und selbst der des absoluten Geistes in seiner Gesamtheit an sich nicht die Versöhnung* der bürgerlichen Gesellschaft als *notwendig* denken; sie zeigen vielmehr die unversöhnliche Natur der, wie es heute heißt, gesellschaftlichen Spaltung wie auch den letztlich aporetischen Charakter der Lösungen, die die bürgerliche Gesellschaft und der Staat zu deren Behebung ins Werk setzen können (wie Fürsorge für die Mittellosen oder die Politik der kolonialen Expansion). Aber was sollte die Idee, daß die strukturellen Widersprüche des objektiven Geistes nur vom Gesichtspunkt des absoluten Geistes aus eine Lösung finden können, anderes bedeuten als daß Hegels Metaphysik der oberste Garant für die Kohärenz seiner Philosophie des endlichen Geistes und insbesondere seiner Lehre vom objektiven Geist ist? Eine von Heine berichtete Anekdote scheint es zu bestätigen: Auf die Frage, ob er tatsächlich glaube, daß alles, was wirklich, auch vernünftig sei, habe Hegel lächelnd geantwortet: »Es könnte auch heißen: ›Alles, was vernünftig ist, muß sein.«¹⁶

An diesem Punkt angelangt, ist zu fragen, was im Hegelschen Kontext der Terminus ›Metaphysik‹ genauer abdeckt, denn, wie ersichtlich, ist dessen Bedeutung verändert.¹⁷ Mir ist bewußt, daß ich im Vorhergehenden Interpretationen erwähnt habe, die weder synonym noch zwangsläufig untereinander kompatibel sind. Wie Hegel darüber dachte, weiß ich nicht genau (beziehungsweise weiß es wie alle Welt im Hinblick auf die expliziten Formulierungen; weniger klar erscheint mir die Bestimmung einer Position, die mit der generellen Aus-

¹⁵ *RPh*, § 360, W 7, S. 512.

¹⁶ G. Nicolini (Hg.), *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, Dokument 363, Hamburg: Meiner, 1970, S. 235.

¹⁷ H. F. Fulda: »Spekulative Logik als die ›eigentliche Metaphysik‹«, in: D. Pätzold und A. Vanderjagt (Hg.), *Hegels Transformation der Metaphysik*, Köln: Dinter, 1991, S. 9–27), und in jüngerer Zeit E. Renault, »La métaphysique entre logique et sciences particulières«, in: J.-M. Buée, E. Renault und D. Wittmann (Hg.), *Logique et sciences concrètes dans le système hégélien*, Paris: L'Harmattan, 2006. Den Stand der Diskussion faßt zusammen F. Beiser: »Hegel and the Problem of Metaphysics«, in: F. Beiser (Hg.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge: CUP, 1993, S. 1–20.

sage der Hegelschen Philosophie, so wie ich sie wahrnehme oder rekonstruiere, übereinstimmt). Aber ich kann versuchen, das Spektrum der akzeptierbaren Positionen auszuleuchten. Diese bewegen sich meines Erachtens zwischen zwei Extremen: 1. Hegels Metaphysik ist seine *Logik*; 2. Hegels Metaphysik ist seine Lehre vom absoluten Geist. Mir geht es hier nicht darum, zwischen diesen beiden Positionen zu entscheiden – für beide gibt es gute Argumente –, sondern herauszufiltern, was in den beiden Interpretationsentscheidungen jeweils auf dem Spiel steht.

Wenn die *Logik* also tatsächlich sowohl »an die Stelle« der vormaligen (vorkritischen) Metaphysik »tritt« als auch diese »fortsetzt«, dann muß erklärt werden, was denn die wirkliche Metaphysik *ist*. Worum geht es der Hegelschen *Logik*? Um den Aufweis, daß entsprechend einem starken Verständnis dessen, was der Logos ist,¹⁸ der vernünftige Diskurs der eigentliche Diskurs des Seins ist, daß die Logik eine Onto-Logik ist. Ihrem expliziten Bestreben nach will die Hegelsche Logik, in Absetzung von allem mit dem Wort Gesagten oder Gedachten, auch dem aus der Perspektive der Transzendentalphilosophie, nicht Diskurs *über* das Sein, sondern Diskurs *des* Seins sein. Hegel ist dann lediglich der Sekretär, der unter dem Diktat des Weltgeistes schreibt, welcher vermittelt seiner seine eigene Wirklichkeit denkt ... Wenn dem so ist (will heißen: wenn man bereit ist, dieses Programm nicht gleich von Anfang an als paranoid oder hypokrit abzutun), dann bestimmt die Logik/Metaphysik Hegels nicht nur (wie Kants transzendente Logik) die Bedingungen der Denkbarkeit des Denkbaren, sondern das eigentliche Regime des in einem einzigartigen Prozeß der Verifikation begriffenen Seins. Zu sagen, die Logik trete an die Stelle der Metaphysik, verstanden als Wissenschaft vom Sein als Sein und nicht als Beschreibung des Seienden oder als regionale Ontologie, heißt mithin zu bekräftigen, daß das Programm einer Theorie des (wahren) Diskurses der sich – in Begriffen der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes* – zum ›Subjekt‹ erhebenden ›Substanz‹ ersetzt werden muß durch das einer Theorie der Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung.

