52 Meiner

Hegel-Studien

BOCHUMER HEGEL-VORLESUNGEN

Christoph Menke: Dialektik der Befreiung. Die Erfahrung des Exodus

ABHANDLUNGEN

Christophe Bouton: Idealismus und Realismus bei Hegel

Lauri Kallio: How Late Hegelians Replied to F. A. Trendelenburg's Logical Question

Emmanuel Nakamura: Die Idee der sozialen Rechte

Ermylos Plevrakis: Übergang von der Logik in die Natur aus ‚absoluter Freiheit'? Eine argumentanalytische Rekonstruktion des letzten Satzes der enzyklopädischen Logik Hegels

Stefan Schick: The Spirit of the Age and Reason in History. Herder, Hegel, and Jacobi

Literaturberichte und Kritik | Bibliographie

HEGEL-STUDIEN / BAND 52

HEGEL-STUDIEN

In Verbindung mit Walter Jaeschke
und Ludwig Siep

herausgegeben von

MICHAEL QUANTE und
BIRGIT SANDKAULEN

BAND 52

Redaktion: Johannes-Georg Schülein

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2018. ISSN 0073-1587

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachd rucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Konrad Triltsch, Print und digitale Medien GmbH, Ochsenfurt-Hohestadt. Druck und Bindung: Druckhaus Beltz, Bad Langensalza. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. www.meiner.de/hegel-studien

INHALT

BOCHUMER HEGEL-VORLESUNGEN

Christoph Menke
Dialektik der Befreiung. Die Erfahrung des Exodus 9

ABHANDLUNGEN

Christophe Bouton
Idealismus und Realismus bei Hegel 31

Lauri Kallio
How Late Hegelians Replied to F.A. Trendelenburg's Logical Question 59

Emmanuel Nakamura
Die Idee der sozialen Rechte 83

Ermylos Plevrakis
Übergang von der Logik in die Natur aus ‚absoluter Freiheit'? Eine argumentanalytische Rekonstruktion des letzten Satzes der enzyklopädischen Logik Hegels 103

Stefan Schick
The Spirit of the Age and Reason in History. Herder, Hegel, and Jacobi 139

LITERATURBERICHTE UND KRITIK

A) Untersuchungen zur klassischen deutschen Philosophie

Myriam Bienenstock. Cohen und Rosenzweig. Ihre Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus. (Andreas Giesbert, Bochum) 165

Lidia Gasperoni. Versinnlichung. Kants transzendentaler Schematismus und seine Revision in der Nachfolge. (Martin Beck, Berlin) 167

Thomas Khurana. Das Leben der Freiheit: Form und Wirklichkeit der Autonomie. (Terry Pinkard, Georgetown) 172

Robert B. Pippin. Die Aktualität des deutschen Idealismus. (Anton Friedrich Koch, Heidelberg) 175

B) Editionen

Friedrich Ludewig Bouterwek. Idee einer Apodiktik. Ein Beitrag zur menschlichen Selbstverständigung und zur Entscheidung des Streits über Metaphysik, kritische Philosophie und Skeptizismus. Erster Band. Halle 1799. (Daniel Elon, Bochum) 178

Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1801/02, 1817, 1823, 1824, 1825 und 1826. Band 23,1 der Gesammelten Werke; Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1828, 1829 und 1831. Band 23,2 der Gesammelten Werke; Sekundäre Überlieferung. Anhang. Band 23,3 der Gesammelten Werke. (Friedrike Schick, Tübingen) 181

Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Die Bibliothek Georg Wilhelm Friedrich Hegels. Band 31,1 und 31,2 der Gesammelten Werke. (Norbert Waszek, Paris) 184

Karl Marx und Friedrich Engels. Deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke. Band I/5 der Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA²). (Kurt Bayertz, Münster) 187

C) Literatur zu Hegel

Andreas Arndt und Günter Kruck, Hgg. Hegels Lehre vom Wesen. Allegra de Laurentiis, Hg. Hegel and Metaphysics. (Thomas Meyer, Berlin) . . . 192

Andreas Arndt und Jure Zovko, Hgg. Hegels Anthropologie. (Guillaume Lejeune, Liège) 197

Franco Biasutti. Figure della classicità in Hegel [Figures of Classicism in Hegel]. (Valentina Ricci, Irvine) 199

Tobias Braune-Krickau, Thomas Erne und Katharina Scholl, Hgg. Vom Ende her gedacht: Hegels Ästhetik zwischen Kunst und Religion.Alain Patrick Olivier und Elisabeth Weisser-Lohmann, Hgg. Kunst – Religion – Politik. (Claudia Wirsing, Braunschweig) 202

Alan Brudner. The Owl and the Rooster. Hegel's Transformative Political Science. (Michael A. Becker, The New School) 206

Rebecca Comay. Mourning Sickness. Hegel and the French Revolution. (Gunnar Hindrichs, Basel) 209

Alfredo Ferrarin. Il pensare e l'Io. Hegel e la critica di Kant [Das Denken und das Ich. Hegel und Kants Kritik]. (Stefania Achella, Chieti-Pescara) 216

Alessia Giacone. La Possibilità Necessaria. Aristotele nella Dottrina dell'essenza di Hegel [The Necessary Possibility – Aristotle in Hegel's Doctrine of Essence]. (Andrea Bellini, Warwick) 219

Florian Heusinger von Waldegge. Das Problem des moralischen Wissens: Ethischer Relationalismus im Anschluss an Hegel. (Giulia Battistoni, Verona/Jena) . 221

Daehun Jung. Subjektivität und Kunst: Konstitution der Moderne nach Hegel und Nietzsche. (Francesco Campana, Berlin) 223

Michael Kubiciel, Michael Pawlik und Kurt Seelmann, Hgg. Hegels Erben? Strafrechtliche Hegelianer vom 19. bis zum 20. Jahrhundert. (Valentin Pluder, Siegen) 227

Bernard Mabille. Hegel à l'épreuve du dialogue philosophique. (Victor Béguin, Poitiers) 230

Nadine Mooren. Hegel und die Religion: Eine Untersuchung zum Verhältnis von Religion, Philosophie und Theologie in Hegels System. Ermylos Plevrakis. Das Absolute und der Begriff: Zur Frage philosophischer Theologie in Hegels Wissenschaft der Logik. Robert Williams. Hegel on the Proofs and the Personhood of God: Studies in Hegel's Logic and Philosophy of Religion. (Francesca Menegoni, Padova) 235

Andreja Novakovic. Hegel on Second Nature in Ethical Life. (Tobias Wieland, Berlin) 243

Terry Pinkard. Does History Make Sense? Hegel on the Historical Shapes of Justice. (Marcus Döller, Frankfurt a. M.) 246

Jeffrey Reid. The Anti-Romantic: Hegel against Ironic Romanticism. Fred Rush. Irony and Idealism. Rereading Schlegel, Hegel, and Kierkegaard. (Philipp Weber, Bochum) 249

Johannes-Georg Schülein. Metaphysik und ihre Kritik bei Hegel und Derrida. (Thomas Khurana, Yale) 254

Alberto L. Siani. Morte dell'arte, libertà del soggetto. Attualità di Hegel [End of Art, Freedom of the Subject. Hegel's Topicality]. (Gianluca Garelli, Firenze) 260

Marc Nicolas Sommer. Das Konzept einer negativen Dialektik: Adorno und Hegel. (Christoph Hövel, Bochum) 262

Michael Squire and Paul Kottman, Hgg. The Art of Hegel's Aesthetics. Hegelian Philosophy and the Perspectives of Art History. (Bernadette Collenberg-Plotnikov, Bochum/Hagen) 266

D) Neuerscheinungen zu einzelnen Autoren der klassischen deutschen Philosophie

Lara Ostaric, ed. Interpreting Schelling: Critical Essays. (Daniel Whistler, London) 270

Michael Quante. Der unversöhnte Marx: Die Welt in Aufruhr. (Andreas Arndt, Berlin) 272

Anna Wehofsits. Anthropologie und Moral. Affekte, Leidenschaften und Mitgefühl in Kants Ethik. (Annette Sell, Bochum) 275

Allen W. Wood. Fichte's Ethical Thought. Michelle Kosch. Fichte's Ethics. (Oliver Koch, Bochum) 278

BIBLIOGRAPHIE

Literatur zur Hegel-Forschung 285
Abhandlungen im Berichtszeitraum 2017 286
Neue Bücher im Berichtszeitraum 2017 304

Zusammenstellung und Redaktion:

Swantje Bornheim und Johannes-Georg Schülein (Bochum)

Autoren 313

BOCHUMER HEGEL-VORLESUNG

Christoph Menke

DIALEKTIK DER BEFREIUNG

Die Erfahrung des Exodus

ABSTRACT: In his early writings, Hegel critizises the Exodus, the liberation of the Israelites from Egypt, as a deficient form of liberation: According to Hegel, the jews did not achieve and accomplish their freedom by themselves. Rather, they were liberated, their freedom was given to them. – The paper shows why this alternative is wrong. It draws on Hegel's own considerations. Hegel did not only show that liberation must be thought as self-liberation. He also showed why self-liberation cannot be thought as a proper self-conscious act. This is the dialectic of liberation. With this dialectic and through a reading of the Exodus the paper demonstrates why the act of liberation depends in its very constitution on an exteriority, on something it did not produce.

