



# Hegel- Jahrbuch 2013

Begründet von  
Wilhelm Raimund Beyer (†)

Herausgegeben von  
Andreas Arndt  
Myriam Gerhard  
Jure Zovko

# Hegel und die Moderne

Zweiter Teil

Herausgegeben von  
Andreas Arndt  
Myriam Gerhard  
Jure Zovko

in Verbindung mit  
Samir Arnautović  
und Vahidin Preljević



Akademie Verlag

Redaktion: Veit Friemert

Lektorat: Mischka Dammaschke  
Herstellung: Christoph Neubarth  
Einbandgestaltung: hauser lacour

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, des Vortrags, der Entnahme von Abbildungen und Tabellen, der Funksendung, der Mikroverfilmung oder der Vervielfältigung auf anderen Wegen und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen, bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Eine Vervielfältigung dieses Werkes oder von Teilen dieses Werkes ist auch im Einzelfall nur in den Grenzen der gesetzlichen Bestimmungen des Urheberrechtsgesetzes in der jeweils geltenden Fassung zulässig. Sie ist grundsätzlich vergütungspflichtig. Zuwiderhandlungen unterliegen den Strafbestimmungen des Urheberrechts.

© 2013 Akademie Verlag GmbH  
[www.degruyter.de/akademie](http://www.degruyter.de/akademie)  
Ein Unternehmen von De Gruyter

Gedruckt in Deutschland

Dieses Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

ISSN 0073-1579  
ISBN 978-3-05-006257-0  
E-Book-ISBN 978-3-05-006512-0

# INHALT

## Religion

*Pirmin Stekeler-Weithofer, Leipzig*

Der bewusstlose Geist der Religion und das philosophische Selbstbewusstsein.  
Kernthemen in Hegels Phänomenologie des Geistes . . . . . 9

*Martin Arndt, Münster*

Hegel und das Judentum . . . . . 28

*Ingolf U. Dalferth, Claremont*

Philosophie ist »ihre Zeit in Gedanken erfasst«.  
Hegels theo-logische Version einer kontemplativen Philosophie . . . . . 36

*Peter Jonkers, Tilburg*

Das Gespannte Verhältnis zwischen Religion und Politik in der Moderne.  
Versuch einer Aktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie . . . . . 51

*Andreas Hetzel, Darmstadt*

»Realisierung des Geistigen zur allgemeinen Wirklichkeit«. Die Säkularisierungsthese  
im Lichte der Hegelschen Religionsphilosophie . . . . . 57

*Alberto L. Siani, Istanbul*

The Death of Religion? Absolute Spirit and Politics in Hegel . . . . . 64

*Giovanni Gerardi, Milano*

Bildung und Gottesebenbildlichkeit beim frühen Hegel:  
Säkularisierung eines Deutungsmusters . . . . . 70

*Gudrun von Düffel, Berlin*

Hegels philosophischer Gottesbegriff . . . . . 78

*Leo Šešerko, Ljubljana*

Die »hinterlistige Theologie« und die Moderne bei Hegel . . . . . 84

*Roberta Picardi, Pavia*

Mit Bayle und gegen Bayle: Der Widerspruch der göttlichen Attribute bei Hegel . . . . . 88

## Universalgeschichte

*Mersiha Avdić, Sarajevo*

Das geschichtliche Subjekt in Hegels Philosophie der Geschichte . . . . . 97

*Lamija Neimarlija-Krsic, Sarajevo*

Hegel's Foundation of World History and its Phenomenological Interpretation . . . . . 102