Dies hilft uns nun kaum bei der Begutachtung des anderen Wegs, also der Interpretation der Metaphysik als Philosophie oder Wissenschaft des absoluten Geistes in seinem dreifachen Register: Kunst, Religion, Philosophie. Meine Hypothese lautet, daß diese Interpretation und alles daraus sich Ergebende zwar dem Selbstverständnis der Hegelschen Philosophie zufolge erforderlich ist, aber nicht zwangsläufig durch die Entwicklung der ›wirklichen [philoso-

¹⁸ Siehe dazu die erhellenden Beobachtungen von D. Dubarle, wenn er daraus auch radikal anti-hegelianische Schlußfolgerungen gezogen hat: *Logos et formalisation du langage*, Paris: Klincksieck, 1977, Kap. I und VIII–X.

phischen] Wissenschaften«, jedenfalls der Philosophie der Natur und der des endlichen Geistes, eingeleitet wird. Anders gesagt: Die Lehre vom objektiven Geist dürfte in ihrer Kohärenz ohne die *Logik* undenkbar sein, ohne die Philosophie der Religion vielleicht nicht ... Außer daß diese Entscheidung in bestimmten strategischen Punkten nicht haltbar ist. Nochmals gesagt: Wie Hegel das von ihm aufgezeigte Problem der strukturellen Krise der bürgerlichen Gesellschaft behandelt, bedarf der Reflexion. Hegels Lösung ist bekannt: Die Institutionalisierung des gesellschaftlichen Lebens dank der Korporationen und der vom vernünftigen Staat ausgeübten guten ›Polizei‹, die ihre Verlängerung findet in einer geschickten Politik der Verwendung der Armen im Dienst der kolonialen Expansion, soll die fortschreitende Lösung des Grundwiderspruchs der bürgerlichen Zivilgesellschaft auf dem Boden der Weltgeschichte, die im § 247 der *Grundlinien* im Zusammenhang mit der wachsenden Rolle des weltweiten Handels – auch auf der Ebene der Kultur – ausdrücklich erwähnt wird, ermöglichen. Allein in der Lehre vom objektiven Geist kann dieser spekulative Optimismus nicht begründet sein, auch wenn Hegel nicht bereit scheint, dies einzugestehen. Man lese nur Hegels halb beunruhigte, halb verärgerte Beobachtungen aus den 1820er Jahren zu den schädlichen Folgen der Gewerbefreiheit¹⁹ und dem unheilvollen Charakter der Unterdrückung der Korporationen²⁰ sowie am Ende der Vorlesung von 1830 über die Philosophie der Geschichte seine Tirade über die Gefahren, denen der Liberalismus (es handelt sich um den *politischen* Liberalismus der französischen Art) das alte Europa aussetzt. Augenscheinlich ist der alt gewordene Hegel nicht sehr optimistisch hinsichtlich des Gesundheitszustands der Sittlichkeit*! Was ich vereinfachend seinen spekulativen Optimismus genannt habe, kann folglich nur ein kontraintuitiver, *metaphysischer* Optimismus sein, jener, der ihm in seinen Vorlesungen der Formulierung aus der Vorrede von 1820: »Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig«, die Bedeutung eines historischen Prozesses verleihen läßt: »Was vernünftig ist, wird wirklich, und das Wirkliche wird vernünftig«,²¹ ja den einer spekulativen Notwendigkeit: »so muß es sein!«

Wofür sich entscheiden? Für das Folgende, dessen *Diskutierbarkeit* zumindest ich einfordere: Wenn der spekulative Optimismus Hegels (jedenfalls in der Lehre vom objektiven Geist) durch den Zustand der Welt dementiert zu werden oder dem zu widersprechen scheint, was wir darüber wissen, so

¹⁹ *W* 11, S. 567.

²⁰ *RPh* Iltting 4, S. 619.