I. Einleitung: Die Freiwerdung der Israeliten

Die moderne Grundbestimmung der normativen Ordnung ist die Freiheit ihrer Subjekte: Ihre Gesetze sind Gesetze der Freiheit. Es geht ihr um die Freiheit. Dieses Verhältnis von Gesetz und Freiheit, das die moderne Ordnung bestimmt, kann auf zwei verschiedene Weisen verstanden werden. In dem einen Verständnis drücken die Gesetze die Freiheit aus: Die Gesetze regeln die Verhältnisse zwischen den Subjekten so, dass diese zugleich und gleichermaßen ihre Freiheit verwirklichen können. In dem anderen Verständnis bringen die Gesetze die Freiheit hervor: Die Gesetze etablieren Praktiken und Institutionen, so dass die Subjekte durch Teilnahme an ihnen ihre Freiheit gewinnen können. Im ersten Verständnis geht die Konstitution der Ordnung von der Freiheit der Subjekte aus. Die Konstitution der Ordnung heißt hier die ‚Gründung der Freiheit', weil sie die Bedingung dafür ist, die Freiheit auf Dauer zu erhalten. Im zweiten Verständnis soll die Konstitution der Ordnung die Freiheit der Subjekte bedingen. Die Konstitution der Ordnung heißt hier die ‚Tat der Befreiung', weil sie das Medium ist, in dem sich die Freiheit

allererst bildet.[1] Dieser Gegensatz darin, wie die Verhältnisse zwischen Freiheit und Gesetz zu verstehen sind, prägt das moderne Denken der normativen Ordnung. Er unterliegt der Kontroverse um die Priorität im Verhältnis von Gesetz und Rechten, also von Recht im objektiven und im subjektiven Sinn, damit von Staat und Gesellschaft oder Individuum: Geht die Freiheit des Individuums (und ihre Entfaltung in den freiwilligen Interaktionen und Assoziationen der bürgerlichen Gesellschaft) der staatlichen Ordnung vorher, die daher funktional auf sie bezogen ist? Oder schafft die politische Ordnung erst diejenigen Weisen der Teilnahme, in der sich freie Formen der Subjektivität, als deren Glieder, bilden können?

Diesem Gegensatz, der die Theorie normativer und politischer Ordnung betrifft, liegt ein Gegensatz in der Ontologie der Freiheit zugrunde. Er betrifft die Seinsweise der Freiheit. Durch einen Blick auf Hegels frühe Frankfurter Überlegungen zum Judentum lässt sich ein erstes Verständnis davon gewinnen, worum es in dieser entgegengesetzten Bestimmung der Freiheit geht und auf welche grundlegende Frage sie führt.

An einer Stelle dieser Überlegungen – die Yirmiyahu Yovel „the fiercest anti-Jewish text ever written by Hegel" nennt (Yovel 1998, 35) – stellt Hegel zwei Typen des Gesetzes einander gegenüber: das griechisch-republikanische und das mosaische Gesetz. Das Gesetz in den „griechischen Republiken" (GW 2: 62) hat den Charakter der Wahrheit, die, als geteilte, Freiheit impliziert; „denn die Wahrheit ist etwas freies, das wir weder beherrschen, noch von ihm beherrscht werden" (GW 2: 59). Das Gesetz dagegen, das Mose seinem Volk gibt, gründet in einem „Befehl" Gottes: „[V]on Gott sind die Juden durch und durch abhängig, und das von dem man abhängig ist, kan nicht die Form einer Wahrheit haben" (GW 2: 59 f.). Entspricht dem griechischen Gesetz als Wahrheit die Freiheit des Subjekts, so dem mosaischen Gesetz als Befehl deren „Knechtschaft" (GW 2: 49). Der Grundzug der jüdischen Form der Sittlichkeit ist die „durchgängige[] Passivität" (GW 2: 55) ihrer Subjekte (die deshalb hier auch keine sind). Aus dieser Passivität, die das Gesetz als Befehl ihnen auferlegt, erklärt sich nach Hegel auch, weshalb die Juden, wie das antisemitische Klischee meint, dem bloßen Interesse an der Selbsterhaltung eine derart zentrale Bedeutung beimessen. Denn bei „dieser durchgängigen Passivität blieb ihnen ausser der Bezeugung ihrer Dienstbarkeit, nichts übrig, als das blosse, leere Bedürfnis, die physische Existenz zu erhalten, und sie gegen diese Noth zu sichern" (GW 2: 55). Weil sie in ihrem Verhältnis zu Gott und den Gesetzen, also religiös und politisch, nur passiv, dienstbar und unterworfen sind, bleibt den Juden für ihre Betätigung allein der physische Bereich (den die mosaische Gesetzgebung überdies „mit einer orientalisch-schönen Drohung des Verlustes alles Genusses und alles Glüks" (GW 2: 58) versiegelt und also nicht griechisch-hedonistisch, sondern proto-modern oder protestantisch-ökonomis-

[1] Zu diesen beiden Bezeichnungen siehe Arendt (1974, v. a. Kap. 4 u. 5).

tisch begreift). Der gänzliche Ausfall politischer und religiöser Aktivität, die Bestimmung von Politik und Religion als Felder ohne jede Selbstbetätigung und also Freiheit, ist nach Hegel der entscheidende Zug, der das Judentum im Gegensatz zu den griechischen Republiken definiert.

Diese schlichte Entgegensetzung und Bewertung ist aber erkauft durch eine ungedeckte Voraussetzung in der Konzeption des griechisch-republikanischen Gesetzes und eine ebenso ungedeckte Ausklammerung in der des jüdisch-mosaischen Gesetzes. Beide, jene Voraussetzung und diese Ausklammerung, betreffen die Seinsweise der Freiheit. Sie treten hervor, wenn Hegel die beiden Gesetze nicht statisch, als Zustände, sondern dynamisch, in Aktion, betrachtet.

Statisch betrachtet, stehen im griechischen Modell das Gesetz, als die allen gemeinsam eigene Wahrheit, und die Freiheit der Subjekte in einem Verhältnis einfacher Entsprechung (die Hegel „Schönheit" nennt; GW 2: 60[2]). Als politisch-dynamisches Instrument muss das Gesetz jedoch ebenfalls (oder gelegentlich) in die Freiheit eingreifen. Das geschieht im Kampf gegen die Schuldknechtschaft. „Um die Gefahr, womit der Freiheit die Ungleichheit des Reichthums droht, von ihren Staaten abzuwenden hatte Solon und Lykurg die Rechte über Eigenthum auf mancherlei Art beschränkt und manche Willkühr ausgeschlossen, die zu ungleichem Reichthum hätte führen können." (GW 2: 61) Anders als, auf den ersten Blick, gleichlautende Gesetze im „mosaischen Staate" (GW 2: 61) haben diese griechischen Eingriffe in die Freiheit der Verfügung über das Eigentum ihre „Quelle" (GW 2: 63) jedoch in nichts anderem als der Freiheit selbst: Die „Griechen sollten gleich seyn, weil *alle* frei, selbstständig […] waren" (GW 2: 63). Die „Freiheit der Bürger" ist nicht nur der „grosse Zwek" der republikanischen Gesetzgebung (GW 2: 64), sie ist ihre unbefragt angenommene Voraussetzung: etwas Seiendes, eine Gegebenheit, die gesichert und geschützt, aber nicht – noch oder erst – gewonnen werden muss. Dass die Bürger in ihrem Sein schon frei sind, ist die Tatsache, die immer schon vorausgesetzt werden muss, wenn die republikanische Gesetzgebung wirksam wird.

