

Hegel: Ein Rationalist?

Dietmar H. Heidemann (Universität Luxemburg)

Einleitung

Die Beantwortung der Frage, ob Hegel im weiten systematischen Sinne ein Philosoph des Rationalismus oder möglicherweise sogar im engen historischen Sinne ein Rationalist ist, hängt erwartungsgemäß davon ab, was man mit dem Theorienamen ‚Rationalismus‘ und dem philosophiegeschichtlichen Etikett ‚Rationalist‘ inhaltlich im einzelnen verbindet. Dass Hegel dem Rationalismus im weiten Sinn als einer primär dem Vernunftdenken verpflichteten Philosophie zuzurechnen ist, dürfte eine wenig kontroverse, zugleich aber auch eine wenig aussagekräftige Feststellung sein. Ähnlich unumstritten scheint die Frage zu sein, ob Hegel im engeren philosophiehistorischen Sinne als ‚Rationalist‘ gelten kann. Legt man sich auf einen Katalog von Grundprinzipien oder -lehren fest, die Rationalisten des 17. und 18. Jahrhunderts typischerweise vertreten haben, und prüft, ob Hegel diesen Prinzipien bzw. Lehren in seiner Philosophie implizit oder explizit folgt, so dürfte die Antwort auf diese Frage eindeutig negativ ausfallen. Dies gilt zumindest für klassische rationalistische Grundsätze wie das Prinzip des zu vermeidenden Widerspruchs als Prinzip der Möglichkeit der Dinge, die Lehre von den angeborenen Ideen, das universelle Beweisprinzip des Satzes vom zureichenden Grund, die Lehre von der prästabilierten Harmonie, die Lehre vom verworrenen und klaren Vorstellen, die Lehre von der intuitiven Erkenntnis sowie das Prinzip der Identität des Ununterscheidbaren. Hegel gesteht in seiner Philosophie keinem dieser Prinzipien bzw. keiner dieser Lehren eine eigenständige positive Rolle zu, vielmehr lehnt er sie in ihrer originär rationalistischen Bedeutung durchweg ab: Der Satz des zu vermeidenden Widerspruchs ist für Hegel kein untergebares Grundprinzip des Denken, da er einen Verstoß gegen dieses Prinzip in seiner Dialektik sogar ausdrücklich zulässt (GW 11, 279-289). Die Lehre von den „angeborenen Ideen“, ein nach Hegel „krasser Ausdruck“, hält er für ebenso abwegig (TWA 20, 155-156) wie die Lehre von der prästabilierten Harmonie. Letztere sei „begrifflose Beziehung“ (TWA 20, 250), weil sie die willkürliche Annahme des Eingriffs Gottes in den Monadenkosmos erforderlich mache.¹ Auch der Satz vom Grund gilt ihm

¹ Entsprechend mokiert sich Hegel: „Das ist prästabilierte Harmonie. Wenn ein Hund Prügel kriegt, so entwickelt sich der Schmerz in ihm, der Prügel entwickelt sich ebenso, ebenso der Schlagende; ihre Bestimmungen entsprechen sich alle, und nicht durch objektiven Zusammenhang der Bestimmungen, sondern jedes ist selbständig.“ (TWA 20, 251).

gemäß der Wesenslogik (GW 11, 324-327; vgl. TWA 20, 247-249) nicht als universales Denkprinzip. Schon gar nicht vertritt Hegel die Lehre vom verworrenen und klaren Vorstellen bzw. Erkennen oder die Lehre von der intuitiven Erkenntnis bzw. unmittelbaren Anschauung. Erstere hält er für eine bloß empirisch-psychologische Annahme, letztere für rein dogmatisch und sogar unphilosophisch (TWA 20, 129-130, 143-142).² Leibniz' Prinzip der Identität des Ununterscheidbaren bzw. der „Satz“ „es gibt nicht zwei Dinge, die einander vollkommen gleich sind“ (GW 11, 270) gilt Hegel geradezu als mustergültiges Beispiel für das in der frühen Neuzeit von Grund auf verfehlte Metaphysikverständnis. In der ihm zuweilen eigentümlichen Weise spottet Hegel gegen dieses Prinzip in der *Wissenschaft der Logik*:

„Der Satz, daß es nicht zwei Dinge gibt, die einander gleich sind, fällt dem Vorstellen, auch nach der Anekdote an einem Hofe auf, wo ihn Leibniz vorgebracht und die Damen veranlaßt haben soll, unter Baumblättern zu suchen, ob sie nicht zwei gleiche finden. – Glückliche Zeiten für die Metaphysik, wo man sich am Hofe mit ihr beschäftigte und wo es keiner anderen Anstrengung bedurfte, ihre Sätze zu prüfen, als Baumblätter zu vergleichen!“ (GW 11, 270-271)

Hinter solcher Häme verbirgt sich Hegels generelle Kritik, dass die Rationalisten des 17. und 18. Jahrhunderts trotz der Neubegründung der Philosophie durch Descartes' Prinzip des Selbstbewusstseins über eine „Metaphysik“ des bloß „denkenden Verstandes“ nicht hinausgelangt sind (TWA 20, 120, 123). Was Hegel an Descartes' Metaphysik kritisiert, richtet er gegen die Metaphysik der Rationalisten überhaupt: Descartes habe „[...] vom Denken angefangen, und zwar in Form des bestimmten, klaren Verstandes; dieses Denken kann man nicht spekulatives Denken, spekulative Vernunft nennen. Es sind feste Bestimmungen, aber nur des Gedankens, von denen er anfängt und fortgeht; dieses ist die Weise seiner Zeit.“ (TWA 20, 123-124).

Trotz Hegels expliziter Selbstdistanzierung vom Rationalismus und seinen Protagonisten ist bereits im 19. Jahrhundert durch Johann Eduard Erdmann die These vertreten worden, Hegels Philosophie sei ein „Panlogismus“ und infolgedessen ein Rationalismus. Auch wenn Erdmann seiner Hegel-Darstellung im *Grundriss der Geschichte der Philosophie* den Globaltitel „Hegels Panlogismus“ gibt, bleibt weitgehend offen, was er darunter eigentlich

² Gegen die „Anschauung“ als „unmittelbares Wissen des Absoluten“ spricht sich Hegel in anderem Sachkontext bereits deutlich in der *Phänomenologie des Geistes* aus (vgl. GW 9, 13).

versteht. Seine abbreviative Begründung „weil absolute Idee und Vernunft dasselbe, haben wir es Panlogismus genannt“ dürfte dabei kaum hilfreich sein (Erdmann 1866, 594 und 611). Die These vom Hegelschen Panlogismus hat nach dem Erscheinen von Erdmanns Werk eine langanhaltende Kontroverse auch über Hegels vermeintlichen Rationalismus ausgelöst. Als Anhänger der These Erdmanns urteilt etwa noch Kroner: „Der Gedanke des Denkens selbst verliert jeden Sinn, wenn man ein Denken fingieren wollte, das weiter reichte als vom Sein zum Nichts. Dies ist es, was man mit Fug Hegels Rationalismus nennen dürfte“, der jedoch zugleich nicht ohne einen Hegelschen „Irrationalismus“ Bestand habe (1924, 269-270). Deziert rationalistische Hegel-Deutungen haben bis heute für Hegel-Interpreten nicht an Attraktivität eingebüßt. Nach Bowman gehe es Hegel sogar ganz explizit um eine „transformation and rehabilitation of the rationalist tradition“, denn er sei „committed to a rationalist tradition in Western philosophy that stretches from Anaxagoras to Leibniz and Wolff“ (2013, 27-28). Erdmanns These ist nicht unwidersprochen geblieben. So wendet sich Hartmann gegen jegliche Versuche, Hegel panlogistisch zu lesen oder ihm einen Rationalismus zu zuschreiben (Hartmann, 1923, 254-255, 257). Ähnlich argumentieren Edelman (1990) und im weiteren Sinne bereits Klaus Hartmann (1976). Cohen (1932) spricht sich demgegenüber vermittelnd für eine moderat-rationalistische Lesart Hegels aus. Die Schwierigkeit, diese Kontroverse für oder gegen eine rationalistische Hegel-Deutung zu entscheiden, liegt nicht zuletzt darin begründet, dass man sich auf Kriterien festlegen muss, denen gemäß eine entsprechende Festlegung getroffen werden kann. Im Folgenden wird versucht, dieser Schwierigkeit durch die interpretatorische Fokussierung auf den Kernbestand rationalistischen Denkens im 17. und 18. Jahrhundert beizukommen. Diese Strategie scheint auch deswegen geboten zu sein, weil eine Globalinterpretation des Hegelschen Idealismus als Rationalismus zu unspezifisch ist. Wer wollte bestreiten, dass Hegels absolutes Vernunftdenken nicht unter den eher unspezifischen Gattungsnamen ‚Rationalismus‘ subsumiert werden kann? Im Folgenden wird für die These argumentiert, dass Hegel zwar im weiten, aber nicht im engen Sinne ein Rationalist ist. Diese These ist durchaus nicht trivial, weil es an vielen Stellen seines Werkes den Anschein hat, als halte Hegel verdeckter Weise am zentralen Theorem der klassischen Rationalisten fest, nämlich dass die Prinzipien des Denkens die Prinzipien des Seins sind. Dies soll im weiteren sowohl anhand der *Phänomenologie des Geistes* als auch der *Wissenschaft der Logik* untersucht werden. Zunächst aber ist Hegels grundsätzliche Kritik an den Rationalisten zu resümieren, um die nicht zu leugnende entscheidende Unterschiede zwischen dem Idealismus der absoluten Vernunft und dem Rationalismus des 17. und 18. Jahrhunderts zu markieren.

1. Hegels Kritik an den Rationalisten

In der „Allgemeinen Anmerkung zum System der Grundsätze“ der *Kritik der reinen Vernunft* formuliert Kant entscheidende Einwände gegen die Philosophie der Rationalisten. Diese Einwände greift er in der „Transzendentalen Dialektik“ wieder auf und arbeitet sie weiter aus. Einer der Haupteinwände Kants lautet, dass „wir die Möglichkeit keines Dinges nach der bloßen Kategorie einsehen“, das heißt sie nicht rein durch Begriffe erkennen können, da die „objektive Realität des reinen Verstandesbegriffs“, hier des Begriffs der Möglichkeit, nicht unabhängig von „Anschauung“ (KrV B 288) bewiesen werden kann:

„So lange es also an Anschauung fehlt, weiß man nicht, ob man durch die Kategorien ein Object denkt, und ob ihnen auch überall gar irgend ein Object zukommen könne, und so bestätigt sich, daß sie für sich gar keine Erkenntnisse, sondern bloße Gedankenformen sind, um aus gegebenen Anschauungen Erkenntnisse zu machen.“ (KrV B 288).