²¹ *RPh* Henrich, S. 51. Siehe den Kommentar von D. Henrich in seiner Einleitung: *RPh* Henrich, S. 14–16.

schöpft er seine Quelle doch nicht einfach nur aus der *Logik* als Theorie des Diskurses und des (ontologischen) Seins, sondern auch aus der Lehre vom absoluten Geist oder zumindest aus dem, was innerhalb des objektiven Geistes den absoluten Geist wiederhallen läßt: dem ›Weltgeist‹. Wenn es uns vorrangig darum geht, die Wahrheitseffekte des Hegelschen Diskurses herauszuarbeiten und daraus Nutzen zu ziehen, wenn wir, mit anderen Worten, Hegel aus einer weder historischen noch, im Sinne Gueroults, technologischen Perspektive lesen, scheint es angemessen, eine Epoché im Hinblick auf Aussagen, deren Überzeugungskraft erschöpft zu sein scheint, als auch in bezug auf ihren Bedeutungskontext vorzunehmen und sie – soweit als möglich, was sich immer nur von Fall zu Fall einschätzen läßt – vom Rest der Analyse abzutrennen. Wir können uns, um beim erwähnten Beispiel zu bleiben, der Analysen Hegels zu den Spannungen innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft und dem ›gesellschaftlichen Leiden‹ bedienen, ohne deshalb glauben zu müssen, daß jene durch die Institutionalisierung des gesellschaftlichen Lebens und einer guten Regierungspolitik zwangsläufig positiv und endgültig gelöst werden. Was auf die Überlegung hinausläuft, daß das lebendige, möglicherweise aktuelle Element der Hegelschen Analysen deren dialektischer Charakter ist, wir möglicherweise aber darauf verzichten müssen, was vielleicht selbst von Seiten Hegels eine rein metaphysische Überzeugung war, nämlich den Glauben, »daß die wahrhafte Versöhnung objektiv geworden«²² sei, dem Gewebe der Welt des Menschen einbeschrieben. Damit wird das ambitionierteste Element der Hegelschen Metaphysik geopfert, das aus seiner Sicht die ›positiv vernünftige‹ Kohärenz des Systems verbürgt: nicht nur die Lehre vom absoluten Geist, sondern ein beachtlicher Teil der Lehre der *Logik*. Dieses Opfer ist uns, so scheint mir, durch das aufgezwungen, was wir sind und was unsere Welt ist: wir befinden uns nicht mehr auf der Höhe des absoluten Geistes. Diesen Befund auszusprechen bedeutet freilich, durch Anerkennung der Kongruenz von Vernünftigem und Wirklichem in bestimmter Weise doch noch Hegelianer zu sein.

²² *RPb*, § 360, W 7, S. 512.

PROLOG

Das Wirkliche und das Vernünftige

»Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig«:¹ Diese sicherlich am häufigsten zitierte Formulierung aus dem Hegelschen Corpus hat auch am meisten zum schlechten Ruf – vielleicht sollte man sagen: zur Anrüchigkeit – des Philosophen beigetragen. Verdichten sich in ihr nicht alle Zweideutigkeiten der spekulativen Dialektik, einem Begriff gemäß, der unaufhörlich in den Texten der Gegner des Hegelschen Denkens auftaucht? Diesen Verdacht äußerten jedenfalls bereits die scharfsichtigsten unter den ersten Lesern der *Grundlinien*, von denen erstrangig Nikolaus von Thaden zu nennen ist, ein würdiger Vertreter jener preußischen Verwaltung, zu deren Glorifizierung besagtes Werk doch, wie man uns sagt, bestimmt war. In einem Brief an Hegel vom 8. August 1821 benennt von Thaden, »was dem eifrigen Schüler [seiner] Philosophie im Einzelnen an [seiner] Politik mißfallen hat«.² Es folgt eine lange Liste von kritischen Punkten, die die erste, gleichsam definitive Version der liberalen Argumente gegen die *Grundlinien* darstellen. Der enttäuschte Schüler verdächtigt Hegel, »aus Eifer für die Fürsten«, »die Wirklichkeit in den meisten Staaten wirklich begründet«³ zu haben, insbesondere im preußischen Staat – was im Widerspruch stehe zu den Lehren, die aus seiner Philosophie zu ziehen sind, wie auch zu den Einsichten, die in der »berühmten Rezension« von 1817 über die württembergische Ständeversammlung dargelegt worden seien. Von Thaden legt nahe, daß diese Schrift, die als der liberalste Text Hegels gilt (wenn einige, wie Niethammer, ihn auch für zu »regierungsmäßig« finden: ihm zufolge wird darin »eine schlimme Sache geistreich«⁴ geführt), die »wahre« politische Philosophie Hegels enthalten könnte, will heißen: die einzige, die den Ansprüchen des Systems gerecht wird. Unter diesen Umständen hat diese Formulierung aus der Vorrede ein besonderes Schicksal verdient. Gewiß, dieser Satz, der »allergrößte, allerhöchste und allerwichtigste«, ist »philosophisch wahr«, aber »politisch [...] falsch«,⁵ weil er den zufälligsten und strittigsten Aspekten der Wirklichkeit eine philosophische

¹ *RPh*, W 7, S. 24

² *Briefe*, Bd. 2, S. 278.