Damit wird auf der anderen Seite, in der Konzeption des jüdisch-mosaischen Modells, sichtbar, was Hegels griechische Abwertung seiner Passivität ausklammern muss. Denn der dynamisch-politische Sinn des jüdischen Gesetzes liegt nicht darin, das (Immer-schon-)Freisein der Bürger abzusichern. Das jüdische Gesetz setzt grundlegender an: Es ist das entscheidende Instrument in „der Freiwerdung der Israeliten" (GW 2: 44). Das mosaische Gesetz will, ja kann gar nicht die Freiheit seiner Subjekte ausdrücken, weil es vielmehr mit der Erfahrung einsetzt, dass es sie noch nicht gibt, und daher darauf zielt, sie erst hervorzubringen: weil es Mose um

[2] Nach Walter Jaeschke (2003, 89) ist die „prekär[e] Logik der religionstheoretischen Applikation des Vereinigungsgedankens" in Hegels Überlegungen der Grund für seine „so verständnislose und historisch verfehlte Abwertung der jüdischen Religion".

„die Befreiung seines Volkes" geht (GW 2: 45). Damit gewinnen Hegels Charakterisierungen, die das jüdische gegenüber dem griechischen Gesetz herabsetzen sollen, einen ganz anderen Sinn. Sie gewinnen den Sinn der Befreiung: Dass – im Gegensatz zur griechischen Begründung der Gleichheit in der Tatsache der Freiheit – „die Juden gleich [sein sollten; C.M.], weil *alle* ohne Fähigkeit des Selbstbestehens waren" (GW 2: 63), heißt, dass das jüdische Gesetz sie nicht als Gegebenheit voraussetzt; dass für das jüdische Gesetz im Gegensatz zum griechischen das Subjekt und seine Freiheit „ein gemachtes kein Seyendes" sind (GW 2: 48), bedeutet, dass das jüdische Gesetz weiß, dass es die Freiheit nur so gibt, dass sie als sein Effekt oder Produkt hervorgebracht wird.

Damit dreht sich das Verhältnis zwischen dem griechischen und dem jüdischen Gesetz herum. Die griechisch-schöne Entsprechung von Gesetz und Freiheit, in der das Gesetz die Freiheit ausdrückt und die Freiheit sich als Gesetz ausspricht, kann nur gelten, wenn die Freiheit ein Seiendes: eine Gegebenheit ist. Sobald die Notwendigkeit auftritt, die Freiheit erst herzustellen, weil man nicht nur in der Knechtschaft lebt, sondern ein Knecht oder knechtig ist (weil das unterdrückerische Regime zugleich „auch verlockend" ist; Walzer 1995, 43); wenn man also die Erfahrung des jüdischen Modells teilt, dass die Freiheit als „Freiwerden" (GW 2: 47) zu begreifen ist, dann müssen daher auch Gesetz und Freiheit auseinandertreten. Das Gesetz muss sich der Freiheit gegenüber verselbständigen, um die Freiheit hervorbringen zu können. Das Gesetz muss eine Vorgängigkeit gewinnen, der gegenüber das Subjekt und seine Befreiung, daher auch seine Freiheit abhängig ist.

Die Revision des Gegensatz- (und Abwertungs-)Verhältnisses zwischen dem griechischen und dem jüdischen Modell, die mit Hegels dynamisch-politischer Betrachtung einsetzt, reicht also viel tiefer als die Frage, ob die Freiheit als seiende oder werdende, als Gegebenheit oder Gemachtes verstanden wird. Diese Revision betrifft vielmehr den Begriff der Freiheit selbst: Die Freiheit bleibt nicht dieselbe, wenn sie als seiende oder als gemachte verstanden wird.[3] Denn die Freiheit als gemachte zu verstehen, heißt, sie als Effekt und damit als abhängig von etwas oder jemandem zu verstehen, der oder das ihr vorhergeht. Das Gegensatz- (und Abwertungs-)Verhältnis zu revidieren, das Hegel zwischen dem griechischen und dem jüdischen Modell behauptet, heißt also nicht, Hegels Einsicht in die wesentliche Passivität, die dem jüdischen Verhältnis von Gesetz und Subjekt eingeschrieben ist, zurückzuweisen. Sondern es heißt vielmehr, die begriffliche Entgegensetzung der Passivität zur Freiheit, die Hegels Frankfurter Entgegensetzung von Judentum und Griechentum zugrunde liegt, infrage zu stellen.

Die Entgegensetzung von Freiheit und Passivität blockiert das Denken der Befreiung: Weil er sie zugrundelegt, kann Hegel den Exodus der Juden aus

[3] Siehe dagegen Hindrichs (2017, 310f.).

Ägypten nicht als Befreiung sehen. Zugleich aber ist die Entgegensetzung von Freiheit und Passivität nicht einfach aufzulösen. Sie bildet ein Paradox, in dem beide Seiten zwingend und zugleich falsch erscheinen. Denn einerseits kann einem die Freiheit nicht bloß von einem anderen übertragen oder eingeschrieben worden sein. Denn dann würde man die Freiheit auf unfreie Weise besitzen. Wenn die Juden ihr „Befreien von der ägyptischen Sklaverei" tatsächlich bloß als ein „Geschenk" empfangen hätten (GW 2: 49), hätte Hegel recht, wenn er die Juden „dieses in seinem Freiwerden am sklavischsten sich betragende Volk" (GW 2: 47) nennt. Die Befreiung bedarf der eigenen Tat; nur so kann sie die Freiheit hervorbringen. Zugleich aber kann es vor der Befreiung noch keine eigene Tat geben. Denn eine eigene Tat tun zu können, heißt, frei zu sein, und frei zu werden ist erst das Resultat der Befreiung. Das Paradox der Befreiung ist: Die Tat der Befreiung, die die Freiheit erst hervorbringen soll, setzt die Freiheit schon voraus; die Freiheit muss daher gegeben, also passiv empfangen worden sein. Zugleich aber kann die Freiheit uns nicht von außen gegebenen worden sein; sie muss also durch unsere eigene Tat hervorgebracht worden sein. Einerseits muss die Freiheit etwas passiv Empfangenes, andererseits dagegen etwas selbsttätig Hervorgebrachtes sein.

Es gibt keinen einfachen Weg heraus aus diesem Paradox. Das hat Hegel in seinen späteren Schriften klar bezeichnet. Ich werde daher im nächsten Schritt zuerst skizzieren, in welcher Gestalt – genauer: zu welcher Folge von Gestalten – Hegel in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* das Paradox der Befreiung entfaltet (II.). Im darauf folgenden Schritt werde ich durch eine Interpretation des Exodus die Bedingungen erkunden, unter denen sich dieses Paradox auflösen lässt (III.). In den beiden Schritten gehe ich in sehr verschiedenen Geschwindigkeiten vor: Der erste Schritt präsentiert einen raschen Durchlauf durch ein komplexes hegelsches Argument; der zweite Schritt besteht in der Lektüre weniger Zeilen des Exodus-Buches. Ich schließe mit dem Versuch eines Fazits für das begriffliche Grundproblem, das sich durch den Blick auf Hegels frühe Entgegensetzung von Judentum und Griechentum abgezeichnet hat: das Verhältnis von Freiheit und Passivität (IV.).

II. Das Paradox der Befreiung[4]

Bevor man danach fragen kann, wie sich das Paradox der Befreiung auflösen lässt, muss man begreifen, worin es besteht – und damit, warum man sich in es verstrickt. Warum muss man überhaupt über die Befreiung, das Freiwerden nachdenken? Warum kann das philosophische Nachdenken nicht gleich mit der Freiheit beginnen und sie zu seinem Ausgangspunkt machen? Genau diesen Ausweg aus dem Paradox der Befreiung scheint Hegel selbst in seiner Rechtsphilosophie vorzu-

[4] Zu der in diesem Abschnitt skizzierten Argumentation siehe ausführlicher Menke (2018, Teil I).

schlagen, wenn er schreibt, dass es „[d]er Standpunkt des freyen Willens [ist], womit das Recht und die Rechtwissenschaft anfängt" (GW 14,1: § 57 Anm.). Über das Recht nachzudenken, heißt demnach, darüber nachzudenken, wie man dem freien Willen – von dem man ausgeht – Geltung, also normative Wirksamkeit verschaffen kann. Dass der Mensch frei *ist*, ist dabei als eine Tatsache vorausgesetzt; so der Standpunkt, mit dem „das Recht und die Rechtwissenschaft anfängt" (GW 14,1: § 57 Anm.).