Nach Kant lassen Rationalisten wie Descartes, Leibniz oder auch Wolff den Bezug auf – die dem Menschen allein mögliche sinnliche – Anschauung grundsätzlich außer Acht, so dass sie insbesondere nicht zu zeigen vermögen, wie allein durch Begriffe synthetische Sätze a priori möglich sind. So kann man gemäß dieser Kritik zum Beispiel auch nicht den „Satz: alles Zufällig Existierende hat eine Ursache“ als synthetisches Urteil a priori beweisen. Denn durch den Satz wird lediglich erläutert, dass wir ohne die rein begriffliche „Beziehung“ zwischen dem „Zufällig-Existierende[n]“, das heißt einer Wirkung, und seiner „Ursache“ die „Existenz des Zufälligen“ nicht „begreifen“ oder „erkennen“ können, nicht bewiesen wird jedoch, dass es diese Ursache wirklich gibt und welcher Art sie sei. In dem Satz, so Kant, werde der „Begriff des Zufälligen“ nicht *modal* als „etwas dessen Nichtsein sich denken läßt“, sondern *relational* „als etwas das nur als Folge zu einem anderen existieren kann“ verstanden. Damit aber ist der „Satz: alles Zufällig Existierende hat eine Ursache“ analytisch („ein identischer Satz“) und nicht synthetisch. Denn was „nur als Folge existieren kann“ heißt nichts anderes, als eine Ursache zu haben. Wenn wir also etwas als ‚zufällig‘ bezeichnen, weil es nur als „Wirkung einer Ursache existieren kann“, so bedeutet der Satz: ‚x existiert zufällig.‘ bereits, dass x eine Ursache hat. Folglich gehen wir in dem „Satz: alles Zufällig Existierende hat eine Ursache“ nicht synthetisch über den Begriff des zufällig Existierenden hinaus, indem

wir ihn mit dem Begriff der Ursache verknüpfen. Aus diesem Grunde sind wir auch nicht berechtigt, wie Kant völlig zurecht herausstellt, die rein begriffliche Beziehung zwischen dem zufällig Existierenden und seiner Ursache zur „Bedingung der Möglichkeit der Sachen selbst“ zu machen (KrV B 289-291).

Was Kant hier an der Erkenntnis des zufällig Existierenden und seiner Ursache beispielhaft erläutert, ist mustergültig für seine Kritik der Rationalisten überhaupt, nämlich dass diese die Gesetze des Denkens ungerechtfertigter Weise zu den Gesetzen des Seins, das heißt der Möglichkeit der Dinge selbst erheben. Denn zeigen lassen sich nur, dass „die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt [...] zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung“ (KrV B 197) und also nicht der Dinge an sich selbst sind. Auch wenn Hegel nicht der Begründung dieser Kritik folgt, stimmt er der Stoßrichtung des Kantischen Grundeinwandes der Sache nach voll und ganz zu.³ Wie insbesondere die *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, die *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* sowie die *Wissenschaft der Logik* zeigen, gesteht Hegel der „Philosophie der neuen Zeit“ und damit auch den Rationalisten zu, mit dem „wirklichen Selbstbewußtsein“ einen neuen, gegenüber Antike und Mittelalter radikal fortgeschrittenen „Standpunkt“ eingenommen zu haben, der mit diesem neuen „Prinzip“ die bloße Berufung auf Autoritäten durch das freie „Denken“ überwindet (TWA 20, 63-64). Durch die sich von äußerer „Autorität“ befreiende „Subjektivität“ macht sich das Denken nach Hegel in der frühen Neuzeit jedoch nicht gänzlich unabhängig, da nun der „Gegensatz des Denkens und der Natur“ (TWA 20, 65) als neues Paradigma auftritt, wie es etwa im ontologischen Dualismus Descartes' zum Ausdruck kommt. Wie in anderen Kontexten identifiziert Hegel in

³ Bisweilen kommt Hegel der Kantischen Rationalismus-Kritik aber auch in den Details nahe. So bemerkt Kant im Hinblick auf die „Kategorie der Gemeinschaft“, dass sich aus bloßen Begriffen nicht die „Möglichkeit“ erweisen lasse, „daß, wenn mehrere Substanzen existieren, aus der Existenz der einen auf die Existenz der anderen wechselseitig etwas (als Wirkung) folgen könne, und also, weil in der ersteren etwas ist, darum auch in den anderen etwas sein müsse, was aus der Existenz der letzteren allein nicht verstanden werden kann“ (KrV B 292-293). Um dies „begreiflich“ zu machen, sah sich Leibniz daher gezwungen, weil „er den Substanzen der Welt, nur wie sie der Verstand allein denkt, eine Gemeinschaft beilegte, eine Gottheit zur Vermittelung“ (KrV B 293) dogmatisch zu stipulieren. In der *Wissenschaft der Logik* argumentiert Hegel in seiner Leibniz-Kritik ganz analog: „Daß es mehrere Monaden gibt, daß sie damit auch als Andere bestimmt werden, geht die Monaden selbst nichts an; es ist dies die außer ihnen fallende Reflexion eines Dritten; sie sind nicht an ihnen selbst Andere gegeneinander; das Fürsichsein ist rein ohne das Daneben eines Daseins gehalten. – Allein hierin liegt zugleich das Unvollendete dieses Systems. Die Monaden sind nur an sich oder in Gott, als der Monade der Monaden, oder auch im Systeme so Vorstellende.“ (GW 21, 149; vgl. 21.157-158).

der Philosophie der Neuzeit und damit auch im Rationalismus eine begriffliche Grundstruktur der Gegensätzlichkeit, die sich an ebendieser zweipoligen Opposition von *Denken-Natur*, *Geist-Natur* oder auch *Denken-Sein* festmacht und die auf seine „Einheit“ (TWA 20, 63-66) hin überwunden werden muss. Dass sie überwunden werden *muss* und sich die Philosophie mit ihrer Trennung nicht zufrieden geben kann, ist eine Forderung, die auf Hegels generellen idealistischen Anspruch zurückzuführen ist, dass philosophische Wahrheit allein in der durch Subjektivität geprägten Einheitsstruktur der Vernunft erfasst wird, die im frühneuzeitlichen Prinzip des Selbstbewusstseins als solche jedoch noch nicht vollständig ausgebildet ist.

Jedes Stadium der Vernunft, das Einheit nicht wahrhaft zustande bringt, ist insofern defizient und gilt es dialektisch aufzuheben. Auch wenn die Philosophie der Neuzeit mit einem neuen Prinzip, dem Prinzip des Selbstbewusstseins, aufwartet, bleibt sie doch aufgrund des ihr innenwohnenden starren Gegensatzes von Denken und Sein eine nur vorläufige Periode, die auf eine höhere Einheit hin zu überwinden sei. Die Gründe, warum die Rationalisten den der neueren Philosophie immanenten Gegensatz von Denken und Sein nicht selbst aufzuheben vermochten, liegen für Hegel auf der Hand. Denn im neuzeitlichen Rationalismus handelt es sich lediglich um eine, wie er sie nennt, „Metaphysische Vereinigung“ des Entgegengesetzten, die der „denkende Verstand“ mit Hilfe seiner eigenen „reinen Denkbestimmungen“ (TWA 20, 70) und damit nicht an sich oder objektiv zustande bringt. Wie Kant kritisiert Hegel, dass diese „vormalige Metaphysik“ (Enz., § 27) subjektive „Denkbestimmungen als die Grundbestimmungen der Dinge [betrachtete]“ und bloß voraussetzte, „daß das, was ist, damit daß es gedacht wird, an sich erkannt werde“ (Enz., 28). Daher sei rationalistische Metaphysik die wörtlich zu verstehende „bloße Verstandes-Ansicht der Vernunft-Gegenstände“ (Enz., § 27), das heißt eine Wissenschaft, die in der Annahme fehlgeht, durch „Nachdenken die Wahrheit“ (Enz., § 26) erkennen zu können. Denn ihr Irrtum bestand in dem Theorem, reine „Bestimmungen“ des Verstandesdenkens seien „Prädikate des Wahren“ oder „Absoluten“ (Enz., § 28).⁴

In der „Ersten Stellung des Gedankens zur Objektivität“ der enzyklopädischen Logik (1830) exemplifiziert Hegel dies an Beispielen der *metaphysica specialis*, die er offenbar konkret der Kantischen Metaphysikkritik der „Transzendentalen Dialektik“ der *Kritik der reinen Vernunft* entnimmt. In Sätzen wie „*Gott hat Dasein*“, „die Seele ist *einfach*“ oder auch

⁴ In den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* heißt es auch, die rationalistische Metaphysik als sich von der Theologie emanzipierende Philosophie „behauptet das Prinzip des Denkens als Prinzip der Welt: in der Welt sei alles reguliert durch Denken“ (TWA 20, 123), jedoch ohne auch zu zeigen, wie dies möglich ist.

„das Ding ist *Eines*, ein *Ganzes*“ machten die Rationalisten von Prädikaten wie „*Dasein*“, „*Endlichkeit* oder *Unendlichkeit*“ und „*einfach*“ Gebrauch, ohne zu untersuchen, „ob solche Prädikate an und für sich etwas Wahres seien“ (Enz. § 28). Hegels Einwände gegen die Rationalisten bleiben ansonsten global und sind anders als die Kantische Metaphysikkritik wenig detailliert ausgeführt. Dies mag auch damit zusammenhängen, dass Hegel hinsichtlich der Kritik rationalistischer Metaphysik als solcher weitgehend auf der Seite Kants steht, jedoch ohne die theoretische Grundlage dieser Kritik, den transzendentalen Idealismus, zu akzeptieren. In der *Wissenschaft der Logik* etwa beruft sich Hegel in seiner Kritik an Descartes' ontologischem Gottesbeweis auf den Kantischen Einwand der *Kritik der reinen Vernunft*, der zeige, „daß sich das Dasein nicht aus dem Begriff herausklauben lasse“. Descartes' Beweis sei damit der Kantischen Kritik als „unterlegen“ zu erachten (GW 12, 127; vgl. GW 11, 325-327). Auch der Einwand, die Rationalisten prüften nicht, „ob die Form des Urteils Form der Wahrheit sein könne“ (Enz. § 28), erinnert an Kant. Weitgehende Zustimmung erhält zudem Kants Kritik der rationalen Seelenlehre in den „Paralogismen der reinen Vernunft“:

„Der Sieg der Kantischen Kritik über dieselbe besteht aber vielmehr darin, die Untersuchung, welche das Wahre zum Zwecke hat, und diesen Zweck selbst zu beseitigen; sie macht die Frage, die allein Interesse hat, gar nicht, ob ein bestimmtes Subjekt, hier das abstrakte Ich der Vorstellung, an und für sich Wahrheit habe.“ (GW 12, 196)⁵

Allerdings moniert Hegel auch, dass Kant seine Kritik bei aller Berechtigung, die ihr zukomme, vom Standpunkt des endlichen Verstandesdenkens aus formuliert, durch den sie in ihren weitergehenden Zielsetzungen einer Kritik metaphysischer Erkenntnis überhaupt relativiert werde.⁶ Die herausragende Bedeutung Kants erblickt Hegel aber in dessen Einsicht, dass rationalistische Metaphysik eigentlich Verstandesmetaphysik ist, die in ihren Ansprüchen ganz grundsätzlich bestimmten Einseitigkeit und Beschränkungen unterliegt. Dies wird deutlich nicht zuletzt im Zusammenhang der Einzeldarstellungen der Rationalisten in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Zu nennen ist hier zunächst Descartes, der nach Hegel „wahrhafte Anfänger der modernen Philosophie“ (TWA 20, 123). Hegel erfasst die entscheidenden Motive und Theoreme der Philosophie Descartes durchaus

⁵ Zu Hegels Auseinandersetzung mit Kants Paralogismen siehe **im ordner**.