³ *Briefe*, Bd. 2, S. 279 f.

⁴ Brief an Hegel vom 27. Dezember 1817: *Briefe*, Bd. 2, S. 172.

⁵ *Briefe*, Bd. 2, S. 279.

Bürgerschaft – bei Haym wird von »heilig sprechen« die Rede sein – verleiht, so etwa der repressiven und konservativen Politik, die der preußische Staat seit 1819 in Anwendung der Karlsbader Beschlüsse praktiziert. Doch der Brief behandelt nicht nur diesen fraglichen Aspekt. Von Thaden gibt zwar zu, daß die betreffende Formulierung im allgemeinen den großen Orientierungen der Hegelschen Philosophie treu bleibt; aber wenn er auch sagt, warum sie ihm politisch falsch oder nicht opportun erscheint, bleibt er doch die Erklärung schuldig, worin sie ihm philosophisch wahr erscheint. Was genau bedeutet also die Gleichsetzung des Wirklichen und des Vernünftigen, wenn man sie an den logisch-systematischen Anforderungen der Hegelschen Philosophie mißt?

Das Reale und das Wirkliche

Herkömmlicher Übersetzung zufolge, die der der häufigsten und anscheinend auch offensichtlichen Bedeutung des Wortes folgenden Interpretation entspricht, besagt die Formulierung aus der Vorrede von 1820: »Was vernünftig ist, ist real, und was real ist, ist vernünftig«. Wohin eine solche Lesart führen kann, wird um so deutlicher, als auf ihr die am stärksten verbreitete Sicht der Hegelschen Philosophie gründet. Wenn Hegel postuliert: »alles, was real ist, ist vernünftig«, negiert er dann nicht radikal jegliche Kontingenz und opfert damit die Freiheit, die er doch fortwährend aufruft, einem folgenreichen Notwendigkeitsdenken? Sicher läßt sich am Rande die unbewußte Ergänzung eines im Text abwesenden Allzeichens festhalten sowie die Auslassung oder zumindest doch Verkürzung auf eine bloße expletive Periphrase des anderen Teils des Distichons, in dem die Wirklichkeit des Vernünftigen verlautbart wird. Aber das ändert die Angelegenheit nicht grundlegend. In den Augen fast aller bleibt Hegel der Philosoph, für den das Sein lediglich Umkleidung des Begriffs ist, und in diesem Sinne verkörpert er bis zur Maßlosigkeit den wahnsinnigen Ehrgeiz des Idealismus, alles, was ist, zu »deduzieren« oder zu »konstruieren«, einschließlich, so Krug in einer perfiden Notiz, die Schreibfeder, mit der jener schreibt, der es zu widerlegen behauptet.⁶ Aus dieser grundlegenden und grundlegend falschen Position heraus folgten alle anderen Laster dieser Philosophie, nicht zuletzt, wie Haym und andere es nannten, ihr Quietismus, ihre unwiderstehliche Neigung, allem Sein und allem Geschehen, handele es sich auch um die empörendsten Akte, die höheren Weihen des Begriffs zu gewäh-

⁶ W 2, S. 195–197. Zur Frage der Kontingenz siehe D. Henrich, »Hegels Theorie des Zufalls«, in: ders., *Hegel im Kontext*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1975, S. 157–186; B. Mabile, *Hegel. L'épreuve de la contingence*, Paris: Aubier, 1999.

ren. So tritt bei den Gegnern Hegels häufig im Verbund mit der Anschuldigung des Konservativismus der metaphysische Verdacht gegenüber dem in Erscheinung, was als blindes Notwendigkeitsdenken wahrgenommen wird. So schreibt Haym im 15. Kapitel seines Hegel-Buchs:

»Jener Kritik des Friesianismus zur Seite, der Politik des Fortschritts und der Forderungen gegenüber, spricht unsere Vorrede das classische Wort des Restaurationsgeistes, die *absolute Formel des politischen Conservativismus, Quietismus und Optimismus* aus. [...] »was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.«⁷

Im darauffolgenden Jahrhundert wird man noch weiter gehen und in der Hegelschen Philosophie eine vorweggenommene Rechtfertigung des nationalsozialistischen oder stalinistischen Totalitarismus ausmachen. Von der Tyrannei des Begriffs zur Tyrannei schlechthin: nur folgerichtig. Bestimmte Interpretationen, nicht zwingend die solidesten, werden es unverblümt proklamieren.⁸