<i>Max Winter, Berlin</i> Hegels nicht-repräsentationalistische Erkenntnistheorie der Geschichte . . . . .	109
<i>Nicolae Rambu, Jassy</i> Die Bedeutung der Ruinen bei Hegel . . . . .	115
<i>Cristiana Senigaglia, Triest/München</i> Strukturen der Moderne und Inhalte der Globalisierung in Hegels Denken . . . . .	120
<i>Natalia Fąs, Poznań</i> Hegels Sittlichkeitskonzeption als eine Inspirationsquelle für die neue Demokratien (am Beispiel Polens). . . . .	128
<i>Dimitris Karydas, Berlin</i> Die Zeit und die moderne Zeit bei Hegel . . . . .	133
<i>Mohamed Moulfi, Oran</i> Hegel et la négativité. Philosophie et histoire . . . . .	139
 Logik	
<i>Myriam Gerhard, Oldenburg</i> Hegel und die logische Frage . . . . .	145
<i>Ulrich Fritz Wodarzik, Lampertheim</i> Logos und Mythos. Zur spekulativ-logischen Grundstruktur bei Hegel . . . . .	156
<i>Michela Bordignon, Padua</i> Contradiction or not-contradiction? This is the problem . . . . .	163
<i>Armin Methadžević, Sarajevo</i> Monism versus Pluralism: Hegel and Russell on Logic and Mathematics . . . . .	171
<i>Evangelos Bantekas, Berlin</i> Die Reflexionstheorie in Hegels Wissenschaft der Logik . . . . .	175
 Natur	
<i>Renate Wahsner, Berlin</i> Verdirbt die Naturwissenschaft den Begriff des Geistes? . . . . .	181
<i>Horst-Heino v. Borzeszkowski, Berlin</i> Naturwissenschaft zwischen Geist und Natur? . . . . .	186
 Sprache	
<i>Lucia Ziglioli, Pavia</i> Die Objektivität der Sprache: Die Rolle der Sprache in Hegels Philosophie . . . . .	191
<i>Konstanty Szydłowski, Berlin</i> Zwischen Klang und Sprache. Hegelsche Theorie der Stimme im digitalen Zeitalter . . . . .	197
<i>Theodoros Penolidis, Thessaloniki</i> Hegels Begriff der Sprache in den Jenaer Systementwürfen von 1805/1806 . . . . .	203

## Vorgänger und Zeitgenossen

*Valentin Kanawrow, Sofia*

Zwischen der »Lust zum Anbeissen« und der »List der Vernunft« . . . . . 216

*Federico Sanguinetti, Padua*

Die monadische Struktur der Seele. Neue Anmerkungen für eine Diskussion über  
Hegel und Leibniz . . . . . 221

*Hans-Georg Bensch, Hannover*

Denken und Erkennen bei Kant und Hegel . . . . . 228

*Manfred Frank, Tübingen*

»Identität der Identität und der Nichtidentität«  
Schellings Weg zum »absoluten Identitätssystem« . . . . . 233

*Niklas Hebing, Bochum*

Des Luftschifffahrers lachende Zerstörung. Hegel und Jean Paul . . . . . 254

## Rezeptionen

*Toni Renić, Sarajevo*

Hegel's influence on Kierkegaard . . . . . 262

*Piotr Dehnel, Bielany Wrocławskie*

Hegelian Thought in Contemporary Analytic Philosophy . . . . . 272

*Guillaume Lejeune, Brüssel*

Holismus und Atomismus. Die Analytische Tradition im Lichte der Hegelschen Philosophie . . . . . 279

*Tomasz Zarebski, Wrocław*

Hegelian Background of Brandom's Account of Logic . . . . . 285

*Christian Martin, München*

Hegel und Sellars über sprachliches Regelfolgen . . . . . 291

*Marc Rölli, Zürich*

Zur Aktualität der »Moderne« nach Hegel und Habermas . . . . . 297

*Reinhard Mehring, Heidelberg*

Carl Schmitt und Hegel. Romantikkritik und bürgerliche Verfassung . . . . . 304

*Louis Carré, Brüssel*

Die Sozialpathologien der Moderne – Hegel und Durkheim im Vergleich . . . . . 312

*Holden Kelm, Berlin*

Das Spezifische und das Problematische des modernen Subjektbegriffs nach  
Hegel und Foucault . . . . . 318

*Ugo Balzaretti, Basel*

Hegels Aufklärung und Foucaults »Analytik der Endlichkeit« als Schwelle zur Moderne . . . . . 325

Ugo Balzaretti, Basel

## HEGELS AUFKLÄRUNG UND FOUCAULTS »ANALYTIK DER ENDLICHKEIT« ALS SCHWELLE ZUR MODERNE

»Hegel, in sehr vielem Betracht ein zu sich selbst gekommener Kant, wird davon getrieben, dass Erkenntnis, wenn es das irgend gibt, der eigenen Idee nach die ganze sei; dass jedes einseitige Urteil durch seine bloße Form das Absolute meine und nicht ruhe, bis es im Absoluten aufgehoben ist.«  
(T. W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*)