Aber mit dieser Art von „Standpunktdenken" (Adorno [1965/66] 2007, 22) entsteht ein Problem, das Hegel sofort nachträgt. Denn auf der einen Seite geht es in der Begründung des Rechts in der Tatsache der Freiheit um die „Behauptung des absoluten Unrechts der Sclaverey" (GW 14,1: § 57 Anm.). Der Ausgang von der Tatsache der Freiheit richtet sich gegen die „behauptete Berechtigung der *Sclaverey* […] sowie die Berechtigung einer *Herrschaft*, als bloßer Herrenschaft überhaupt" (GW 14,1: § 57 Anm.). Diese Legitimation der Sklaverei geschieht durch die „*historische* Ansicht", die geltend macht, wie der Mensch faktisch ist: Faktisch ist er nicht frei, sondern Herr oder Knecht. Deshalb, so Hegels Einwand, beruht „alle *historische* Ansicht über das Recht der Sclaverey und der Herrenschaft […] auf dem Standpunkt, den Menschen als *Naturwesen* überhaupt nach *einer Existenz* (wozu auch die Willkühr gehört) zu nehmen, die seinem Begriffe nicht angemessen ist" (GW 14,1: § 57 Anm.). Die historische Ansicht naturalisiert: Sie nimmt den Menschen in seinen tatsächlichen, faktischen Bestimmungen. Das heißt, sie nimmt ihn als sei er ein Naturwesen; denn ein natürliches Wesen zu sein, heißt durch seine Bestimmungen bestimmt zu sein. So, „als Naturwesen und nur als an sich seyender Begriff" ist der Mensch der „Sclaverey […] fähig" (GW 14,1: § 57 Anm.). Der bloß als natürlich, in seinen gegebenen Bestimmungen genommene Mensch ist der Sklaverei fähig; er *kann* stark oder schwach, mächtig oder ohnmächtig, Herr oder Knecht sein. Dagegen richtet es sich, wenn das Recht und die Rechtswissenschaft mit der Freiheit anfangen. Denn so anzufangen, delegitimiert die geschichtlichen Herrschafts- und Knechtschaftsbegründungen. Mit der Freiheit anzufangen ist der Vollzug der Revolution im Denken.

Zugleich aber und auf der anderen Seite beruft sich der „wahre Standpunkt", der gegen die geschichtliche Betrachtung die Freiheit des Menschen als Tatsache voraussetzt, selbst wieder nur auf die Natur des Menschen. „Die Behauptung des absoluten Unrechts der Sclaverey […] ist einseitig darin, daß sie den Menschen als *von Natur* frey, oder, was dasselbe ist, den Begriff als solchen in seiner Unmittelbarkeit, nicht die Idee, als das Wahre nimmt." (GW 14,1: § 57 Anm.) Gegen die geschichtlichen Tatsachen die Freiheit zur natürlichen Eigenschaft des Menschen zu erklären (um der Bekämpfung der Sklaverei damit einen festen Grund zu geben), heißt, den Menschen in genau derselben Weise zu betrachten, in der er in den Regimen der Knechtschaft genommen wird: Es reproduziert „den unwahren Standpunkt, auf welchem der Mensch als Naturwesen und nur als an sich seyender

Begriff, der Sclaverey daher fähig" genommen wird (GW 14,1: § 57 Anm.); es macht die Natur des Menschen zu seinem Schicksal. Solange man den Menschen als Naturwesen betrachtet, betrachtet man ihn auch dann als unfreien, wenn man die Freiheit zu seiner natürlichen Eigenschaft erklärt. Denn man betrachtet ihn so, als sei er determiniert – und sei es durch die Freiheit. Wer gegen die Sklaverei im Namen der menschlichen Natur angeht, praktiziert eben die Naturalisierung des Menschen, die die Sklaverei selbst ist. Die Freiheit dagegen „ist eben dieses (§. 21.) nicht als der bloße Begriff oder *an sich* zu seyn, sondern diesen Formalismus seiner selbst und damit die unmittelbare natürliche Existenz aufzuheben und sich die Existenz nur als die seinige, als freye Existenz, zu geben" (GW 14,1: § 57 Anm.). Der Mensch hat die Freiheit nicht unmittelbar, von Natur aus. Die Freiheit ist das Resultat seiner eigenen Tätigkeit.[5] Das ist die Tätigkeit seiner Befreiung, die deshalb in ihrer Gestalt und Möglichkeit begriffen werden muss.

Zugleich aber scheint dies nach Hegels eigenem Argument unmöglich. Denn wenn die Befreiung die Selbsthervorbringung der Freiheit ist und wenn dies nichts anderes als den Auszug aus dem natürlichen Zustand, den Bruch mit der Existenz als Naturwesen bedeutet; wenn ein Naturwesen und deshalb oder darin der Sklaverei fähig zu sein, aber in nichts anderem als darin besteht, unfähig zu sein, unfähig dazu, eine eigene, selbstbestimmte Tat zu vollziehen – wie kann dann der Ausgang aus der Knechtschaft des natürlichen Zustands als eigene Tat verstanden und vollzogen werden? Einerseits gilt, dass die Freiheit als Tat der Selbstbefreiung gedacht werden muss; denn sonst fällt man in die Auffassung des Menschen als Naturwesen zurück, die die Verhältnisse von Knechtschaft und Herrschaft begründet. Andererseits gilt, dass man die Befreiung aus der Existenz als Naturwesen nicht als dessen eigene Tat verstehen kann – denn ein Naturwesen und damit der Sklaverei fähig zu sein, heißt gerade, unfähig zu einer eigenen Tat zu sein. Das Paradox der Befreiung ist, dass die Fähigkeit zur freien Tat weder eine bloß gegebene, natürliche Tatsache noch selbst das Produkt einer freien Tat sein kann.

Diese Reformulierung zeigt, dass das Paradox der Befreiung dann auftritt, wenn man *erstens* die Befreiung als die Hervorbringung der Freiheit und *zweitens* die Hervorbringung der Freiheit als eine freie Tat zu denken versucht. Eine schlechthin grundlegende Einsicht Hegels besagt, dass die zweite der beiden Prämissen, die das Paradox hervortreibt, aufgegeben werden muss. Die Hervorbringung der Freiheit muss *anders* denn als die freie Tat des Subjekts gedacht werden. Der Name dieses anderen Denkens ist ‚Geschichte'; die Geschichte ist die Selbsthervorbringung der Freiheit in anderer Form. Das ist nicht die Geschichte der Freiheit, die durch die

[5] Diese Tätigkeit der Befreiung bestimmt der zuvor genannte § 21 der *Grundlinien* als „Thätigkeit des *Denkens*" (GW 14,1: § 21 Anm.). Es widerspricht daher seinem eigenen Begriff, wenn das Denken mit dem Standpunkt der Freiheit beginnt. Das Denken fängt nicht mit der Freiheit an, sondern bringt sie durch sich selbst hervor.

„realen Geister" als „Gestalten einer Welt" führt (GW 9: 240), sondern die „Geschichte vor [der] Freyheit" (GW 14,2: 431): die vorgeschichtliche Aktivität, die aus der natürlichen Existenz heraus und zur Freiheit hin führt. Diese Aktivität hat nicht die Form einer freien Tat. Wie Alexandre Kojève gezeigt hat, vollzieht sie sich vielmehr durch die Arbeit.

Die Arbeit ist die Weise, wie der Mensch sich aus seiner natürlichen Existenz befreit. Denn jede Arbeit ist doppelte Arbeit: die Arbeit an den Dingen und am Selbst. Kojève resümiert diese Doppelheit der Arbeit so: „*In der Arbeit formiert er* [sc. der Arbeitende, also der Knecht; s. u.] *die Dinge und trans-formiert damit zugleich sich selbst: er formiert die Dinge und die Welt, indem er sich selbst transformiert und bildet; und er bildet und formiert sich, indem er die Dinge und die Welt trans-formiert.*" (Kojève [1947] 1975, 42) Die Arbeit, die die Dinge verändert, ist zugleich die „*harte Arbeit* gegen die bloße Subjectivität des Benehmens, gegen die Unmittelbarkeit der Begierde so wie gegen die subjective Eitelkeit der Empfindung und die Willkühr des Beliebens" (GW 14,1: § 187 Anm.), in der der Mensch sich selbst verändert. Durch die Arbeit *befähigt* er sich. Die geschichtliche Bedeutung der Arbeit besteht in der Befähigung: in der Hervorbringung eines Subjekts, das etwas kann.