⁶ Vgl. zum Beispiel GW 12, 194-197.

zutreffend wie die methodische Funktion des Skeptizismus in den *Meditationen* (TWA 20, 127), die Lehre von der ersten „Gewißheit“ und das Cogito-Argument (TWA 20, 129-136), die Wahrheitstheorie und die Gottesbeweise (TWA 20, 136-146) oder auch den Substanzdualismus (TWA 20, 147-153). Auf die Argumente Descartes' lässt er sich jedoch kaum einmal im einzelnen ein. Entsprechend fällt sein Gesamturteil aus. Nicht nur dass Descartes sein System auf das Selbstbewusstsein des einzelnen, individuellen Ich gründet (TWA 20, 145) und damit ein in jeder Hinsicht beschränktes und daher verfehltes Paradigma vertritt, überhaupt sei in seiner Philosophie „die denkende Behandlung des Empirischen vorherrschend“, die von ihrem eigenen Missverständnis zeuge, nämlich „durchs Denken, Nachdenken, Rasonieren zu erkennen“, anstatt ihre Begriffe selbständig im Denken zu entwickeln. Auch wenn Hegel Descartes dabei eine strenge „Methode des Beweisens“ konzidiert, bleibt die cartesische Philosophie in seinen Augen doch letztlich „das ganz empirische Rasonieren aus Gründen, aus Erfahrungen, Tatsachen, Erscheinungen“ (TWA 20, 153). Im Hinblick auf seinen eignen Ansatz ist dabei ausschlaggebend, dass Rationalisten wie Descartes sich nach Hegels Verständnis um „Denkbestimmungen“, das heißt „Kategorien“ bemühen und somit eine systematische philosophische Reflexion artikulieren. Letztendlich gehen sie in ihrem Bemühen jedoch fehl, da sie, wie Kant gezeigt habe, „empirische Bestimmungen“ und „Kategorien“ verwechseln (Enz. § 47). Insbesondere was die „Philosophie des Geistes“ anbelangt, wirft Hegel Descartes und anderen Rationalisten damit nicht unbedingt vor, empiristisch zu verfahren. Denn von der „rationalen Psychologie“ als „abstrakter Verstandesmetaphysik“, also einer Metaphysik, die mit gegebenen oder aus der Erfahrung abstrahierten Begriffen die Seele zu bestimmen versucht, unterscheidet er eigens die im eigentlichen Sinne „empirische Psychologie“ (Enz. § 378). Während letztere die Seele als das konkrete individuelle Ich zum Gegenstand hat, betrachtet sie erstere als „unmittelbar Seiendes, als Seelending“, aber nicht als „Geist“. Die „abstrakte Metaphysik“ (GW 21, 216) der Rationalisten verbleibe daher im Endlichen, indem sie eine Dingontologie des Reflexionsdenkens vertritt, die als solche methodisch klar ausgeführt sein mag, der aber der Makel der Einseitigkeit anhafte.⁷

Einseitig bleibt nach Hegel auch die Metaphysik des Spinoza. Gegenüber Descartes habe Spinoza aber den Vorzug, die unverbrüchlich starren Entgegensetzungen und Dualismen des cartesischen Denkens zur Einheit zusammenzuführen. Diese Einheit manifestiert sich in der einen, als *causa sui* konzipierten „Substanz“. Auch wenn die Bestimmungen dabei durch den

⁷ Zu Hegels Auseinandersetzung mit Descartes siehe detaillierter Pätzold (2007) und , Brinkmann (1997).

Verstand „ganz empirisch“ (GW 21, 381) an die Substanz herangetragen werden und Spinozas Metaphysik daher ebenfalls bloße Verstandesmetaphysik ist, werden die entgegengesetzten Bestimmungen Descartes' wie diejenigen des Denkens und Seins im „Spinozismus“ doch „zu Momenten des einen absoluten Wesens“ (TWA 20, 161). Ohne Zweifel hat Hegels Denken durch Spinozas Philosophie der einen Substanz eine nachhaltige Prägung erfahren, obwohl der Hegelsche Idealismus der absoluten Subjektivität nicht als eine Version des Spinozismus missverstanden werden darf. Schließlich moniert Hegel, dass der Spinozismus gerade nicht das „Prinzip der Subjektivität“ zu integrieren vermocht hat. Bekanntlich lautet die Forderung der *Phänomenologie des Geistes* (GW 9, 18) daher auch, die (spinozistische) Substanz zum Subjekt zu erheben. Darüber hinaus kritisiert Hegel: „[...] bei Spinoza hat die Substanz und deren absolute Einheit die Form von unbewegter, d. i. nicht sich mit sich selbst vermittelnder Einheit, von einer Starrheit, worin der Begriff der negativen Einheit des Selbst, die Subjektivität, sich noch nicht findet.“ (GW 21, 247).⁸ Der von Hegel erhobene schärfste Einwand aber lautet, dass Spinoza in seiner Metaphysik der einen Substanz als *causa sui* mit der „Definition des Absoluten“ (GW 11, 377) beginnt, ein methodisch inakzeptables, weil dogmatisches Verfahren, das auf reiner Setzung beruht und dem Gegenstand unangemessen ist.⁹

Während Hegel die Philosophie Malebranches als eine weitere Form der Vollendung des „Cartesianismus“ (TWA 20, 197) ansieht, aber nicht in großer Ausführlichkeit erörtert, gilt ihm Leibniz' Philosophie der „Individualität“, das heißt der individuellen, nach dem Modell des Selbstbewusstseins konzipierten Monade, als Theorie, die „das Spinozistische System [...] äußerlich integriert“ (TWA 20, 167):

„Das Grundprinzip des Leibniz ist das Individuelle. So macht er die andere Seite der Spinozistischen Mitte, die Individualität, das Fürsichsein, die Monade, aber die gedachte, – nicht als Ich, nicht den absoluten Begriff. Die entgegengesetzten

⁸ Vgl. GW 11, 376: „Der Spinozismus ist darin eine mangelhafte Philosophie, daß die Reflexion und deren mannigfaltiges Bestimmen ein äußerliches Denken ist. – Die Substanz dieses Systems ist Eine Substanz, Eine untrennbare Totalität; es gibt keine Bestimmtheit, die nicht in diesem Absoluten enthalten und aufgelöst wäre; und es ist wichtig genug, daß alles, was dem natürlichen Vorstellen oder dem bestimmenden Verstande als Selbständiges erscheint und vorschwebt, in jenem notwendigen Begriffe gänzlich zu einem bloßen Gesetztsein herabgesetzt ist.“ Vgl. TWA 20, 161.

⁹ Auf die Definitionen etc. und Beweise der „Ethik“ geht Hegel in seinen Darstellungen Spinozas ausführlich ein. Vgl. TWA 20, 168-191; GW 11, 377-378 sowie GW 12, 14). Vgl. Düsing, geschichte der phil.

Prinzipien sind auseinandergeworfen, aber vervollständigen sich aneinander.“ (TWA 20.233)

Hegels Gesamturteil über Leibniz' Philosophie fällt auf den ersten Blick wenig schmeichelhaft aus. Sie sei „ein metaphysischer Roman“ (TWA 20, 238).¹⁰ Auf den zweiten Blick wird aber schnell deutlich, dass Hegel eine durchaus differenzierte Einschätzung des Leibnizschen „Intellektualismus“ (TWA 20, 238) vornimmt. Die Monadologie als solche deutet Hegel als Gegenposition zu Spinozas Theorie der einen Substanz. Obwohl er ihren Beweis, nämlich dass Zusammensetzung Einfaches (Monaden) voraussetze, im Grunde für tautologisch und sogar trivial hält, würdigt er sie als theoretische Option, die die Möglichkeit eines Zusammendenkens von Subjektivität und Sein durch die Vielheit der Monaden eröffnet. Aber hierin erblickt Hegel zugleich den Mangel der Leibnizschen Philosophie, nämlich in der Vielheit der individuellen Monaden keine Einheit begriffen zu haben und insofern auf dem Standpunkt „unendliche[r] Vielheit“ (TWA 20, 253) zu verbleiben. Dies gilt analog für die Monaden je selbst, von denen Leibniz nicht zeigen könne, dass „Gott die Quelle der Existenz und des Wesens der Monaden ist“. Letztlich bestimme Leibniz die Monaden nur nach „gewöhnlichen Vorstellungen, die ohne philosophische Entwicklung gelassen und nicht zu spekulativen Begriffen erhoben sind.“ (GW 11, 379) Damit trifft Leibniz derselbe Grundeinwand, den Hegel gegen die Rationalisten gleichermaßen erhebt: Solche Philosophie zeichne sich durch Einseitigkeit aus, da sie, wenn auch auf subtile Weise, letztlich „aus der rasonierenden, dogmatischen Reflexion“ hervorgehe (GW 11, 379).¹¹

In seiner Darstellung der rationalistischen Philosophie als endlich beschränkte Verstandesmetaphysik operiert Hegel mit einer Denkfigur, die sich als Defizienzargument bezeichnen lässt. Gemäß dem Defizienzargument erweist sich eine Philosophie, Theorie oder auch historische Periode des Geistes als defizient oder mangelhaft, weil sie, aus welchen Gründen auch immer, einem zuvor festgelegten Maßstab nicht entspricht. Dies dokumentiert

¹⁰ Was Hegel an dieser Stelle über Leibniz sagt, verschärft sich noch in seinem Urteile über Wolff, der die Leibnizsche Philosophie lediglich *en detail* systematisiert habe: „Auf diese höchst triviale Weise verfährt er mit allem möglichen Inhalt. Alles Spekulative ist entfernt; wir sehen allen möglichen Inhalt in diese Behandlungsweise aufgenommen. [...] Diese Barbarei des Pedantismus oder dieser Pedantismus der Barbarei so in seiner ganzen Ausführlichkeit und Breite dargestellt, hat notwendig sich selbst allen Kredit genommen und ist, ohne bestimmtes Bewußtsein, warum die geometrische Methode nicht die einzige und letzte Methode des Erkennens ist, durch den Instinkt und das unmittelbare Bewußtsein der Albernheit dieser Anwendungen aus der Mode gekommen.“ (TWA 20, 263).

¹¹ Zu Hegels Leibniz-Kritik siehe im einzelnen Kaehler (2007).

sich zum Beispiel an Entgegensetzungen von Begriffen, wie etwa der Opposition von Geist und Natur oder Denken und Sein in der Philosophie Descartes', die die geforderte Vernunftseinheit dieser Begriffe als Maßstab der Wahrheit dieser Philosophie nicht herzustellen vermag. Dies ist der argumentative Grundzug der Hegelschen Kritik der Rationalisten. Rationalistische Verstandesmetaphysik zeichnet sich in ihren unterschiedlichen Erscheinungsformen durch die Grundopposition von Denkbestimmungen der endlichen Reflexion und objektiven Grundbestimmungen des Seienden selbst aus, von der Hegel fordert, sie müsse im Vernunftdenken als höherer Einheit begriffen werden. Hegels Kantisch inspirierte Kritik, die Rationalisten machten die Denkbestimmungen des Verstandes zu Bestimmungen der Dinge selbst, ist dabei auf der einen Seite zwar stichhaltig. Die Forderung, die einer jeweiligen Theorie immanenten Oppositionen und überhaupt den Standpunkt des Endlichen auf Einheit hin zu überwinden, stellt auf der anderen Seite aber einen Anspruch dar, der weit über Kants Metaphysikkritik hinausgeht. Hegel selbst muss nämlich nicht nur zeigen, inwiefern solche Defizite bestehen, sondern vor allem wie der Standpunkt endlicher Reflexion überwunden werden kann, der sie möglich macht. Systematisch übernimmt diese Aufgabe die *Phänomenologie des Geistes*, die in einem skeptischen Prüfprozess von Wissensansprüchen demonstrieren soll, wie der Standpunkt der endlichen Reflexion verlassen und die wahre Metaphysik absoluter Subjektivität in der Logik erreicht werden kann. Im Folgenden wird gezeigt, wie Hegel dieses Ziel in der *Phänomenologie* auf mit Hilfe des Defizienzarguments zu etablieren versucht. Im Grunde bedient er sich dabei mit dem sich vollbringenden Skeptizismus einer in der Anlage spezifisch rationalistischen, nämlich cartesischen Methode. Es ist nicht von vornherein ersichtlich, ob Hegel in der *Phänomenologie* nicht eine Strategie verfolgt, die sich mit dem deckt, was er ansonsten an den Rationalisten als intrinsischen Mangel kritisiert. Gesteht man ihm zu, dass hier letztlich nur nominelle oder strukturelle Übereinstimmungen bestehen, stellt sich die demgegenüber noch gravierendere Frage, ob der am Ende der *Phänomenologie* erreichten Logik nicht selbst die von Hegel den Rationalisten vorgehaltene unrechtmäßige Voraussetzung zugrundeliegt, dass die Bestimmungen des Denkens die Bestimmungen des Seins sind. Dies wäre zumindest dann nicht der Fall, wenn Hegel zeigen könnte, dass Gegenstand seiner Logik anders als in der Metaphysik der Rationalisten nicht die Denkbestimmungen der endlichen Reflexion, sondern objektive Gedanken sind.