Hegel in seiner Deutung der Aufklärung wie auch Foucault mit seiner »Analytik der Endlichkeit« in *Die Ordnung der Dinge* sehen in einer unberechtigten Verselbstständigung der Endlichkeit gegenüber der Unendlichkeit die Schwelle, die zur Moderne führt. Obwohl sie allerdings grundsätzlich von einer ähnlichen Einschätzung der Moderne ausgehen, gelangen beide zu den unterschiedlichsten Ansichten über die Möglichkeit eines Ausweges. Nach Foucault fällt Hegel, indem er auf die positiv-vernünftige Seite der Dialektik pocht, auf Anthropologie und Endlichkeit zurück; hingegen mit Hegels Augen gelesen, bliebe Foucault in jenem zerstörerischen Negativismus verfangen, der die Französische Philosophie schon in der Zeit vor der Revolution ausgezeichnet haben soll. Auf diese Weise aber würden sie sich beide einfach in den zwei gegensätzlichen Polen einer in sich gespaltenen Moderne verorten: einerseits in der Härte und Zwietracht einer Verstandesmetaphysik, andererseits in dem dämonischen Drang der Vernunft, keine Bestimmtheit bestehen zu lassen. Beide Philosophien bilden den Schauplatz, auf dem sich die Moderne in ihre Extremen zerreißt: verallgemeinerter Kampf ums Überleben unter dem Zeichen einer ausdifferenzierten Rationalität und absolute Gewalt der Revolution; Technokratie und Terror. Mein Beitrag unternimmt den Versuch, die außerordentliche diagnostische Kraft der beiden Positionen schematisch zu umreißen und somit zugleich die Frage nach einem anderen möglichen Ausweg zumindest aufzuwerfen.

Hegels These von einer unberechtigten Verselbstständigung der Endlichkeit gegenüber der Unendlichkeit ist selbstredend komplexer, als sie sich ausschließlich anhand seiner Auffassung von Aufklärung erörtern ließe. Sie involviert insbesondere die übergreifende Frage nach dem Verhältnis zwischen Verstand und Vernunft, die die gesamte Philosophie Hegels durchzieht.

Die Fokussierung auf die Aufklärung gestattet allerdings nicht nur, das Thema gebühlich einzuschränken, sondern es auch unmittelbar mit der zeitdiagnostischen Frage nach der Moderne in Verbindung zu setzen.

Hegels Auffassung von der Aufklärung liefert Michel Foucault einen der wichtigsten Ansatzpunkte für sein Verständnis der Hegelschen Philosophie. Die Interpretation von Diderots *Rameaus Neffe* in *Wahnsinn und Gesellschaft* stellt in Foucaults Werk nämlich die einzige vergleichsweise ausführliche und direkte Auseinandersetzung mit einem Text Hegels dar. Der berühmte Schmarotzer in Diderots Satire, das einzige im Buch vorkommende moderne literarische Werk, steht darüber hinaus als exemplarisch für den umstürzlerischen Geist der Zeiten unmittelbar vor der Französischen Revolution im Zentrum von Hegels Konfrontation mit der Aufklärung im Kapitel über die Bildung in der *Phänomenologie des Geistes*.



a) *Hegels Auffassung von der Aufklärung als »Prinzip der absoluten Endlichkeit«*

Gegenüber der traditionellen Unterscheidung zwischen *dianoia* und *nous*, diskursiver Rationalität und intellektueller Intuition, zeichnet sich Hegels Auffassung vom Verhältnis zwischen Verstand und Vernunft dadurch aus, dass sie nicht nur deren gegenseitige Abhängigkeit voneinander, sondern deren grundsätzliche Identität denkt. Es wird nicht nur hervorgehoben, dass es kein Scheiden in endliche Bestimmungen dessen geben kann, was nicht immer schon Bezug auf eine übergreifende Einheit nehmen würde, und dass eine wirklich übergreifende Einheit, die nicht die Totalität der endlichen Bestimmung in sich fasse, ebenso wenig möglich ist. Stattdessen wird darüber hinaus behauptet, dass beide in ihrer Vollendung als Momente der Entfaltung einer aus deren Einheit bestehenden übergeordneten Vernunft in ihrem Unterschied eigentlich identisch sind: Der Verstand ist immer schon Vernunft, und die Vernunft immer schon Verstand. Der Verstand stellt die Unterscheidungen dar, die die Einheit der Vernunft in sich enthält, und die Vernunft die Einheit, die den Unterscheidungen des Verstandes innewohnt.<sup>1</sup>