Auch mit dieser Einsicht ist aber das Paradox der Befreiung noch nicht aufgelöst. Im Denken der Arbeit, der Arbeit der Geschichte oder der Geschichte als Arbeit, reproduziert sich vielmehr das Paradox der Befreiung in neuer Gestalt. Michel Foucault nennt diese neue Gestalt das „Paradox (der Verhältnisse) zwischen Fähigkeit und Macht" (Foucault 1984, 704). Dieses Paradox definiert die Fähigkeiten, die das Subjekt durch seine Arbeit gewinnt. Das Paradox besteht darin, dass jede erarbeitete Fähigkeit zugleich den Gewinn von Freiheit und die Unterwerfung unter eine Macht bedeutet.[6] Denn die „*befreiende Arbeit ist* […] *notwendig zunächst die Zwangs-Arbeit eines Knechtes*" (Kojève [1947] 1975, 44). Keine Arbeit ohne Zwang (oder Macht). Dieser Zwang ist am Anfang ein äußerer: der Zwang des Herrn. Er wird, wie Hegel in der Theorie der bürgerlichen Gesellschaft zeigt, dann ein innerer: der Zwang, den sich der Bürger, als *bourgeois*, zu dem sich der Knecht durch seine Arbeit emanzipiert hat, selbst antut. Der Bürger hat den Zwang der Arbeit internalisiert. Ihm ist der Zwang zur Gewohnheit geworden – so sehr, dass er ihn für die Freiheit hält; er verwirklicht dadurch sein „eigenes Interesse" (GW 14,1: § 187). Indem die Arbeit den Menschen befähigt (oder indem der Mensch *sich* durch seine Arbeit befähigt) und dadurch mit seiner Existenz als Naturwesen bricht, also den Menschen aus dieser Existenz, in der er der ‚Sklaverei fähig' ist, befreit, unterwirft sie ihn zugleich unter den Zwang sozialer Autoritäten: dem Zwang personaler Autoritäten, die die Prozesse der Befähigung anleiten und überwachen, aber vor allem der impersonalen, anonymen Macht sozialer Normen und Formen, die der arbeitende Bürger sich nach Hegels Analyse zur Gewohnheit

[6] Die These von der Dialektik der Aufklärung meint nichts anderes.

macht. Daher gilt: Die Freiheit kann nicht erarbeitet werden; „*für sich genommen befreit ihn* [den Knecht oder Bürger] *diese Arbeit noch nicht*“ (Kojève [1947] 1975, 46). Die Arbeit befähigt, aber Befähigung und Befreiung fallen nicht in eins.

Bisher habe ich zwei Schritte in Hegels Überlegungen zur Befreiung nachvollzogen, die jeweils eine Paradoxie aufgelöst haben, nur um wieder in eine neue hineinzuführen. Der erste Schritt führt von der Paradoxie der Freiheitsvoraussetzung, als einer natürlichen Tatsache, zum Prozess der Befreiung – der aber nicht als eigene Tat gedacht werden kann. Der zweite Schritt führt von der Paradoxie der Befreiungstat zur geschichtlichen Arbeit der Selbstbefähigung – die aber zugleich die Unterwerfung unter die Macht des Sozialen bedeutet. Auch der zweite Schritt löst also die Frage nach der Befreiung nicht; er führt in eine neue Paradoxie. Zugleich aber zeigt sich darin, wie die Frage nach der Befreiung richtig gestellt werden muss: nicht als die Frage nach der Befreiung aus der Existenz als Naturwesen – diese Befreiung ist durch die Arbeit, als Befähigung, erfolgt –, sondern aus der als soziales Wesen, als Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, in deren Zwang sich die Unfreiheit der natürlichen Existenz verdoppelt.

Der zweite Schritt in die Geschichte und damit durch die Arbeit zur (bürgerlichen) Gesellschaft verhilft aber nicht nur dazu, die Frage nach der Befreiung richtig zu stellen. Dieser Schritt weist auch die Richtung für eine mögliche Antwort. Denn die Arbeit ist durch eine innere Gegenwendigkeit bestimmt. Sie ist zum einen die Befähigung des Subjekts, das damit dem Zwang sozialer Formen und Normen unterworfen ist; denn alle Fähigkeiten sind sozial formiert und normiert. Damit vollzieht sich durch die Arbeit der Bruch mit der Existenz als Naturwesen. Um sozial normierte Fähigkeiten ausbilden zu können, muss daher das Subjekt zugleich die Kraft gewinnen, die Macht bloß vorgegebener Bestimmtheiten brechen zu können. Hegel nennt sie die ‚polemische‘[7] Kraft des Subjekts: die Kraft der Negativität, das Vermögen, sich unbestimmt zu machen oder zu setzen. Diese Kraft ist in der Arbeit so wirksam, dass sie sich gegen die natürlichen Bestimmtheiten des Subjekts richtet. Die Kraft der Negativität ist in der Arbeit also gebunden und begrenzt; sie steht hier im Dienst der (Selbst-)Produktion. Sie ist ihrem Begriff nach, als die Kraft der Unbestimmtheit, aber notwendig unbegrenzt. Sie ist daher überschüssig auch gegenüber jeder sozialen Form, die das Subjekt sich durch seine Arbeit einbildet. Die Kraft der Negativität ist das innere Andere der sozialen Formierung in der Arbeit. In dieser Kraft gründet daher die Möglichkeit der Befreiung.

Hegels Einsicht besagt, dass die Befreiung von der Existenz des Menschen als Naturwesen durch die Arbeit geschieht und daher, weil die Arbeit Befähigung ist, den Menschen der Macht sozialer Autoritäten und Normen unterwirft. Die Be-

[7] „[D]ie Natur ist unbefangen, nicht entgegengesetzt etwas anderem. Die Freiheit dagegen erscheint sogleich polemisch, hat Gegensätze und der nächste ist die Natur selbst.“ (GW 26,3: 1054)

freiung muss sich deshalb noch einmal wiederholen; sie muss zur Befreiung von der Macht des Sozialen werden. Die formale Bestimmung dieser zweiten Befreiung besteht darin, die in der Arbeit gewonnene Kraft der Negativität gegen die durch die Arbeit generierte Macht der sozialen Normen und Formen zu richten. Die Befreiung macht die Kraft der Negativität, die der Macht des Sozialen ebenso zugrunde liegt wie sie in ihr begrenzt und gefesselt ist, gegen die Macht des Sozialen geltend.

III. Die Erfahrung des Exodus

Die Freiheit kann keine Gegebenheit sein, die das Subjekt bestimmt; die Freiheit muss also durch das Subjekt, in einem Akt der Befreiung, selbst hervorgebracht werden. Mit diesem Satz beginnt die Überlegung, und mit diesem Satz gerät sie bereits in eine scheinbar ausweglose Lage. Denn so verstanden setzt die Befreiung die Freiheit, die sie hervorbringt, schon voraus. Dieser einfache Widerspruch hat im Nachvollzug von Hegels Argumentation noch keine Auflösung gefunden. Aber der Sinn des Eingangssatzes – dass das Subjekt seine Freiheit nur selbst hervorbringen kann, dass die Freiheit also nur durch oder als Befreiung besteht – hat sich darin grundlegend verschoben. Denn im Nachvollzug von Hegels Argumentation hat der Begriff der Befreiung eine neue Bestimmung gewonnen: Die Befreiung besteht darin, dass das Subjekt sich die Kraft der Negativität zueignet und sie ‚polemisch' gegen seine soziale Formierung richtet, der diese Kraft der Negativität zugleich zugrundeliegt. Damit hat auch die Eingangsfrage einen genaueren Sinn gewonnen. Aus der (allgemeinen und unbeantwortbaren) Frage: Wie kann das Subjekt durch seine eigene Tat seine Freiheit hervorbringen?, ist jetzt diese geworden: Wie kann das Subjekt sich seine Kraft der Negativität zueignen? Und wie kann *dies*, diese Zueignung und polemische Mobilisierung seiner Kraft der Negativität, die eigene, befreiende Tat des Subjekts sein?