2. Rationalismus in der *Phänomenologie des Geistes*?

In den *Meditationen* führt Descartes den skeptischen als methodischen Zweifel auf verschiedenen, systematisch aufeinander aufbauenden Stufen durch. Bezweifelt wird zuerst die Verlässlichkeit der Außenwelt- sowie der körperlichen Selbstwahrnehmung. Es folgt das Traumargument, der Zweifel an den Wissenschaften und schließlich die Hypothese des *genius malignus*, wonach es möglich sei, dass wir in allem getäuscht werden, ohne jemals den Grund unserer Täuschung erkennen zu können. Resultat der Zweifelsbetrachtung ist die erste Gewissheit des *ego cogito, ego sum*, die gegen den Zweifel immun ist, so dass der Skeptizismus letztlich als überwunden gilt. Anders als Descartes' methodischer Zweifel gilt der „sich vollbringende Skeptizismus“ der *Phänomenologie des Geistes* nicht dem (individuellen) epistemischen Subjekt (*cogito*), sondern dem Fürwahrhalten des natürlichen Bewusstseins. Als solcher implementiert er einen Prüfprozess, in dessen Verlauf das Wissen in seinen verschiedenen Behauptungsformen widerlegt wird, um schließlich wahres Wissen zu rechtfertigen. Die skeptische Prüfung erfolgt an einem „Maßstab“, den das Bewusstsein sich selbst gibt.¹² Der Verlauf der Prüfung selbst ist dabei insofern teleologisch, als diese ihr „Ziel“ erst in der Übereinstimmung von Begriff und Gegenstand des Fürwahrhaltens im absoluten, wahren Wissen erreicht. Die skeptische „Darstellung des nicht wahrhaften Bewußtseins“ ist damit nicht nur die negative Geschichte des seine Wahrheit verlierenden natürlichen Bewusstseins, sondern zugleich ein Erkenntnisprozess, der mit dem wahren Wissen ein positives Resultat hervorbringt. Auch wenn der „sich vollbringende Skeptizismus“ wie der cartesische Skeptizismus methodisch angelegt ist, begründet er Wissen doch nicht durch das Überzeugtsein der ersten Person. Ganz im Gegenteil weist Hegel Descartes' epistemisches Rechtfertigungsprinzip zurück, wonach in der Wissensbegründung nur das als sicher und gewiss gelten könne, was dem Kriterium des Überzeugtseins der ersten Person genügt. Demnach gilt nur als epistemisch gerechtfertigt, was aus der individuellen Perspektive eines erkennenden Subjekts jeglichem Zweifel standhält. Schon in der Vorrede der *Phänomenologie des Geistes* bezeichnet Hegel dieses cartesische Paradigma als „Dogmatismus der Gewißheit seiner selbst“ (GW 9, 39).¹³ Während Descartes' methodischer

¹² Vgl. für das Folgende GW 9, 56-58.

¹³ In der Einleitung der *Phänomenologie des Geistes* kritisiert Hegel dann die cartesische Vorgehensweise, „[...] in der Wissenschaft auf die Autorität sich den Gedanken anderer nicht zu ergeben, sondern alles selbst zu prüfen und nur der eigenen Überzeugung zu folgen, oder besser noch, alles selbst zu produzieren und nur die eigene Tat für das Wahre zu halten. (GW 9, 56).

Skeptizismus den Zweifel als Instrument theoretischer Prinzipienbegründung einsetzt und dies als bereits methodisch gesicherte Vorgehensweise reklamiert, legitimiert der „sich vollbringende Skeptizismus“ das Prinzip des Wissens in einem entwicklungstheoretischen Begründungsgang. Aus diesem Grunde resultiert in der *Phänomenologie des Geistes* der Begriff der Wahrheit und das Prinzip des Wissens erst am Ende aus dem vom „sich vollbringenden Skeptizismus“ ausgeführten Rechtfertigungsprozess.

Die Form, in der der „sich vollbringende Skeptizismus“ durchgeführt wird, ist die Geschichte des Selbstbewusstseins als „Geschichte der Bildung des Bewußtseins“ (GW 9, 56). Sie stellt die Methode bereit, mit deren Hilfe das Wissen in einem Stufengang des Fürwahrhaltens als *wahres* Wissen gerechtfertigt werden soll. Die Geschichte des Selbstbewusstseins ist nicht Erfahrungsgeschichte eines realen Evolutionsprozesses, sondern theoretisches Konstrukt, das die Formen der wissenden Bezugnahme eines Bewusstseins auf bestimmte Gegenstände und Sachverhalte in einem Stufengang in ihrem systematischen Zusammenhang entwickelt.¹⁴ Sie präsentiert die *Phänomenologie des Geistes* als sogenannte „Darstellung des erscheinenden Wissens“. Dargestellt wird das erscheinende, sich entwickelnde Wissen als „Weg des natürlichen Bewusstseins, das zum wahren Wissen dringt“ (GW 9, 55). Dieser „Weg“ sei der „[...] Weg der Seele, welche die Reihe ihrer Gestaltungen, als durch ihre Natur ihr vorgesteckter Stationen durchwandert, daß sie sich zum Geiste läutere, indem sie durch die vollständige Erfahrung ihrer selbst zur Kenntnis desjenigen gelangt, was sie an sich selbst ist.“ (GW 9, 55) Die *Selbsterkenntnis* der Seele bzw. des Bewusstseins ist damit das dem „Weg“ vorgegebene Ziel, und zwar im anspruchsvollen Sinne wahren Wissens, wie es am Ende des Entwicklungsganges im „Ich = Ich“ (GW 9, 430, vgl. 425) des absoluten Wissens zum Ausdruck kommt. Die Struktur des wahren Selbstwissens im Selbstbewusstsein, das heißt die epistemische Entsprechung von Ich-Subjekt und Ich-Objekt, fungiert gewissermaßen als zu realisierendes Paradigma in allen ihr vorausgehenden Weisen des Fürwahrhaltens, auf deren Stufen jeweils geprüft wird, ob ein bestimmtes Fürwahrhalten dasjenige zustande bringt, was es intrinsisch zu sein scheint. Mit dem Ziel des Selbstbewusstseins scheint Hegel hier ein originär rationalistisches Prinzip vor Augen zu haben, das er zudem rein immanent durch die Prüfung des Fürwahrhaltens legitimiert.

¹⁴ Mit der Geschichte des Selbstbewusstseins greift Hegel eine idealistische Theorie auf, die bereits der frühe Fichte und der frühe Schelling vertreten. Hinter diesem Konzept steht die Grundidee, derzufolge sich die idealgenetische Entwicklung des Bewusstseins und seiner intellektuell-kognitiven Vermögen von einfach strukturierten Weisen des Fürwahrhaltens bis hin zum komplexen Sichselbstwissen darstellen und rechtfertigen lässt. Vgl. hierzu Heidemann (2007, 245-258).

Diese Beobachtung bestätigt sich offenkundig angesichts der rein bewusstseinsinternen Rechtfertigung des Maßstabs der Prüfung. Denn der als Geschichte des Selbstbewusstseins durchgeführte Prüfprozess kommt ohne einen Maßstab der Prüfung nicht aus. Schließlich kann die „Untersuchung und Prüfung der Realität des Erkennens [...] nicht ohne irgendeine Voraussetzung, die als Maßstab zu Grunde gelegt wird, stattfinden [...]“. Die „Prüfung“, so Hegel,

besteht in dem Anlegen eines angenommenen Maßstabes, und in der sich ergebenden Gleichheit oder Ungleichheit dessen, was geprüft wird, mit ihm, die Entscheidung, ob es richtig oder unrichtig ist. (GW 9, 58).

Die Schwierigkeit der Prüfung, ob *wahres* Wissen vorliegt, besteht vor allem darin, dass der Maßstab oder das Kriterium der Prüfung selbst gerechtfertigt oder wahr sein muss und nicht einfach vorausgesetzt werden darf. Hegel beansprucht, dieses philosophische, schon von der antiken pyrrhonischen Skepsis heraufbeschworene Fundamentalproblem durch die Kombination von sich vollbringendem Skeptizismus und Geschichte des Selbstbewusstseins lösen zu können. In seiner Lösung geht er davon aus, dass die Annahme eines externen Maßstabs der Rechtfertigung von Wissen unhaltbar ist, so dass der Maßstab in das Bewusstsein selbst fallen müsse. Zunächst werden „Wissen“ und „Wahrheit“ als abstrakte Bestimmungen, die „an dem Bewußtsein vorkommen“, identifiziert (GW 9, 58). Aus der Analyse der Beziehung dieser Bestimmungen ergibt sich sodann, dass das Bewusstsein den Maßstab der „Wahrheit des Wissens“ „an ihm selbst“ gibt, indem es nichts anderes als „eine Vergleichung mit sich selbst“ durchführt. Denn bei der Unterscheidung zwischen Wissen und Wahrheit, zwischen dem, was für das Bewusstsein und was außer der Beziehung auf das Bewusstsein *an sich* ist, handelt es sich um eine Differenzierung, die innerhalb der epistemischen Strukturen des Bewusstseins selbst getroffen wird. Weiß das Bewusstsein einen Gegenstand, so ist dieser einerseits zwar *für es*, andererseits ist er aber auch *an sich* oder wahr, insofern es ihn als außer dieser Wissensbeziehung gegeben ansieht. Dieses An sich ist allerdings eine Bestimmung, die das Bewusstsein innerhalb seines Wissens vornimmt. Diese Einsicht macht Hegel als Lösung des Problems der Begründung des Kriteriums geltend, indem der Maßstab nicht einfach vorausgesetzt, sondern durch das skeptisch prüfende Bewusstsein selbst hervorgebracht wird: „An dem also, was das Bewusstsein innerhalb seiner für das an sich oder das Wahre erklärt, haben wir den Maßstab, den es selbst aufstellt, sein Wissen daran zu messen.“ (GW 9, 59) Auf diese Weise wird die skeptische Prüfung des

Wissens, und das heißt letztlich die skeptische Prüfung von Arten des Fürwahrhaltens, durch den Vergleich des Bewusstseins mit dem, was es für das Wahre hält, durchgeführt. Stimmt das Bewusstsein mit dem, was ihm als das Wahre gilt, überein, und das heißt letztlich, stimmt es mit sich selbst überein, erfüllt sein Wissen den Maßstab für wahres Wissen. Auch hier scheint Hegel wiederum auf rein rationalistischer Grundlage zu argumentieren, da der Maßstab durch das fürwahrhaltende Bewusstsein und sein Wissen allein hervorgebracht wird ebenso wie Descartes in den *Meditationen* das *ego cogito, ego sum* als Prinzip durch das Denken rein rational begründet.