Dabei wird vergessen: In der zweiten Auflage der *Enzyklopädie* (1827) weist Hegel ausdrücklich eine derartige Interpretation des Diktums aus der Vorrede der *Grundlinien* ab, nicht ohne einzugestehen: »Diese einfachen Sätze haben manchen auffallend geschienen und Anfeindung erfahren.«⁹ Ihm die Aussage zu unterstellen, »alles Wirkliche ist vernünftig«, sieht von der in der *Wissenschaft von der Logik* getroffenen Unterscheidung zwischen Realität und Wirklichkeit ab, zwischen der Realität des empirischen und zufälligen Daseins, so wie sie im ersten Abschnitt von der Lehre vom Sein analysiert wird, und der Wirklichkeit, wie sie im dritten Abschnitt von der Lehre des Wesens dargestellt wird. Hegel präzisiert:

»Wenn aber ich von Wirklichkeit gesprochen habe, so wäre von selbst daran zu denken, in welchem Sinne ich diesen Ausdruck gebrauche, da ich in einer ausführlichen *Logik* auch die Wirklichkeit abgehandelt und sie nicht nur sogleich von dem Zufälligen, was doch auch Existenz hat, sondern näher von Dasein, Existenz und anderen Bestimmungen genau unterschieden habe.«¹⁰

⁷ R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, a.a.O., S. 365. Haym sagt auch (S. 359): »Das Hegel'sche System wurde zur wissenschaftlichen Behausung des Geistes der preußischen Restauration.«

⁸ K. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. 2: *Falsche Propheten. Hegel, Marx und die Folgen*, übersetzt von P. K. Feyerabend, Bern: Francke, 1958, S. 36 ff., insbesondere S. 77 ff.; das Kapitel heißt: »Hegel und der neue Mythos von der Horde«. Siehe auch E. Topitsch, *Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschaftsideologie*, München: Piper, 1981; H. Kieseewetter, *Von Hegel zu Hitler*, Frankfurt am Main: S. Lang, 1995.

⁹ *Enzykl.*, § 6 Anm., W 8, S. 47.

¹⁰ *Enzykl.*, § 6, W 8, S. 48.

Das Wirkliche im Sinne der *Logik* ist eben jenes, das, geprägt von der Endlichkeit seiner qualitativen Bestimmung und der Variabilität seiner quantitativen Grenzen, immer anders zu sein vermag als es ist, ja – und das ist der Sinn der berühmten Eingangssequenz der *Logik* Sein–Nichts–Werden – das notwendig und unaufhörlich anders *wird* als es ist. Denn das Dasein, dessen reflektierter Ausdruck die Realität ist, ist »Seyn mit einem Nichtseyn«,¹¹ ist affiziert mit einer unüberwindbaren Negativität, die gewissermaßen seine Positivität als ein Gemisch aus Sein und Nicht-Sein, Insichsein und Anderssein identifiziert. Gleichwohl bleibt diese Negativität in dem gemeinhin als Reales Bezeichneten gewissermaßen eingeschlossen in einer massiven und ›naiven‹ Positivität des Seienden, dessen, was nur ist:

»[I]n der *Realität* als Qualität mit dem Akzente, eine *seiende* zu sein, ist es versteckt, daß sie die Bestimmtheit, also auch die Negation enthält; die Realität gilt daher nur als etwas Positives, aus welchem Verneinung, Beschränktheit, Mangel ausgeschlossen sei.«¹²

Das Reale ist also das Dasein in seiner unüberwindbaren Zufälligkeit und Faktizität, aber auch in der trügerischen Evidenz seiner Präsenz: es ist *da*.

Die Wirklichkeit dagegen ist »Wesen, das mit seiner Erscheinung eins ist«,¹³ »die unmittelbar gewordene Einheit des Wesens und der Existenz oder des Inneren und des Äußeren«. ¹⁴ Daraus folgt: Während die ständig verfälschte Vermittlung in der Realität des unmittelbaren Daseins sich nur in der korrumpierenden Gestalt der Veränderung und des Wandels zeigen kann, ist das Wirkliche »dem *Übergehen* entnommen«. ¹⁵ Aber dies ist es genau deshalb, weil seine Äußerlichkeit, seine Erscheinungsweise oder seine Existenz keinen Hintergrund* voraussetzt, von dem sein Sein und sein Sinn abhängen. Vom Hegelschen Standpunkt aus ist es mithin völlig offensichtlich, daß Realität und Wirklichkeit grundverschieden sind; sie entsprechen gewissermaßen unterschiedlichen Ebenen der Auffassung dessen, was ist. Durchaus möglich, daß die Wirklichkeit vollkommen vernünftig ist, auch wenn dies in der *Logik* nicht ausdrücklich gesagt wird. Dagegen kann die Realität dies nicht sein, wie das (empirische) Reale denn auch häufig alles andere als vernünftig ist: »[W]er wäre nicht so klug, um in seiner Umgebung vieles zu sehen, was in der Tat

¹¹ *WdL* 1¹, *GW* 11, S. 67.