Diese Frage lässt sich mit Hilfe derjenigen Geschichte genauer bestimmen, von der Hegel in seinen Frankfurter Überlegungen zum Judentum behauptet hatte, dass sie *nicht* die Geschichte einer Befreiung, sondern nur die der Umwandlung der einen in eine andere Knechtschaft sei: die Geschichte vom Exodus, dem Auszug der Israeliten aus Ägypten. Hegels Argument, mit dem er die neuzeitliche Deutung des Exodus als „Paradigma revolutionärer Politik" (Walzer [1985] 1995, 17) zurückweist, zielt darauf, *wie* sich der Bruch mit der ägyptischen Knechtschaft vollzogen hat. Demnach hat Israel sein „Befreien von der ägyptischen Sklaverei" nur als ein „Geschenk" empfangen (GW 2: 49; s. o.). Deshalb, weil es passiv empfangen wurde, kann dieses ‚Befreien' keine Befreiung gewesen sein; denn die Befreiung muss die Tat der Selbstbefreiung sein, um zur Freiheit führen und sie hervorbringen zu können. Diese Alternative – ‚selbst getan' oder ‚passiv empfangen' – ist jedoch untauglich, um den Exodus zu verstehen. Ja, mehr noch, diese Alternative verstellt

nicht nur die Einsicht darein, wie sich der Exodus vollzogen hat, also wie er gelungen ist, sondern damit zugleich auch die Einsicht in die einzig mögliche Weise, in der eine Antwort auf die Frage danach gegeben werden kann, wie die Befreiung als eigene Tat zu denken ist. Die Befreiung als eigene Tat zu denken, heißt, sie als polemische Zueignung der Kraft der Negativität zu verstehen. Das ist das mit Hegel gewonnene Programm. Es durchzuführen verlangt eine Deutung des Exodus, die Hegels Urteil über ihn entgegensetzt ist.

Dabei steht die Frage nach der Modalität des Prozesses im Zentrum, in dem sich die Befreiung vollzieht. Hegel kritisiert den Exodus, weil die Israeliten in ihrem Freiwerden passiv sind. Den Exodus gegen Hegel als einen Prozeß gelingender Befreiung zu verstehen, kann nicht darin bestehen, diese Passivität zu leugnen. Sie muss vielmehr als konstitutive Bedingung seines Gelingens begriffen werden: Die Passivität bringt die Möglichkeit freier Aktivität hervor. Wie das in der Erfahrung des Exodus geschieht, zeigt sich in der Verknüpfung dreier Momente: Erleiden (A.), Erinnern (B.) und Entscheiden (C.).

A. Erleiden

Das zweite Buch Mose, das den Titel *Exodus* trägt, beginnt mit der Schilderung der Knechtschaft der Israeliten in Ägypten, die einer immer weiter verschärften Repression ausgesetzt sind. Weil er gegen sie aufbegehrt hat, muss Mose fliehen. Durch Heirat in die Familie des Jitro beginnt er eine neue Existenz. Es ist eine Existenz, die durch die Familie und die Arbeit (durch die Arbeit für die Familie) bestimmt ist: „Mose aber hütete die Schafe Jitros, seines Schwiegervaters, des Priesters in Midian, und trieb die Schafe über die Wüste hinaus“ (2 Mose 3,1). Auf diese kurze, aber erschöpfende Schilderung von Moses gegenwärtigem Leben (was mehr ließe sich darüber sagen?) folgt die präzise komponierte Szene, die mit dem Auftrag Gottes an Mose endet, sein derzeitiges Leben aufzugeben und sein Volk aus der Knechtschaft zu befreien: „[S]o geh nun hin, ich will dich zum Pharao senden, damit du mein Volk, die Israeliten, aus Ägypten führst.“ (2 Mose 3,10) Daran schließt sich eine längere Debatte an, in der Mose Gott davon zu überzeugen versucht, dass er dies nicht kann (und Gott ihm demonstriert, warum er es muss). Am Ende steht, dass Mose sich auf den Weg macht. Bevor er zum Befreier seines Volkes werden kann, muss er sich selbst aus seinem Leben der Arbeit und in der Familie losreißen. Es geht in dieser Szene darum, wie Mose zum Befreier befreit wird. Beide Befreiungen – die von Mose und die des Volkes durch Mose – unterscheiden sich grundlegend.[8] Aber an der des Mose zeigt sich zugleich etwas Grundlegendes über alle Befreiung.

[8] Vor allem: dass sich die erste allein zwischen Mose und Gott abspielt, während die des Volkes

ABHANDLUNGEN

Christophe Bouton

IDEALISMUS UND REALISMUS BEI HEGEL*

ABSTRACT: The question of realism has been a recurring problem in 20th-century philosophy until today. In the wake of a rise of different forms of realism, many efforts have been made to interpret Hegel's philosophy as taking a kind of realist stance as well. Yet, to read Hegel as a realist may seem surprising, for he boldly claims that any true philosophy must essentially commit to idealism. In this article, I discuss the question to what extent Hegel can be seen as a realist against the backdrop of the philosophical context of Classical German Philosophy around 1800. I argue that, on the one hand, Hegel is critical of different forms of realism, especially of what I would like to call a ‚fetishism of the finite'. However, on the other hand, his philosophy bears certain realist implications as well, which I am going to point out.

Einleitung

Die Frage nach dem Realismus ist ein wiederkehrendes Problem in der Philosophie des 20. Jahrhunderts. Die Pioniere der analytischen Philosophie, Frege, Russell und Moore, bis hin zu Autoren wie Popper (1982), der ein Vertreter eines wissenschaftlichen Realismus genannt werden könnte, Putnam, der von einem externen zu einem internen Realismus gewechselt ist, oder Michael Devitt (1991), haben diese heikle Frage aufgeworfen. Neuerdings wohnten wir der Geburt eines neuen Realismus bei, zu dem, um nur einige zu erwähnen, der spekulative Realismus von Quentin Meillassoux (2006), der ‚neue Realismus' von Maurizio Ferraris (2012), die realistische Ontologie von Markus Gabriel (2016) oder der

*Ich bedanke mich herzlich bei René Dorn für die Übersetzung der ersten Fassung dieses Textes und bei Kollegen, mit denen ich die Ideen dieses Textes diskutiert habe und die mir hilfreiche Anmerkungen und Kritik mitgeteilt haben, insbesondere Emmanuel Renault, Birgit Sandkaulen, Annette Sell, Olivier Tinland, David Wittmann und das Publikum zweier Veranstaltungen: die Tagung „Logiques de Hegel: bicentenaire de l'Encyclopédie des sciences philosophiques et de La science de la logique" (organisiert von Emmanuel Cattin, Jean-François Kervégan und Jean-Marie Lardic unter Mitwirkung von Raphaël Ehrsam, Sorbonne, 8. 12. 2017) und das Forschungskolloquium des Forschungszentrums für Klassische Deutsche Philosophie/Hegel-Archiv (geleitet von Birgit Sandkaulen, Bochum, 12. 6. 2018).

‚réalisme contextualisé' von Jocelyn Benoist (2011, 2017) gehören. Simultan zu jenem wiederbelebten Interesse für den Realismus haben bestimmte Hegel-Interpreten wie Kenneth Westphal und Robert Stern Hegel einen epistemologischen[1] oder einen Begriffsrealismus (*conceptual realism*)[2] zugeschrieben. Stern kritisiert die Interpretation von Robert Pippin, die Hegels Philosophie als „full-blown antirealism", als eine Vollendung des transzendentalen Idealismus von Kant interpretiert (Pippin 1989, 148). Dennoch gibt Pippin zu: „After all, it could be asserted, Hegel is known as a prototypical *realist*; whatever he means by the claim, he does assert that we know ‚reality' (Absolute Spirit) as it is in itself (what else could the denial of Kant's ‚thing in itself' remainder amount to?)" (Pippin 1989, 99).[3]

Vielleicht sollte man angesichts dieser eindrucksvollen Vieldeutigkeit den Term schlichtweg vermeiden, wie es André Lalande vor bereits knapp einhundert Jahren in seinem kanonischen Lexikon angesprochen hatte, da er ihn für zu indeterminiert hielt (Lalande 1991, 983).[4] Wer heute von Realismus spricht, ohne einen bestimmten Kontext und eine bestimmte Definition anzugeben, „tut nichts anderes, als sich zu räuspern", um das Bild von Crispin Wright zu verwenden (Wright 1992, 1; zitiert nach Engel (2015))!