Für die augenscheinlich rationalistische Verfahrensweise des „sich vollbringenden Skeptizismus“ ist die epistemische Relation zwischen dem fürwahrhaltenden Bewusstsein und seinem Gegenstand entscheidend. Unter Zugrundelegung eines Maßstabs wird geprüft, ob diese Relation dem entspricht, was der für ein bestimmtes Fürwahrhalten ausschlaggebende Maßstab fordert. Wird dabei ein Defizit oder Mangel festgestellt, so muss das geprüfte Fürwahrhalten aufgegeben und zur nächsten Stufe der Prüfung übergegangen werden. Der abstrakte Aufbau dieses skeptischen Verfahrens lässt sich an einem Beispiel aus der *Phänomenologie des Geistes*, der „Sinnlichen Gewißheit“, konkret nachvollziehen. Denn das erste Kapitel der *Phänomenologie* führt exemplarisch vor, wie der skeptische Prüfprozess des Fürwahrhaltens anhand eines Maßstabs angelegt ist. Die Frage, die der „Sinnlichen Gewißheit“ zugrundeliegt, lautet: Ist das Wissen, das wir von sinnlich Gegebenem besitzen, wahres Wissen, das heißt kann es überhaupt als das gerechtfertigt werden, was es vorgibt zu sein? Hegel geht von der sinnlichen Gewissheit als einer *unmittelbaren* Gewissheit aus, deren „konkrete[r] Inhalt“ die „reichste“ und „wahrhafteste“ Erkenntnis sei (GW 9, 63). Der Maßstab, den die sinnliche Gewissheit als Fürwahrhalten erfüllen muss, um tatsächlich als sinnliche Gewissheit gelten zu können, ist somit die *Unmittelbarkeit* des Wissens. Das Bewusstsein prüft anhand von drei skeptischen Argumenten, ob die sinnliche Gewissheit den Maßstab epistemischer Unmittelbarkeit auch tatsächlich erfüllt. Resultat eines jeden Prüfschrittes ist die Erkenntnis, dass die behauptete Unmittelbarkeitsrelation zwischen Wissen und Gewusstem, also letztlich zwischen Bewusstsein und äußeren Gegenständen, nicht als Wissen gerechtfertigt werden kann, da eine prinzipielle epistemische Inkongruenz besteht zwischen der begrifflichen Allgemeinheit unseres Wissens und seiner sprachlichen

Form auf der einen und dem individuellen Sein der Gegenstände, die das Wissen *meint*, auf der anderen Seite.¹⁵

Die skeptische Prüfung des Bewusstseins demonstriert folglich, dass die sinnliche Gewissheit ihrem eigenen Kriterium oder Maßstab der Unmittelbarkeit nicht zu entsprechen vermag. Aus diesem Grunde ist das natürliche Bewusstsein gezwungen, seinen Anspruch auf sinnliche Gewissheit und den damit verbundenen Maßstab der Unmittelbarkeit aufzugeben. Als Konsequenz muss es, der Idee der Geschichte des Selbstbewusstseins folgend, zur nächsten Stufe des Fürwahrhaltens, und das ist gemäß der Systematik der *Phänomenologie des Geistes* die „Wahrnehmung“, übergehen und an dieser erneut eine skeptische Wissensprüfung durchführen. „Kriterium der Wahrheit“ dieser neuen Stufe ist die „Sichselbstgleichheit“ (GW 9, 74), das als Maßstab erfüllt sein muss, um von einem identischen Ding angesichts seiner vielen Eigenschaften Wahrnehmungswissen besitzen zu können. Die skeptische Prüfung zeigt dann auch für diesen Fall, dass das Bewusstsein, also das Wissen, seinen Gegenstand, das wahrgenommene Ding, nicht erfasst, so dass wiederum zur nächstfolgenden Stufe des Fürwahrhaltens übergegangen werden muss, zu „Kraft und Verstand“ usw. Erst auf der finalen Stufe seines Entwicklungsgangs entspricht das fürwahrhaltende Bewusstsein seinem gewußten Gegenstand, nämlich im absoluten Wissen sich selbst als dem vollständig ausgebildeten Begriff des Selbstbewusstseins, dem „Ich = Ich“, der dann keinen weiteren skeptischen Zweifel mehr zulässt.¹⁶

Wie zu sehen ist, geht der „sich vollbringende Skeptizismus“ der *Phänomenologie des Geistes* methodisch so vor, dass sich am jeweiligen Maßstab die ideale Einheit der epistemischen Relata des spezifischen Fürwahrhaltens darstellt. Diese Einheit erweist sich dabei solange als eine nur scheinbare, immer wieder zu suspendierende Entsprechung, bis sie am Ende der skeptischen Prüfung tatsächlich hergestellt wird. Auf den ersten Blick legt sich nahe, diese Verfahrensweise in ihrer Gesamtlage als rationalistisch zu charakterisieren. Denn, so könnte man meinen, die Geschichte des Selbstbewusstseins verbleibe als

¹⁵ Die epistemische Inkongruenz ergibt sich, weil zum Beispiel Indikatoren wie „Dies“, „Jetzt“ oder „Hier“ aufgrund ihrer begrifflich-sprachlichen Allgemeinheit nicht auf etwas vermeintlich unmittelbar in der Sinnlichkeit Gegebenes referieren und es individuieren können (GW 9, 65). Siehe zu den Einzelheiten der Hegelschen Argumente in der „Sinnlichen Gewissheit“ Heidemann (2007, 280-290).

¹⁶ Das „absolute Wissen“ ist, wie Hegel sich in der *Wissenschaft der Logik* ausdrückt, „die Wahrheit aller Weisen des Bewußtseins“, weil auf dieser Stufe „die Trennung des Gegenstandes von der Gewißheit seiner selbst vollkommen sich aufgelöst hat und die Wahrheit dieser Gewißheit sowie diese Gewißheit der Wahrheit gleich geworden ist.“ (GW 21, 33).

Idealgeschichte der „Bildung des Bewußtseins“ (GW 9, 56) im reinen Denken, das sein eigenes Prinzip nach rationalistischer Manier selbst generiert, auch wenn die späteren Partien der *Phänomenologie* reale historische Ereignisse, Perioden und Entwicklungen thematisieren. In mehreren Hinsichten greift eine solche Schlussfolgerung zu kurz: *Erstens* ist zwar nicht zu bestreiten, dass der „sich vollbringende Skeptizismus“ wie der methodische Skeptizismus Descartes' mit Hilfe eines Maßstabs skeptische Prüfungen durchführt. Während dieser Maßstab für Hegel die angestrebte jeweilige Einheit einer Stufe des Fürwahrhaltens darstellt, erhebt Descartes die Zweifelsresistenz zum Kriterium der Gewissheit und im weiteren auch der Wahrheit. Insofern scheinen Descartes und Hegel zunächst in methodischer Hinsicht analoge Strategien zu verfolgen. Tatsächlich besteht diese Analogie jedoch nur auf der Oberfläche. Denn anders als Descartes baut Hegel seinen „sich vollbringenden Skeptizismus“ als dialektischen Durchgang auf, auf dessen Weg das Bewusstsein Erfahrungen macht, die es anreichert und es in ihrem systematischen Zusammenhang zum absoluten Wissen führen. Dies ist ein entscheidender Unterschied zu Descartes methodischem Zweifel, den die Suche nach dem *fundamentum inconcussum* des Wissens antreibt. *Zweitens* könnte man den „sich vollbringende Skeptizismus“ der *Phänomenologie* als rationalistisches Programm auffassen, da Hegel das fürwahrhaltende Bewusstsein die Sphäre endlicher Verstandesbestimmungen durchlaufen lässt, um dadurch schließlich Zugang zur Logik als Metaphysik des Absoluten zu erhalten. Damit scheint Hegel selbst nur dort anzulangen, wofür er die Rationalisten kritisiert, bei dem Begriff einer endlichen Verstandesmetaphysik. Auch dieser Vorwurf trifft nicht zu. Anders als die Rationalisten operiert Hegel in der *Phänomenologie* mit, wie er es sieht, endlichen Verstandes- oder Denkbestimmungen in rein methodischer Absicht, um zu zeigen, dass die Sphäre endlichen Verstandesdenkens intrinsisch mangelhaft oder antinomisch und zu keinem wahren Begriff des Absoluten fähig ist. Erst diese Einsicht, methodisch befördert durch den „sich vollbringenden Skeptizismus“, eröffne den Zugang zur Metaphysik des reinen, unendlichen Vernunftdenkens. *Drittens* ließe sich kritisieren, Hegel mache in der *Phänomenologie* wie die Rationalisten die endlichen Verstandes- oder Denkbestimmungen zu Bestimmungen des Seienden selbst, wenn er zum Beispiel im „Wahrnehmungs“-Kapitel eine Dingontologie präsupponiert, auf deren Grundlage überhaupt erst eine skeptische Prüfung des Fürwahrhaltens durchgeführt werden kann. Auch diese Kritik ist unzutreffend, da es in der *Phänomenologie* um die epistemische Reichweite von Behauptungsformen des Wissens geht, und nicht um Bestimmungen des Gegenstände des Wissens selbst.

Wie immer man den Aufbau, die Absicht und die Ausführung der *Phänomenologie des Geistes* als „sich vollbringenden Skeptizismus“ und Geschichte des Selbstbewusstseins

insgesamt bewertet – ein im Grundansatz *rationalistisches* Projekt verfolgt sie nicht. Diese Einschätzung könnte sich hinsichtlich der *Wissenschaft der Logik* möglicherweise anders darstellen. Denn die reinen Gedankenbestimmungen der Logik werden von Hegel explizit als Bestimmungen des Seienden aufgefasst. Dieser Anspruch soll nun auf seinen möglicherweise rein rationalistisch zu begreifenden Gehalt erörtert werden.