¹² *WdL* 1², *W* 5, S. 118.

¹³ *WdL* 2, *W* 6, S. 16.

¹⁴ *Enzykl*, § 142, *W* 8, S. 279. Siehe parallel dazu *WdL* 2, *W* 6, S. 186.

¹⁵ *Enzykl*, § 142 Anm., *W* 8, S. 279.

nicht so ist, wie es sein soll?«¹⁶ Gewiß kann selbst die Realität nicht eines Vernünftigkeitfaktors ermangeln, insofern ihr Unstetheit, Wechselhaftigkeit und Ungleichheit mit sich selbst inhärent sind.

Der logische Status der Wirklichkeit

Wir sind freilich noch lange nicht am Ende unserer Mühen. Nicht befriedigt über die Klarstellung in der *Enzyklopädie*, formuliert Robert Haym in der Tat einen gewichtigen Einwand. Im Diktum der Vorrede der *Rechtsphilosophie* »concentriert sich die ganze Duplizität des Systems«, insofern es im bewußten Spielen mit den beiden Bedeutungen – »empirisch« und »ideell« – des Worts *wirklich* zu einer entweder widersprüchlichen oder aber tautologischen Schlußfolgerung führt. Versteht man das Wort in seiner gängigen Bedeutung, also im Sinne der empirischen Realität, ist Hegels These widersprüchlich, weil es – was Hegel selbst eingesteht – offensichtlich ist, daß das Wirkliche (*le réel*) von Unvernünftigem gesättigt ist. Dann kann man auch gleich schreiben: »das Wirkliche ist nicht wirklich«. Aber wenn zwischen Realität und Wirklichkeit unterschieden wird, wie die *Logik* es vorschreibt, dann wird die Formel aus der Vorrede zu einer reinen Tautologie. Denn was ist das Wirkliche (*effectif*) im Hegelschen Sinne, wenn nicht das, was vom Realen (*réel*) in der Lage ist, seine Vernünftigkeit unter Beweis zu stellen? Die berühmte Formel »was wirklich ist, das ist vernünftig« besagt dann nichts anderes als: »was vernünftig ist, ist vernünftig« ...¹⁷ In dem einen Fall wird also auf den Wirklichkeitscharakter insistiert, den das Vernünftige hat oder haben soll, und die Formel gewinnt eine revolutionäre Färbung: das Reale (*réel*) soll in Übereinstimmung mit dem gebracht werden, was der Philosoph als vernunftgemäß erachtet. Im anderen Fall wird die Vernünftigkeit des Wirklichen (*effectif*) – im Sinne des Gegebenen – unterstrichen, und es mündet in konservativen Schlußfolgerungen: dem Realen (*réel*), wie es ist, muß Vernünftigkeit gutgeschrieben werden, denn, so Hegel, »das was *ist*, ist die Vernunft«. ¹⁸ Doch diese gleichsam kultivierte Zweideutigkeit wird mit einer nicht akzeptierbaren Verdopplung des Begriffs der

¹⁶ *Enzykl*, § 6 Anm., W 8, S. 49.

¹⁷ Haym, *Hegel und seine Zeit*, a.a.O., S. 368 ff.

¹⁸ *RPh*, W 7, S. 26. Siehe Haym, *Hegel und seine Zeit*, a.a.O., S. 369: »Revolutionär in seinem logischen, ist es konservativ in seinem praktischen Theile.« Das identische Urteil findet sich in Friedrich Engels *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, hier allerdings mit der entgegengesetzten Absicht, nämlich das revolutionäre Potential zur Geltung zu bringen.