Hegel eine Form des Realismus zu attribuieren, ist im Spiegel der hier umrissenen Debatte umso erstaunlicher, als er die Position eines objektiven oder absoluten Idealisten besetzen möchte. Er unterstreicht, dass eine wahre Philosophie nicht realistisch sein kann. In einem seiner letzten Texte aus der neuen Auflage des ersten Bandes der *Wissenschaft der Logik*, der nach seinem Tod 1832 veröffentlicht wurde, stellt er diesen Punkt fest:

[1] Westphal (1989, 140): „Hegel holds that the world has a fundamentally conceptual structure, not because we constitute the world by thinking about it, but because concepts are structures in the world ; only upon that basis can't hey become conceptions in our language and in our heads".

[2] Stern (2009, 76): „Hegel's idealism, in other words, amounts to a form of conceptual realism, understood as 'the belief that concepts are part of the structure of reality'". Stern zitiert Rosen (1988, 262). Zur Interpretation von Hegels Philosophie als Realismus siehe auch Findlay (1964, 148), der Hegels Philosophie als „idealistische[n] Realismus" interpretiert; Halbig, Quante, und Siep (2001, 153): „Hegel verbindet also ein monistisches und holistisches Begriffssystem mit einem Begriffsrealismus, nach dem die Realität der Dinge nicht in ihrer ‚ineffablen' Individualität, einer außergeistigen Materialität oder einer außerbegrifflichen Sinnlichkeit besteht"; Halbig (2002, 329), dem zufolge Hegel „einen direkten, anti-repräsentationalistischen Realismus, also eine starke Form des *epistemologischen* Realismus" vertritt; Jaeschke (2004, 182), der Hegels Philosophie als die „Vereinigung vom absoluten Idealismus und absoluten Realismus" deutet; Stovall (2007, 106): „This is Hegel's metaphysical realism; this is his story of how we know the in-itself, not abandoned after Kant, but striven for"; sowie Kreines (2015, 23): „Hegel is arguing that the world has the structure of thought and, in particular, explanatory thinking. That ‚reason is in the world', Hegel says, ‚conveys exactly what is contained in the expression ‚objective thought'". And, similarly, reality is structured by concepts (*Begriffe*) of explanatory import – in the sense of explanatory kinds or universals. The logic of these thoughts is a consideration of forms of reason in the world."

[3] Siehe auch Pippin (2004), der Hegel einen ‚praktischen Realismus' zuschreibt.

[4] Zur Entwicklung dieses Begriffs vom Mittelalter bis in unsere Tage siehe auch Hoffmann (1992).

> Jede Philosophie ist wesentlich Idealismus, oder hat denselben wenigsten zu ihrem Princip, und die Frage ist dann nur, inwiefern dasselbe wirklich durchgeführt ist. […] Der Gegensatz von idealistischer und realistischer Philosophie ist daher ohne Bedeutung. Eine Philosophie, welche dem endlichen Daseyn als solchem wahrhaftes, letztes, absolutes Seyn zuschriebe, verdiente den Nahmen Philosophie nicht (GW 21: 142).

Sich auf diesen Text beziehend, spricht Olivier Tinland (2013, 165; 2012) von einem „Zusammenbrechen der realistischen Alternative" in der hegelschen Philosophie. Wenn Hegel eine Form des Realismus verteidigt, sei es einen Begriffsrealismus, warum bemüht er sich dann sorgfältig darum, das Wort ‚Realismus' (angesichts seiner Philosophie) nicht zu verwenden? Warum sagt er, dass der Realismus keine Option in Aussicht stellt? Und was bedeutet der Begriff des Realismus in Hegels Epoche? Während der Begriff des Idealismus in seinen berkeleyschen und kantischen Formen solide auftritt, scheint derjenige des Realismus doppeldeutig und fast schon obskur zu sein.

Um jene Frage aufzuklären, schlage ich vor, zu den Quellen des modernen Begriffes vom Realismus im sog. ‚deutschen Idealismus' zurückzugehen. Es geht mir darum, jenen Realismusbegriff in seinem historischen Kontext zu situieren, und ihn in seinen Facetten mittels einer allgemeinen Charakterisierung der verschiedenen philosophischen Strömungen jener Epoche zu umreißen. Ich vertrete die These, dass es vollkommen richtig ist, wie Tinland von einem Zusammenbrechen der realistischen Alternative bei Hegel zu sprechen, wenn man den Terminus ‚Realismus' so abschätzig nimmt, wie Hegel es häufiger tut: Der Realismus ist dann eben eine Philosophie, die dem endlichen Dasein ein wahres, letztes und absolutes Sein zuweist. Diesen Realismus würde ich analog zum Fetischcharakter der Ware bei Marx einen von Hegel bekämpften ‚Fetischismus des Endlichen' nennen. Dennoch möchte ich zeigen, dass Hegels Philosophie jenseits seiner Kritik am Realismus als Fetischismus des Endlichen dennoch einen realistischen Gehalt birgt, den ich in diesem Artikel herausarbeiten werde.

I. Begriffsgeschichtliche Anmerkungen zum Realismus vor Hegel

Der Terminus ‚Realismus' ist bereits zur Zeit Hegels ein diffuser und kontextabhängiger Begriff gewesen. Er ist jünger als derjenige des Idealismus, der von Leibniz 1704 in seinen *Répliques aux réflexions de Bayle* verwendet wurde, um die Differenz der Platoniker und der materialistischen Epikureer deutlich zu machen (Lalande 1991, 436). Sehen wir von zumeist noch mittelalterlich beeinflussten Debatten der

frühen Aufklärung ab[5], ist es Kant gewesen, der den Terminus ‚Realismus' in der Erstausgabe der *Kritik der reinen Vernunft* 1781 im Rahmen seiner transzendentalen Dialektik geprägt und exponiert hat. In dem „vierte[n] Paralogism, der Idealität (des äußeren Verhältnisses)" schreibt Kant, dass seinem transzendentalen Idealismus

> ein transzendentaler Realism entgegengesetzt [ist], der Zeit und Raum als etwas an sich (unabhängig von unserer Sinnlichkeit) Gegebenes ansieht. Der transzendentale Realist stellt sich also äußere Erscheinungen (wenn man ihre Wirklichkeit einräumt) als Dinge an sich selbst vor, die unabhängig von uns und unserer Sinnlichkeit existieren, also auch nach reinen Verstandesbegriffen außer uns wären. (KrV A 369)

Der transzendentale Realismus ist die Lehre, welche die äußeren Objekte ebenso wie die Zeit und den Raum, in welchem sie gegeben sind, als unabhängige existierende Dinge an sich ansieht. Dennoch sind sie durch reine Verstandesbegriffe erkennbar, da sie mit ihnen korrespondieren. In seiner Typologie setzt Kant dem ‚transzendentalen Realismus' seinen ‚transzendentalen Idealismus' entgegen, der den Raum und die Zeit als Formen a priori der sinnlichen Anschauung auffasst, und die äußeren Gegenstände als bloße Vorstellungen (als ‚Erscheinungen', und nicht als ‚Dinge an sich') begreift. Im Gegensatz zu Berkeleys Idealismus, der die Existenz der Materie leugnet, ist der transzendentale Idealist ein ‚empirischer Realist', eine Art ‚Dualist', der die Existenz einer Materie in Form von Vorstellungen zugibt, und der denkt, dass die äußere Wahrnehmung die Existenz der Erscheinungen, aber nicht der Dinge an sich, genauso unmittelbar verbürgt wie diejenige des Subjekts. In dieser Typologie erkennt man Kants Versuch, (transzendentalen) Idealismus und (empirischen) Realismus zusammenzudenken, während er die beiden Positionen sorgfältig von ihren unzulässigen Formen scheidet.