3. Der Rationalismus der *Wissenschaft der Logik*

In der *Wissenschaft der Logik* (1832) erklärt Hegel, dass die „objektive Logik“, das heißt die „Logik des Seins“ und die „Logik des Wesens“, „an die Stelle der vormaligen Metaphysik [tritt], als welche das wissenschaftliche Gebäude über die Welt war, das nur durch Gedanken aufgeführt sein sollte“ (GW 21, 48). Hegel spielt mit dieser Bemerkung an auf die rationalistische Metaphysik, das heißt die *metaphysica generalis* oder allgemeine „Ontologie“ als den „Teil jener Metaphysik, der die Natur des Ens überhaupt erforschen sollte; das Ens begreift sowohl Sein als Wesen in sich“ (GW 21, 48-49). Dieser Ersetzungsanspruch erstreckt sich nicht nur auf die rationalistische Theorie der allgemeinen Bestimmungen des Seienden, sondern zugleich auf die *metaphysica specialis*, die „mit den reinen Denkformen die besonderen, zunächst aus der Vorstellung genommenen Substrate, die Seele, die Welt, Gott, zu fassen suchte und die Bestimmungen des Denkens das Wesentliche der Betrachtungsweise ausmachten.“ (GW 21, 49). Sowohl von der *metaphysica generalis* als auch von der *metaphysica specialis* grenzt Hegel die *Wissenschaft der Logik* scharf ab. Denn letztere „betrachtet“, wie er sagt, „diese Formen frei von jenen Substraten, den Subjekten der Vorstellung, und ihre Natur und [ihren] Wert an und für sich selbst.“ (GW 21, 49) Hegel verfolgt dabei in der Logik ein doppeltes Ziel. Zum einen will er eine Metaphysik gänzlich neuen Typs aufstellen, zum anderen will er aber auch eine Kritik der Metaphysik ausführen. Mit Berufung auf Kant erhebt er gegen die rationalistische Metaphysik den bekannten Vorwurf, ihre Denkbestimmungen „ohne Kritik gebraucht zu haben, ohne die vorgängige Untersuchung, ob und wie sie fähig seien, Bestimmungen des Dings-an-sich, nach Kantischem Ausdruck, – oder vielmehr des Vernünftigen zu sein.“ (GW 21, 49). Die „wahrhafte Kritik“ (GW 21, 49) dieser Denkbestimmungen soll die objektive Logik leisten. Dies impliziert nicht nur, dass Kants bloß subjektiv-formale Kritik der Metaphysik aus Hegels Sicht unzulänglich ist, sondern auch dass er seine eigene Logik der reinen Denkbestimmungen vom möglichen Vorwurf eines kritiklosen Gebrauchs nicht tangiert sieht. Dabei ist die „subjektive Logik“ als „Logik des Begriffs“ keine solche Kritik mehr, da in ihr die Vermittlung von Sein und Wesen positiv vollzogen wird.

Hegel bürdet sich eine im Vergleich zur Kantischen Metaphysikkritik sehr viel größere Beweislast auf. Nicht nur muss er zeigen, dass rationalistische Metaphysik eine Metaphysik des endlichen Verstandesdenkens ist, der als solche der Mangel der Einseitigkeit und damit des Uneigentlichen anhaftet. Auch wenn er dem Geist der Kantischen Kritik rationalistischer Metaphysik beipflichtet, muss er darüberhinaus auch die Transzendentalphilosophie selbst des grundlegenden Mangels endlicher Beschränktheit überführen. Dies beansprucht er im wesentlichen mit der *Phänomenologie des Geistes* bereits geleistet und damit in der Logik die Sphäre des beschränkten endlichen Erkennens überwunden zu haben. Daraus folgt jedoch noch nicht, dass die in der *Wissenschaft der Logik* entwickelten reinen Denkbestimmungen auch *objektive* Bestimmungen des Seienden sind. Die Wahrheit reiner Denkbestimmungen muss in der Logik in gänzlicher Unabhängigkeit von der *Phänomenologie* erwiesen werden.

Für die dialektische Transgression von begrifflichen Beziehungen, logischen Verhältnissen, aber auch von real-historischen Ereignissen oder Prozessen verwendet Hegel in Regel die Kurzformel ‚Wahrheit der/des x ‘. So ist zum Beispiel in der *Phänomenologie* das „absolute Wissen [...] die Wahrheit aller Weisen des Bewußtseins“ (GW 21, 33), da auf dieser letzten Stufe des Fürwahrhaltens anders als auf allen vorhergehenden nach einem Begründungsgang die Einheit der wissenden Bezugnahme im Selbstbewusstsein hergestellt ist. Allerdings kann die *Wissenschaft der Logik* selbst nicht als *Wahrheit* der *Phänomenologie* gelten, da ihr lediglich die Funktion der Einleitung in oder auch die der „Deduktion“¹⁷ der „reinen Wissenschaft“ zukommt. Auch wenn sie „die Befreiung von dem Gegensatze des Bewußtseins“ (GW 21, 33) durch die *Phänomenologie* voraussetzt, weil das Bewusstsein im „absoluten Wissen“ die Mangelhaftigkeit der endlichen Reflexion einsieht, ist die Logik als solche doch autark und bedarf keiner eigenen Rückversicherung. Daher ist der Ausgangspunkt der Logik als Autoinitiation zu verstehen, und zwar sowohl des reinen Denkens als auch des Inhalts dieses Denkens. Der Inhalt der Hegelschen Logik ist damit ein radikal anderer als derjenige der Logik der endlichen Reflexion, die Formen des Denkens zum Gegenstand hat, zu denen ein Inhalt erst hinzutritt, um sie *wahr* zu machen. Hegel ist mithin gezwungen, den Inhalt seiner Logik als ein Denken zu konzipieren, das nicht nur gegen den Mangel endlicher Beschränktheit immun ist, sondern das als ein solches Denken zugleich Objektivität für sich beanspruchen kann. Diesen Anspruch auf das „objektive Denken“ als „Inhalt der reinen Wissenschaft“ (GW 21, 34) erhebt er explizit. Damit aber scheint er sich

¹⁷ Wie im Fall von Kants transzendentaler Deduktion der reinen Verstandesbegriffe bedeutet „Deduktion“ auch in diesem Fall nichts anderes als die Rechtfertigung eines Besitzanspruchs und darf nicht als logische Ableitung missverstanden werden.

jedoch, wenn auch ungewollt, das Grundprinzip rationalistischer Metaphysik anzueignen, wonach, wie gesehen, die Gesetze des Denkens die Gesetze des Seins sind. In aller Unzweideutigkeit heißt es in der *Wissenschaft der Logik*: Die Logik

„[...] enthält den Gedanken, insofern er ebensosehr die Sache an sich selbst ist, oder die Sache an sich selbst, insofern sie ebensosehr der reine Gedanke ist. Als Wissenschaft ist die Wahrheit das reine sich entwickelnde Selbstbewußtsein und hat die Gestalt des Selbsts, daß das an und für sich Seiende gewußter Begriff, der Begriff als solcher aber das an und für sich Seiende ist.“ (GW 21, 34).

Auch wenn Hegel in der Logik nicht von einer materialen Erfüllungsbeziehung zwischen bloßen Formen des Denkens und bereitliegendem Inhalt ausgeht, die dann *wahr* oder auch *falsch* sein kann, erhebt er originären Wahrheitsanspruch für das „objektive Denken“, in dem „Gedanken“ und „Sache an sich selbst“ als dasselbe aufzufassen sind. Offensichtlich ist er der Auffassung, dieses Identitätsverhältnis die Logik dispensiere von dem Erfordernis, einen Rechtfertigungsbeweis der Objektivität ihrer Bestimmungen, letztlich also der Kategorien als reinen Gedankenbestimmungen, leisten zu müssen. Denn was vor allem Kant von den reinen Verstandesbegriffen allererst zeigen musste, nämlich dass sie objektive Gültigkeit nur unter den Bedingungen der menschlichen sinnlichen Anschauung haben, muss die Hegelsche Logik als Theorie nicht-formaler, reiner Gedankenbestimmungen für diese nicht eigens beweisen. Allenfalls eine „immanente Deduktion“, die „Inhalt und Bestimmung“ des Denkens spezifisch der Begriffslogik „bewährt“, könne es geben (GW 12, 16). Die Objektivität der reinen Gedankenbestimmungen sei als solche aber schon durch das nicht-formale, objektive Denken selbst gegeben. Insofern erweist sich die Logik als „Metaphysik“, denn sie ist, nach Hegels Formulierung, „Wissenschaft der Dinge in Gedanken gefaßt, welche dafür galten, die Wesenheiten der Dinge auszudrücken“ (Enz. § 24). Gemäß diesem Logik- bzw. Metaphysikverständnis bedeutet „der Ausdruck ‚objektiver Gedanke‘“ schlechthin, dass „Vernunft in der Welt ist“ (Enz. § 24), so dass Hegel für die, wenn man so möchte, logisch-ontologische Intentionalität objektiven Denkens wie selbstverständlich „Wahrheit“ (Enz. § 25) reklamiert.¹⁸ Hier stellt sich erneut die Frage, ob Hegel mit einer solchen Auffassung

¹⁸ Vgl. Enz. § 24, Zusatz 2: „Die Frage nach der Wahrheit der Gedankenbestimmungen muß dem gewöhnlichen Bewußtsein seltsam vorkommen, denn dieselben scheinen nur in ihrer Anwendung auf gegebene Gegenstände die Wahrheit zu erhalten, und es hätte hiernach keinen Sinn, ohne diese Anwendung nach ihrer Wahrheit zu fragen. Diese Frage aber ist es

nicht unmittelbar in panlogistisches bzw. rationalistisches Fahrwasser gerät, da er von der universalen Prävalenz des Vernunftdenkens ausgeht, das zum einen im reinen Denken erfasst, was die Dinge ihrer Natur nach sind, und zum anderen auszuschließen scheint, dass die Welt Dinge beherbergt, die sich einer solchen logisch-ontologischen denkenden Erfassung entziehen. In Teilen der Forschung wird die Beantwortung dieser Frage zum Anlass genommen, Hegels Idealismus eindeutig affirmativ dem Rationalismus zuzuschlagen. In diesem Sinne schreibt etwa Bowman: „Hegel was committed to a particularly strong form of rationalism that identifies being with intelligibility“ (2013, 26).¹⁹

Für die rationalistische Gesamtdeutung des absoluten Idealismus sprechen denn auch zahlreiche zentrale und nicht etwa marginale, zu vernachlässigende Stellen im Hegelschen Werk, die hier zum Teil bereits herangezogen wurden. Hegel betont immer wieder, dass die „reinen Wesenheiten, die den Inhalt der Logik ausmachen“, nicht nur die logisch-ontologische Grundlage abgeben für den „Geist als konkretes, und zwar in der Äußerlichkeit befangenes Wissen“, sondern überhaupt für die „Entwicklung alles natürlichen und geistigen Lebens“ (GW 21, 9). Auch wenn die Begriffe der Logik des reinen Vernunftdenkens mit denen der endlichen Reflexion nominell identisch sind, schließlich verwendet Hegel grundsätzlich traditionelles logisches Vokabular, sind sie doch nicht als leere Denkformen, sondern als ontologische Gedankenbestimmungen aufzufassen. Das heißt in der Logik werden durch Begriffe „Dinge“ nicht diskursiv vorgestellt, sondern „Gegenstand“ der reinen Gedankenbestimmungen ist die „Sache“ selbst als „Begriff der Dinge“ (GW 21, 17). Hegel bestreitet nicht, dass ein Begriff „als Allgemeines die unermeßliche Abbrüviatur gegen die Einzelheit der Dinge, wie sie als ihre Menge dem unbestimmten Anschauen und Vorstellen vorschweben, ist“ (GW 21, 17). Als solcher kann ein Begriff eben auf das Einzelne, das unter ihn fällt, referieren. In logisch-ontologischer Hinsicht aber sei der Begriff erstens „Begriff an ihm selbst, und dieser ist nur einer und ist die substantielle Grundlage“, und zweitens ist er „bestimmter Begriff, welche Bestimmtheit an ihm das ist, was als Inhalt erscheint“. Als solcher ist er jedoch nur „Moment“ des Begriffs als „substantielle[] Einheit“, die „die

gerade, worauf es ankommt. Dabei muß man freilich wissen, was unter Wahrheit zu verstehen ist. Gewöhnlich nennen wir Wahrheit Übereinstimmung eines Gegenstandes mit unserer Vorstellung. Wir haben dabei als Voraussetzung einen Gegenstand, dem unsere Vorstellung von ihm gemäß sein soll. - Im philosophischen Sinne dagegen heißt Wahrheit, überhaupt abstrakt ausgedrückt, Übereinstimmung eines Inhalts mit sich selbst.“

¹⁹ Für diese These weiß Bowman in seiner Abhandlung gewichtige Argumente ins Feld zu führen, die insbesondere auch die Hegelsche Auseinandersetzung mit Kants und Jacobis Rationalismuskritik berücksichtigen.