*Wirklichkeit** bezahlt: in eine »empirische, erscheinende Wirklichkeit« und eine »wahre[], vernünftige[] Wirklichkeit«. ¹⁹

Kann – und wenn ja wie – auf diesen Einwand geantwortet werden, einen der schärfsten, die gegen die Formel der Vorrede von 1820, vielleicht sogar gegen die Hegelsche Philosophie insgesamt gerichtet wurde, zu deren Emblem jene gleichsam geworden ist? Dazu müssen wir auf die in der *Logik* entwickelte Analyse der Wirklichkeit zurückkommen. Sollen nicht nur die Schlußfolgerungen Hayms, sondern vor allem der Verdacht der Inkonsequenz vermieden werden, der durch sie auf dem System lastet (wonach ein und derselbe Ausdruck zwei unterschiedliche *und* miteinander unvereinbare Bedeutungen trägt), gilt es natürlich, an der begrifflichen Einheit der *Wirklichkeit** festzuhalten; was nun keineswegs verbietet, dem Terminus eine spezifische semantische Dichte zuzugestehen, analog zu der anderer Termini, die sich Hegel zu eigen macht, um dank der Geschmeidigkeit der Lexik und ungeachtet der Beschränkungen der propositionalen Form die eigentliche Bewegung, die Prozeßförmigkeit, aus der jede Realität besteht, wiederzugeben. Das beste Beispiel für diese Polyvalenz der Lexik, die sich die Hegelsche Philosophie zu eigen macht, indem sie die lexikalischen Ressourcen der Umgangssprache ausnutzt, ist natürlich das berühmte *aufheben*, von dem Hegel hervorhebt, daß es in der gewöhnlichen Sprache einen doppelten Sinn hat, den von »aufbewahren«, »erhalten« und den von »aufhören lassen«, »ein Ende machen«. Und präzisierend fügt er hinzu, was, wie es scheint, für alle Termini gilt, deren sich die spekulative Philosophie bedient, um das Reale (*réel*) in seiner Prozeßhaftigkeit zu denken:

»Auffallend müßte es aber dabei sein, daß eine Sprache dazu gekommen ist, ein und dasselbe Wort für zwei entgegengesetzte Bestimmungen zu gebrauchen. Für das spekulative Denken ist es erfreulich, in der Sprache Wörter zu finden, welche eine spekulative Bedeutung an ihnen selbst haben [...].«²⁰

In der Tat ist davon auszugehen, daß die Flexibilität der Umgangssprachen (ein Wort hat nie nur *eine* Bedeutung und nur *einen* Verwendungskontext) diese besser als eine formalisierte Sprache befähigt, die dialektische Bewegung oder die Prozeßförmigkeit zum Ausdruck zu bringen. Doch klar ist auch, daß die Mobilisierung der Ressourcen einer Sprache etwas anderes ist als das passive Hinnehmen ihrer Mehrdeutigkeiten. Folglich ist anzunehmen, daß in den Hegelschen Texten weder zwischen ›Realität‹ und ›Wirklichkeit‹ noch zwischen der trivialen und der philosophischen Bedeutung von ›Wirklichkeit‹ eine

¹⁹ Haym, *Hegel und seine Zeit*, a.a.O., S. 368.

²⁰ *WdL* 1², W 5, S. 114.

Verwirrung besteht, selbst wenn Hegel durchaus mit der Nähe dieser Termini und deren Bedeutung in der Umgangssprache spielen darf.

Was also hat es in der Hegelschen Logik mit der Wirklichkeit* auf sich? Dazu ist zunächst Ort und Stelle zu berücksichtigen, in der sie zur Prüfung steht: Diese findet nicht in der Lehre vom Sein statt, wie die der Realität, sondern in der Lehre vom Wesen. Sie gehört also nicht zur Untersuchung des Denkens in seiner Unmittelbarkeit, sondern in die des Denkens in »seiner Reflexion und Vermittlung«. ²¹ Diese Lokalisierung verweist darauf, daß das Wirkliche (*effektiv*), im Gegensatz zum einfachen realen Dasein*, mit einer Tiefe versehen ist, die daraus erwächst, daß in ihm Nichtwesentlichkeit und Wesentlichkeit, Zufall und Notwendigkeit, Irrationalität und Rationalität ineinander verschränkt sind: In der Wirklichkeit besteht eine Selbstdistanz zu sich, eine Beweglichkeit, eine aktive Reflexivität, die sich abhebt von der unmittelbaren Koinzidenz mit sich oder mit seiner Bestimmtheit, die dem Dasein, dem Realen in seiner Unmittelbarkeit zu eigen ist. Das Wesen bezeichnet allgemein die Negativität und Reflexivität, die dem Sein in der scheinbaren Unmittelbarkeit seiner Positivität oder seiner Existenz immer schon inhärent sind: »[D]as Wesen ist das vergangene, aber zeitlos vergangene Sein.« ²² Folglich sind in der Wirklichkeit im logischen Sinn des Begriffs Unmittelbarkeit und Vermittlung, Äußerliches und Innerliches, Negativität und Positivität kopräsent und kommen jeweils im Register des anderen zum Ausdruck. Das Wirkliche ist ein Unmittelbares, das in sich die aktuelle Spur der es strukturierenden Vermittlung trägt, ein vollkommen von Innerlichkeit durchdrungener äußerlicher Terminus, der dieser Zeichen gibt, ein völlig von Negativität erfülltes Positives. Doch dieser Abstand zu sich selbst, diese Reflexivität wird hier, anders als in den beiden ersten Abteilungen der Lehre vom Wesen, in der Bewegung seiner Rückbildung, nicht seines Auftretens erfaßt. Darin liegt der Sinn der Unterscheidung zwischen dem Scheinen* des Wesens oder seiner Reflexion-in-sich, dem Erscheinen dieses Wesens, verstanden als Innerlichkeit, in der Äußerlichkeit einer Existenz oder einer Erscheinung, und der (Selbst-)Manifestation der Wirklichkeit. ²³ In seiner Gesamtheit bezeichnet die Wirklichkeit das bewegliche, prozessuale Zusammenfallen von Innerem und Äußerem, egal wie man sie nennt: Substanz und Akzidenz, Notwendigkeit und Zufall, Ursache und Wirkung ... Hegel nennt diesen Prozeß *Manifestation* oder auch *Offenbaren*, wenn unter Offenbaren für das wesentliche »Innere« die Tatsache verstanden wird, »nichts an