In der zweiten Ausgabe der *Kritik der reinen Vernunft* (1787) hat Kant das Paralogismus-Kapitel weggekürzt, in welchem der transzendentale Realismus nur einmal lakonisch erwähnt ist (KrV B 571). Er hat nach dem Abschnitt „Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt" eine „Widerlegung des Idealismus" (KrV B 274–279) hinzugefügt, um auf die Kritik der Feder-Garve-Rezension zu reagieren, die ihn beschuldigte, den Idealismus Berkeleys wiederzubeleben.[6]

[5] Der Begriff ‚Realist' wurde in den Büchern über die Geschichte der Philosophie des späten 18. Jahrhunderts verwendet, um das lateinische ‚reales' oder ‚realistae' in der Darstellung des Konflikts zwischen Realisten und Nominalisten im Mittelalter auf Deutsch zu übersetzen. Siehe hierzu Tiedemann (1795, 363) (über Vincent von Beauvais): „[D]as Allgemeine ist kein leerer Name, ist kein Gedankending; sondern etwas reelles, wirklich Vorhandenes […]. Vincent war demnach ein Realist, und es erhellt, was ein Realist zu dieser Zeit bedeutete". Siehe auch Tenneman (1810, 351): „Herrschaft des Realismus" (über Thomas von Aquin im 13. Jahrhundert). Laut Ecole (1990, 118) verteidigte Christian Wolff einen ‚sinnlichen Realismus' (*réalisme sensible*) gegen Berkeleys Idealismus, allerdings fand ich in Wolffs deutschem Werk keine Verwendung des Begriffs ‚Realismus'.

[6] Siehe Heidemann (1998) und Bouton (2004).

Parallel wurde der Term ‚Realismus' durch Jacobi in seiner 1787 erschienenen Abhandlung: *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus: Ein Gespräch* wieder aufgegriffen und affirmativ gebraucht. Während Kant versucht hatte, den Idealismus neu zu formulieren, um ihn mit dem Realismus zu versöhnen, hält Jacobi dies für unmöglich. Seine Position ist nicht Idealismus *und* Realismus wie bei Kant, sondern: Realismus *ohne* Idealismus. Er erklärt in einem Brief an Jean Paul: „Ich bin Realist, wie es vor mir noch kein Mensch gewesen ist, und behaupte, es gibt kein vernünftiges Mittelsystem, zwischen totalem Idealism oder totalem Realism."[7]

Was bezeichnet sein totaler Realismus nun konkret? Jacobis Verwendungen der Termini ‚Realist' und ‚Realismus' – gerade im Gespräch über Hume – zeigen, dass der ‚entschiedene Realist' jener ist, der zu allererst die zweifelsfreie Existenz einer von der Erkenntnis unabhängigen Außenwelt affirmiert, die den Vorstellungen des Subjekts äußerlich ist.[8] Diese ontologische These über die *Existenz* unabhängiger und äußerlicher Dinge ist verwoben mit dem epistemischen Grundsatz, der das Problem ihrer *Erkenntnis* erneut aufwirft. Jacobi vertritt die (epistemische) These, dass die Wahrnehmung einen direkten Zugang zu äußerlichen Dingen vermittelt durch einen sicheren und deshalb unerschütterlichen Glauben gestattet. Die Wahrnehmung stellt keine Dinge oder ‚Erscheinungen' vor, wobei dann nämlich die Relation zu den ‚Dingen an sich' problematisch wäre, sondern sie gewährt Zugang zu den Dingen selbst, wie sie an sich sind. Wie es Birgit Sandkaulen formuliert, verwirft Jacobi das dreiteilige „Vorstellungsmodell des Bewusstseins", nach welchem das Subjekt nur durch seine Vorstellungen auf das Objekt zugreift: „in der Wahrnehmung stellt sich Wirkliches unmittelbar dar" (Sandkaulen 2017, 26)[9]. Die Wahrnehmung ist Darstellung des Wirklichen und nicht einfach nur Vorstellung. Für Jacobi bedeutet es, „daß *Wahrnehmung*, im strengsten Wortverstande – *sey*, und daß ihre Wirklichkeit und Wahrhaftigkeit, obgleich ein unbegreifliches Wunder, dennoch schlechthin angenommen werden müsse" (JWA 2,1: 390). Wahrnehmung ist für ihn tatsächlich mit dem Wert des Wahren behaftet: die Wahrnehmung ist wahr. Nehmen wir hierbei noch zur Kenntnis, dass Jacobi jenem Realismus der Wahrnehmung eine realistische Deduktion der kantischen Kategorien hinzufügt. Es werden bei ihm die Begriffe der Substanz, der Kausalität, der Wechselwirkung usw., sowie Zeit und Raum (Sukzession und Ausdehnung), nicht

[7] Jacobis Brief an Jean Paul vom 16.03.1800 (Jaeschke 1993, 79).

[8] Der „entschiedene Realist" ist derjenige, „der auf das Zeugniß seiner Sinne äussere Dinge unbezweifelt annimmt" (JWA 2,1: 32).

[9] Jacobi vertritt die Position eines „*direkten Realismus*, wie man mit einem heute gebräuchlichen Ausdruck sagen kann" (Sandkaulen 2017, 25). Dieser Realismus ist einerseits ein „epistemischer Realismus der Anschauung" (oder Wahrnehmung), deren Hauptthese die unmittelbare Darstellung des Ich und des Wirklichen ist, und andererseits ein „praktischer Realismus" des Handelns, der auf Kausalität basiert (Sandkaulen 2016).

nur Formen des subjektiven Geistes, sondern auch allgemeine Formen der Dinge an sich. Im Gegensatz zu Kant behauptet Jacobi:

> Wir hätten also die Begriffe von Realität, von Substanz oder *Individualität*, von cörperlicher Ausdehnung, von Succeßion, und von Ursache und Würkung als solche herausgebracht, die allen endlichen sich selbst offenbaren Wesen gemein seyn müssen, und auch *in den Dingen an sich* ihren vom Begriffe unabhängigen Gegenstand, folglich eine wahre *objective* Bedeutung haben. (JWA 2,1: 60)[10]

Indem Jacobi die These einer der Realität innewohnenden, objektiven Kausalität verteidigt, setzt er Spinoza gegen Kant ein. Auf jeden Fall sieht man, dass sein Realismus nicht im profanen Sinne als ‚naiv' tituliert werden kann, weil er sich auf ausgeklügelte Überlegungen zur Wahrnehmung und zu dem ontologischen Status der Kategorien stützt.[11]

Während Jacobi behauptet, es gäbe keine Versöhnung zwischen Realismus und Idealismus, verteidigen Fichte und Schelling jeweils auf ihre eigene Weise einen ‚Ideal-Realismus', der nach einem dritten Weg strebend dem Idealismus dennoch das letzte Wort überlässt. In der *Wissenschaftslehre* von 1794 stellt Fichte fest, dass die Wissenschaftslehre ‚realistisch' ist:

> Die Wissenschaftslehre ist demnach *realistisch*. Sie zeigt, daß das Bewußtseyn endlicher Naturen sich schlechterdings nicht erklären lasse, wenn man nicht eine unabhängig von denselben vorhandene, ihnen völlig entgegengesetzte Kraft an nimmt, von der dieselben ihrem empirischen Daseyn nach selbst abhängig sind. (GA I,2: 411)

Diese vom ‚Ich' unabhängige Kraft, dieses ‚Nicht-Ich', ist nicht das Ding an sich von Kant, sie ist unabhängig von der ‚reellen' Tätigkeit des ‚Ich', aber abhängig von seiner ‚idealen' Tätigkeit, sie wird von der theoretischen und praktischen Kraft des ‚Ich' gesetzt. Deswegen ist die Wissenschaftslehre „ein kritischer Idealismus, den man auch einen Real-Idealismus, oder einen Ideal-Realismus nennen könnte" (GA I,2: 412). Dieser kritische Idealismus muss sowohl behaupten, dass das endliche Subjekt etwas Absolutes außerhalb seiner selbst darstellt, als auch erkennen, dass dieses Wesen nur für das Subjekt ist. Der ‚realistische Dogmatismus' beschränkt sich auf die erste These, der ‚dogmatische Idealismus' auf die zweite (GA I,2: 412).

In seinem *System des Transzendentalen Idealismus* (1800) greift Schelling diese Idee einer (idealistischen) Synthese zwischen Idealismus und Realismus auf:

[10] Jacobi zielt hier auf Kants *Kritik der reinen Vernunft* (KrV A 677) (siehe JWA 2,2: 548). Zu Jacobis realistischer Deduktion der Kategorien, siehe Jaeschke (2004, 172–174).

[11] Vgl. dazu Sandkaulen (2017, 14–16). Zur Jacobis Auseinandersetzung mit Spinoza, siehe auch Sandkaulen (2000, insb. 116–120).