Grundlage der bestimmten Begriffe ist“ (GW 21, 17). Der Begriff als „substantielle[] Einheit“ und „Grundlage der bestimmten Begriffe“ aber

„[...] wird nicht sinnlich angeschaut oder vorgestellt; er ist nur Gegenstand, Produkt und Inhalt des Denkens und die an und für sich seiende Sache, der Logos, die Vernunft dessen, was ist, die Wahrheit dessen, was den Namen der Dinge führt“ (GW 21, 17).

Es wäre unsachlich, Hegel aufgrund solcher Äußerungen und auch aufgrund der Berufung auf den „Logos“ sowie an anderer Stelle auf Anaxagoras’ „Nus“ als „Prinzip der Welt“ (GW 21, 34) zu einem spätneuzeitlichen Erneuerer eines System rationalistischer Prinzipien zu machen. Hegel würde sich darauf berufen, anders als im klassischen Rationalismus in der Logik keine Bestimmungen des endlichen Reflexionsdenkens zu Bestimmungen des Seienden zu machen, sondern das reine Denken selbst als *objektives*, unendliches Denkens zu thematisieren. Allerdings wird man sich fragen müssen, ob sich die *Objektivität* des Denkens schon durch die von ihm beanspruchte Überwindung des Endlichen und Subjektiven von selbst einstellt. De facto scheint Hegel dieser Auffassung zu sein:

„Denken ist ein Ausdruck, der die in ihm enthaltene Bestimmung vorzugsweise dem Bewußtsein beilegt. Aber insofern gesagt wird, daß Verstand, daß Vernunft in der gegenständlichen Welt ist, daß der Geist und die Natur allgemeine Gesetze habe, nach welchen ihr Leben und ihre Veränderungen sich machen, so wird zugegeben, daß die Denkbestimmungen ebensosehr objektiven Wert und Existenz haben.“ (GW 21, 35)

Genaugenommen sind es zwei Argumentationslinien, die Hegel verfolgt, um den Objektivitätsstatus des Inhalts der Logik zu untermauern. Zum einen beansprucht er, die Gedankenstimmungen von ihren endlichen Bestimmungen wie dem subjektiven Vorstellen und der Anschauung zu entkleiden, um sie auf diese Weise zugleich der Sphäre des Endlichen zu entziehen und so als rein *objektive* Bestimmungen für das Denken selbst begreifbar zu machen. Zum anderen meint Hegel durch den *genetischen* Gesamtaufbau der Logik den Wahrheitsanspruch auf den einzelnen Entwicklungsstufen des objektiven Denkens suspendieren zu können, da *Wahrheit* erst am Ende des logisch-ontologischen Entwicklungsganges realisiert wird. Das heißt der Wahrheitsanspruch objektiven Denkens ist solange präsumtiv bis auf einer finalen Stufe das kategoriale Repertoire des Denkens diesen

Anspruch verwirklicht. Diesen beiden Argumentationslinien soll nun näher nachgegangen werden. Dabei wird sich insbesondere zeigen, dass Hegel die Methode der Geschichte des Selbstbewusstseins der *Phänomenologie des Geistes* in der *Wissenschaft der Logik* als Methode kategorialer Übereinstimmungsverhältnisse transformiert.

3.1. Subjektives und objektives Denken

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass Hegel die Kantische Rationalismuskritik weitgehend teilt, auch wenn er den transzendentalen Idealismus ablehnt. Diese Ablehnung liegt begründet in Hegels genereller Zurückweisung der Kantischen Erkenntnisrestriktion, das heißt der Restriktion der Möglichkeit von Erkenntnis auf Erscheinungen. Hegels Zurückweisung der transzendentalen Erkenntnisrestriktion ist wiederum Resultat seiner Kritik der – nicht nur Kantischen – Vermögenslehre. Kant gehe in seiner Philosophie der Erkenntnis rein „psychologisch“ vor, da er die Vermögen der Erkenntnis grundsätzlich bloß empirisch bestimmt. Er suche „im Seelensack“ herum, so lautet der Vorwurf, „was darin für Vermögen sich befinden“ (TWA 20, 351), anstatt sie systematisch zu entwickeln.²⁰ Das rein kollektive, unsystematische Ansammeln von Vermögen ist nun für Hegel überhaupt Kennzeichen der endlich-beschränkten Reflexion, deren Konsequenz ein subjektives Denken ist, das notwendigerweise wie bei Kant zur Restriktion der Erkenntnis führt. Vom Standpunkt des Kantischen transzendentalen Idealismus ist solche Restriktion für Hegel durchaus stringent und nachvollziehbar. Ihre Prämissen aber teilt er nicht, so dass er die Behauptung, „Vernunftkenntnis“ sei „nicht vermögend“, die „Dinge an sich zu erfassen“, für unzutreffend hält (GW 12, 26). Dies wird vor allem in solchen Zusammenhängen der *Wissenschaft der Logik* deutlich, in denen die Sprache auf Kants kritischen Erkenntnisbegriff und seine Begründung kommt. So ist nach Hegels Verständnis der transzendentalen Idealismus vor allem deswegen verfehlt, weil Kant eine dinghafte Vorstellung menschlicher Erkenntnisfähigkeit habe. Wie das gewöhnliche, subjektive Denken überhaupt spreche Kant „von dem Verstande, den Ich habe“, und „versteht [...] darunter ein Vermögen oder [eine] Eigenschaft, die in dem Verhältnisse zu Ich stehe wie die Eigenschaft des Dings zum Dinge selbst, - einem unbestimmten Substrate, welches nicht der wahrhafte Grund und das

²⁰ Vgl. GW 9, 169. Generell kritisiert Hegel zudem, dass die „Vorstellung der Seelenkräfte oder Seelenvermögen“ zu einer zusammenhanglosen Fragmentierung der intellektuellen Leistungen des Geistes führt, der doch als homogenes, einheitliches Ganzes begriffen werden müsse: „Man stellt sich so vor, daß hier der Verstand, hier die Einbildungskraft für sich wirke, daß man den Verstand, das Gedächtnis usf. jede für sich kultiviere und einstweilen die anderen Kräfte in Untätigkeit linker Hand liegen lasse, bis die Reihe vielleicht, vielleicht auch nicht, an sie komme.“ (GW 11, 340).

Bestimmende seiner Eigenschaft sei.“ (GW 12, 17). Damit aber könne der Kantische Begriff der Erkenntnis selbst kein wahrhafter sein und folglich auch nicht die Restriktion der Erkenntnis, auch wenn Hegel Kant zugesteht, mit der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption Ansätze zu einer über das Reflexionsdenken hinausgehenden Theorie verfolgt zu haben. Denn der Grundmangel der Kantischen Theorie bleibe die Vermögenslehre, die die „Stufen“ des „Verstandes“, des „Gefühls und der Anschauung“ als subjektive Vermögen lediglich voraussetzt, um schließlich „Wahrheit“ und „Objektivität“ als bloß subjektive Folgebegriffe zu konzipieren (GW 12, 19). Noch in der *Wissenschaft der Logik* insistiert Hegel, dass die *Phänomenologie des Geistes* den Vermögenssubjektivismus durch eine vollständige systematische Entwicklung von „Stufen des Bewusstseins“ (GW 12, 19) überwindet, um auf diese Weise vom subjektiven, formalen Denken zum objektiven Denken nicht-formaler, reiner ontologischer Gedankenbestimmungen überzugehen.

Ob diese Immunsierungsstrategie erfolgreich ist, dürfte mehr als fraglich sein, auch weil Hegel sich kaum mit den Details der Kantischen Erkenntnisrestriktion befasst. So müsste er insbesondere zeigen, wie durch das objektive Denken der Kantische kognitive Dualismus überwunden ist, die Theorie, dass objektive Erkenntnis nur durch die Kooperation von sinnlicher Anschauung und Begriff möglich ist. Insbesondere müsste Hegel zeigen, wie das objektive Denken auf die nach Kant epistemisch irreduzible Vorstellungsfähigkeit der Anschauung als *repraesentatio singularis* zu verzichten vermag, wenn durch reine Gedankenbestimmungen letztlich das konkrete Allgemeine, das das Einzelne *in sich* befasst, soll gedacht werden können. Denn Kants eigener Begriff der sinnlichen Anschauung ist ebenso wenig antinomisch wie die Kategorien als transzendente Erkenntnisbedingungen, so dass Hegel sie nicht als überwunden beanspruchen kann. Eine solche Auseinandersetzung hat Hegel nicht geleistet. Auch wenn Hegel daher nicht beanspruchen kann, gegen Kant die Überwindung des endlichen, subjektiven Reflexionsdenkens mit der *Wissenschaft der Logik* vollzogen zu haben und in das Reich objektiven Denkens eingetreten zu sein, lässt sich dennoch nicht gegen ihn einwenden, die Logik der reinen Gedankenbestimmungen etablierte von neuem ein System des klassischen Rationalismus frühneuzeitlichen Typs. Einen Rationalismus etabliert die Logik ohne Zweifel, aber einen solchen, der nicht aus den Gründen als verfehlt zu erachten ist, die Hegel in Übereinstimmung mit Kant gegen dessen klassische Vertreter des 17. und 18. Jahrhunderts erhebt. Im engen historischen Sinne kann Hegel folglich nicht als Rationalist gelten.

3.2. Objektivität und Wahrheit

Mithilfe des *genetischen* Gesamtaufbaus der Logik versucht Hegel zu demonstrieren, wie das Denken auf prozessuellem Wege seine eigene Objektivität und Wahrheit herstellt. Dadurch wird es unter anderem möglich, den von einer urteilslogischen Ontologie in ihrer gesamten theoretischen Breite erhobenen Objektivitäts- und Wahrheitsanspruch zu nivellieren, um ihn allein auf der finalen Entwicklungsstufe des Denkens einzufordern und auch zu realisieren. Während für Kant Kategorien als Anschauungsbestimmungen verstandene Urteilsfunktionen sind, die sich unter den transzendentalen Bedingungen der Erkenntnis als objektiv gültig erweisen, so dass Urteile wahr oder falsch sein können, werden Kategorien von Hegel als ontologische Gedankenbestimmungen ganz unabhängig sowohl vom Urteilen als auch vom Anschauen konzipiert. Am Anfang des logischen Entwicklungsganges haben Kategorien daher zunächst nur Objektivitäts- und Wahrheitscharakter. Vollständig erfüllt wird der Begriff ihrer Objektivität und Wahrheit jedoch erst an seinem Ende. Diese genetische Konzeption, die Hegel nach der Geschichte des Selbstbewusstseins der *Phänomenologie des Geistes* modelliert, dokumentiert sich in der Logik in sowohl globaler als auch lokaler Hinsicht.