²¹ *Enzykl*, § 83, W 8, S. 179.

²² *WdL* 2, W 6, S. 13.

²³ Zu diesen drei prozessualen Modalitäten des Wesens und deren Beziehungen siehe *WdL* 2, W 6, S. 201.

und für sich [zu sein] *als dies, sich zu äußern*«. ²⁴ Im Unterschied zu den früher angetroffenen Formen der Unmittelbarkeit (Sein, Existenz, Erscheinung) ist das Wirkliche »Manifestation, [...], d. h. es ist in seiner Äußerlichkeit *es selbst* und ist nur in *ibr*«. ²⁵

Seien wir noch genauer. Die Wirklichkeit ist der Kulminationspunkt der dialektischen Bewegungen des Wesens, und indem Hegel einen Vergleich der Strukturen des Wesens und der des Seins skizziert, legt er nahe, daß sie gleichsam das Fürsichsein des Wesens ist, so wie Existenz und Erscheinung deren Dasein sind:

»Das absolute Wesen in dieser Einfachheit mit sich hat *kein Dasein*. Aber es muß zum Dasein übergehen; denn es ist *Anundfürsichsein*, d. h. es *unterscheidet* die Bestimmungen, welche es *an sich* enthält; [...]. – Indem das Wesen zuerst *einfache* Negativität ist, so hat es nun die Bestimmtheit, welche es nur *an sich* enthält, in *seiner* Sphäre zu setzen, um sich Dasein und dann sein Fürsichsein zu geben.« ²⁶

Mit der Wirklichkeit wendet sich das Wesen gewissermaßen auf sich zurück oder kehrt zu sich zurück, nachdem es sich der Gefahr der Äußerlichkeit ausgesetzt hat. Das heißt freilich nicht, daß das Wirkliche die wesentlichen Figuren der Äußerlichkeit (Existenz, Erscheinung) in ein fleckenloses Inneres in sich wieder aufgenommen hätte; in einem bestimmten Sinn ist die Wirklichkeit vielmehr nur Äußeres, ihr Inneres erschöpft sich in der äußerlichen Äußerung ihrer selbst. Dies erklärt sich anhand der Spezifika des Prozesses des Wesens. Hervorgegangen aus der ursprünglichen, massiven Dualität von »unbestimmtem« Wesen und Erscheinung, auf die sich das Sein im Vergleich zu jenem provisorisch reduziert sieht, kann der Prozeß, mittels dessen das Wesen seine Bestimmungen *setzt* – Gleichheit und Unterschied, Begründung und Begründetes, Wesen und Existenz, Wesentlichkeit und Erscheinung, Innen und Außen – als eine bestimmte Art und Weise verstanden werden, sich mit dem Hang zum Dualismus, den Hegel bekämpft, zu konfrontieren, um ihn zu überwinden. Das Denken der Wirklichkeit, dieses »Wesen, das mit seiner Erscheinung eins ist«, ²⁷ erfordert, sich vom Verständnis dessen freizumachen, was als Hintergedanken vorausgesetzt ist; es offenbart die volle Übereinstimmung des Seins und des Seinsgrundes in einer Bewegung, worin das sich Enthüllende nicht zu dem Seinsmilieu zählt, innerhalb dessen es sich manifestiert. Folglich

²⁴ *WdL* 2, *W* 6, S. 185.

²⁵ *WdL* 2, *W* 6, S. 201.

²⁶ *WdL* 2, *W* 6, S. 15.

²⁷ *WdL* 2, *W* 6, S. 16.