In globaler Hinsicht besteht zwischen den drei Teilen der Logik, *Sein – Wesen – Begriff*, ein genetischer Entwicklungszusammenhang, dergestalt dass das Wesen die Wahrheit des Seins und der Begriff die Wahrheit des Wesens ist. Hegel drückt dies auch so aus, dass „Sein“ und „Wesen“ die „Momente seines Werdens“ oder „die genetische Exposition des Begriffes“ (GW 12, 11) sind. Hegel versteht dies im logischen Sinne transitiv: Da das Wesen die Wahrheit des Seins und der Begriff die Wahrheit des Wesens ist, ist der Begriff auch die Wahrheit des Seins. Zu denken sei der „Begriff“ insofern als „Einheit des Seins und Wesens“, und zwar aus dialektisch-negationslogischen Gründen:

„Das Wesen ist die erste Negation des Seins, das dadurch zum Schein geworden ist; der Begriff ist die zweite oder die Negation dieser Negation, also das wiederhergestellte Sein, aber als die unendliche Vermittlung und Negativität desselben in sich selbst. - Sein und Wesen haben daher im Begriffe nicht mehr die Bestimmung, in welcher sie als Sein und Wesen sind, noch sind sie nur in solcher Einheit, daß jedes in dem anderen schein.“ (GW 12, 29)

Auf dem Niveau der Begriffslogik erreicht das Denken damit, was es zuvor im Sein und Wesen nicht zu realisieren vermocht hat, die logisch-ontologische Bestimmung seiner selbst, indem es die Unmittelbarkeit (Sein) durch die Reflexion (Wesen) als es selbst erfasst. Dieses

Ziel realisiert sich auf der Stufe der Begriffslogik und nicht schon zuvor, da erst hier der Maßstab erfüllt ist, durch den die Objektivität und Wahrheit des Denkens letztgültig bestimmt wird: die Selbstbeziehung des Denkens in reiner Subjektivität. Damit etabliert Hegel auf globalem Niveau die kriterielle Methode, die bereits der genetischen Entwicklung des Bewusstseins des Fürwahrhaltens der *Phänomenologie* zugrundeliegt. In der Logik stellt er dies auch so dar, dass der „Inhalt“ oder die „Realität“ des Denkens „ihrem Begriff angemessen“ ist (GW 12, 25-26). In diesem Sinne erweist sich das Sein zunächst als das „unbestimmt Unmittelbare“, das „frei von der Bestimmtheit gegen das Wesen“ (GW 21, 68) ist. Doch zeigt sich im Wesen als der Fortbestimmung des Seins, dass das Sein nicht bestimmungsloses Unmittelbares ist. Denn damit überhaupt etwas sein kann, darf das Sein nicht bestimmungslos, also nicht Nichts sein, das heißt es muss zum Wesen bestimmt werden. Schließlich kann sich das Denken nicht mit der Bestimmung der Unmittelbarkeit zufrieden geben, sondern muss annehmen, „daß hinter diesem Sein noch etwas anderes ist als das Sein selbst“, das sich als seine „Wahrheit“ erweist (GW 11, 241). Erst im dritten Teil der Logik wird *begriffen*, was das Sein in Wahrheit wesentlich ist, so dass der Begriff in der wirklichen Einheit von Sein und Wesen dem Kriterium seiner eigenen Wahrheit entspricht und das Sein als dem Wesen „angemessen“ bestimmt.

Was für das globale Niveau gilt, trifft auch auf das lokale Niveau der Logik zu. Auch auf den einzelnen Stufen der Kategorienentwicklung argumentiert Hegel genetisch, und zwar wie auf globalem Niveau auf der methodischen Folie der Geschichte des Selbstbewusstseins der *Phänomenologie*. So wie die Geschichte der Bildung des Bewusstseins zeigt, dass zum Beispiel das Fürwahrhalten der sinnlichen Gewissheit seinen Maßstab der Unmittelbarkeit nicht erfüllt, das Bewusstsein seinen Gegenstand also nicht als ihm direkt sinnlich gegeben behaupten kann und zur nächst folgenden Stufe des Fürwahrhaltens fortschreiten muss, so zeigt sich auch in der Logik, dass die ontologischen Gedankenbestimmungen zunächst nicht dem gerecht werden, was sie als kontinuierliche Fortbestimmungen des Seins jeweils vorgeben. In der Wesenslogik zum Beispiel erweist die Reflexion die „Existenz“ als Grund, durch den das Wesen als Fortbestimmung des Seins seinem Begriff entsprechen soll. Existenz als solche zu denken, bedeutet, sie als Zugrundliegendes zu konzipieren, das sich auf etwas bezieht, dem es zugrundeliegt, ohne von diesem verschieden zu sein. In dieser Struktur spiegelt sich die einheitliche Grundbeziehung wider, wie sie im Wesen als Grund und seiner Beziehung zur Erscheinung, der es zugrundeliegt, angelegt ist. So besteht die Bedeutung der Existenz nicht einfach im unmittelbaren, bestimmungslosen Sein. Vielmehr ist „Existenz negative Einheit“ (GW 11, 326) von Grund und Begründetem, dem Wesen und der

Erscheinung. Was derart als Einheit gedacht wird, ist ein „Existierendes“, das heißt ein „Ding“ (GW 11, 326). Es ist damit zunächst das „Ding“, das den Begriff des Wesens als Grund zu erfüllen scheint, denn das, was ist, existiert, sofern es „Ding“ ist. Der Begriff des Dinges wird nun so analysiert, dass aus ihm verständlich wird, inwiefern ein „Ding“ wesentlicher Grund der Existenz von etwas ist und damit erklärt werden kann, wieso das Wesen Grund der Erscheinung ist. Dies führt auf Eigenschaften und Wechselwirkung der Dinge. Das Wesen als ein zugrundeliegendes Ding bzw. Ding an sich verstehen zu wollen, dem Eigenschaften und Wechselwirkung zugeschrieben werden, ist jedoch ebenso unzulänglich wie der darauf folgende Versuch, das Ding als bestehend aus Materien zu erklären. Das so verstandene Ding löst sich schließlich auf und wird zur Erscheinung aufgehoben, um neue Bestimmungsversuche anzuschließen.

Wie dieses Beispiel andeutet, operiert die Logik auch auf lokaler Ebene mit dem Verfahren, für die einzelnen ontologischen Gedankenbestimmungen Kriterien der Angemessenheit festzulegen und zu prüfen, ob diese Kriterien von der jeweiligen Kategorie erfüllt werden, zum Beispiel ob „Ding“ den Begriff des Wesens als Grund zu erfüllen vermag. Es zeigt sich, dass die Bestimmung des Dings als solches dieses Kriterium nicht erfüllt. Denn die Bestimmung des bloßen Dings ist unvollständig, da Dinge nicht ohne Eigenschaften gedacht werden können, um die Bestimmung der Erscheinung erklären zu können usw. Die intrinsische Unangemessenheit der reinen Gedankenbestimmungen, die der Methode der *Phänomenologie* analog anhand eines Maßstabs feststellt, den die Analyse der jeweiligen Kategorien als eine jeweilige begriffliche Einheit freilegt, bewegt das logische Denken fort bis zum dem, wie Hegel beansprucht, finalen Punkt der abgeschlossenen Selbstbestimmung in der „Idee“ als wahre „absolute Einheit des reinen Begriffs und seiner Realität“ (GW 12, 253). Auch diese Argumentationslinie, die Objektivität und Wahrheit durch einen genetischen Entwicklungsprozess reiner, ontologischer Gedankenbestimmungen hervorbringt, lässt sich nicht im engen historischen Sinne als rationalistisch bezeichnen. Für die Rationalisten des 17. und 18. Jahrhunderts sind Objektivität und Wahrheit nicht Produkte eines genetischen Entwicklungsprozesses ontologischer Gedankenbestimmungen, sondern, zumindest nach Hegels Verständnis, Produkte endlichen Reflexionsdenkens. Ob Hegel mit seinem logisch-prozessualen Objektivität- und Wahrheitsbegriff den klassischen Rationalismus mit einem neuen Form des Rationalismus restlich überwunden hat, dürfte gleichwohl bezweifelt werden.

Fazit

Literaturverzeichnis

- Hegel, G.W.F., *Theorie-Werk-Ausgabe* (Abgek. TWA). Hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel. Bd. 1-20. Frankfurt am Main 1970ff: Suhrkamp.
- Hegel, G.W.F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830, abgek.ENZ.). In: TWA. Bd. 8-10.
- Hegel, G.W.F.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. In: TWA. Bd. 20.
- Hegel, G.W.F., *Gesammelte Werke* (abgek. GW). Hrsg. im Auftrag der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg 1968ff: Meiner.
- Hegel, G.W.F.: *Wissenschaft der Logik I* (Sein) (zweite Auflage). In: GW. Bd. 21. Hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke. Hamburg 1985: Meiner.
- Hegel, G.W.F.: *Wissenschaft der Logik II* (Wesen). In: GW. Bd. 11. Hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke. Hamburg 1978: Meiner.
- Hegel, G.W.F.: *Wissenschaft der Logik* (Begriff). In: GW. Bd. 12. Hrsg. von W. Jaeschke und F. Hogemann. Hamburg 1978: Meiner.
- Hegel, G.W.F.: *Phänomenologie des Geistes*. In: GW. Bd. 9. Hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede. Hamburg 1980: Meiner.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von Jens Timmermann. Hamburg 1998.
- Bowman, Brady. (2013): *Hegel and the Metaphysics of Absolute Negativity*. New York: CUP.
- Brinkmann, Klaus. (1997). „Hegel sur le cogito cartésien“. In: *Laval théologique et philosophique* 53, Nr. 3, S. 639-652.
- Cohen, Morris R. (1932). „Hegel's Rationalism“. In: *The Philosophical Review* 41, Nr. 3, S. 283-301.
- Düsing, K. (1995): *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*. Dritte Auflage. Bonn (Hegel-Studien Beiheft 15).
- Düsing, K. (1983): *Hegel und die Geschichte der Philosophie*. Darmstadt: WBG.
- Erdmann, Johann Eduard (1866). *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Berlin: Wilhelm Hertz
- Hartmann, Nicolai. (1923). *Die Philosophie des deutschen Idealismus – (1) Fichte, Schelling und die Romantik*. Berlin: de Gruyter
- Hartmann, Klaus (1976). „Hegel: A Non-Metaphysical View“. In: MacIntyre, A. (Hrsg.). *Hegel: A Collection of Critical Essays*. Notre Dame: Notre Dame Press, S. 101-124.
- Heidemann, Dietmar H. (2007). *Der Begriff des Skeptizismus. Seine systematischen Formen, die pyrrhonische Skepsis und Hegels Herausforderung*. Berlin, New York: De Gruyter.

- Heidemann, Dietmar H. (2008). „Substance, Subject, System. The justification of science and the history of self-consciousness in Hegel’s Phenomenology of Spirit“. In: Moyar, Dean/Quante, M. (Hrsg): *Hegel’s Phenomenology of Spirit. A Critical Guide*. Cambridge: CUP.
- Kaehler, Klaus Erich. (2007). „Hegel und Leibniz“. In: Heidemann, Dietmar H. und Krijnen, Christian (Hrsg.). *Hegel und die Geschichte der Philosophie*. Darmstadt: WBG, S. 116-130.
- Kroner, Richard. (1924). *Von Kant bis Hegel*. Bd. II. Tübingen: Mohr.
- Marmasse Gilles. (2014). „Hegel et les paralogismes de la raison pure“ In: *Archives de Philosophie* 77, Nr. 4, S. 567-584.
- Pätzold, Detlev. (2007). „Hegels Bild von Descartes“. In: Heidemann, Dietmar H. und Krijnen, Christian (Hrsg.). *Hegel und die Geschichte der Philosophie*. Darmstadt: WBG, S. 84-100.