Diese Bestimmung des Verhältnisses zwischen Verstand und Vernunft schafft den Rahmen, innerhalb dessen Hegel seine Position gegenüber der Moderne entwickeln konnte. Diese steht bekanntlich unter dem Zeichen der »Vollendung«: Als Versuch der Bewahrheitung fasst sie in sich zugleich Kritik und Kontinuität zusammen.

So gedenkt Hegel sich keinesfalls vom Prinzip der Freiheit zu verabschieden, das er ins Zentrum seiner Auffassung von der Moderne – sowohl was ihren *historischen* als auch ihren *normativen* Gehalt angeht – rückt. Er will es jedoch von den Verkehrungen befreien, zu denen dessen unvollständige und einseitige Entfaltung führen kann.

Nach Hegel gelangt der Geist auf die Stufe, auf der er sich seiner Freiheit bewusst wird, erst mit der Reformation.<sup>2</sup> Freiheit entdeckt der Geist dabei in sich als Subjektivität, als Prinzip des Selbst oder der Sichselbstgleichheit. Sie ist Denken, Erhebung der Gegenständlichkeit zur Allgemeinheit, durch die das Ich über die Gleichsetzung seiner Andersheit, der äußeren Welt mit seiner Selbstgewisheit, seine Freiheit und unmittelbare Präsenz und Koinzidenz mit sich selbst erfährt.

Der Mensch entdeckt Gott als die Vernunft, die seiner Innerlichkeit innewohnt. Das göttliche Prinzip des Denkens und der Freiheit ist aber erst *abstrakt* in ihm, reines Ich oder bloßes Denken,

1 Zum Verhältnis zwischen Vernunft und Verstand vgl. insb. M. Theunissen, »Vernunft, Mythos und Moderne«, in: *Vernunftbegriffe in der Moderne. Stuttgarter Hegel-Kongress 1993*, hg. v. H. F. Fulda und R.-P. Horstmann, Stuttgart 1994, 31–54. In der Internalisierung des Verstandes seitens der Vernunft sieht Theunissen Hegels Fähigkeit, die Moderne mit der Antike zu vermitteln (insb. 39–42). Vgl. auch A. Nuzzo, »Vernunft und Verstand. Zu Hegels Theorie des Denkens«, ebd. 62–82, und P. Stekeler-Weithofer, »Verstand und Vernunft. Zu den Grundbegriffen der Hegelschen Logik«, in: C. Demmerling und F. Kambartel (Hg.), *Vernunftkritik nach Hegel*, Frankfurt/M. 1992, 139–195. Die von Stekeler-Weithofer gebotene Bestimmung des Unterschiedes von Verstand und Vernunft bei Hegel ist hingegen unzulänglich. Wäre demnach der Verstand das Vermögen, »einem *Brauch* und seinen äußerlichen, direkt in der Wahrnehmung klassifizierten Formen zu folgen«, so besteht Vernunft in der Fähigkeit, diesen Gebrauch »eigenständig zu bedenken und kritisch zu kommentieren«. Dazu ist es vor allem nötig, das lediglich »implizite Verstehen« des Verstandes in die »explizite Artikulation« der Vernunft zu übertragen, sodass sich »eine *reflektierende*, vergegenständlichende *Distanz* zum bloß üblichen *Brauch*« einstellt. Erfasst man derart das Angewiesensein jedes Scheidens auf Einheit, so versperrt man sich allerdings die Möglichkeit, das Verhältnis zwischen Verstand und Vernunft treffend zu bestimmen. Die Anforderung auf unendliche Einheit, die die Vernunft als Vernunft erst auszeichnet, soll der Verstand als seine immanente Bestimmung entbehren können. Vernunft im eigentlichen Sinne wird gegenüber dem Verstand damit zur überflüssigen Schwärmerei.

2 Vgl. insb. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Drittes Kapitel, *Aufklärung und Revolution*.

das noch vor der Aufgabe seiner Verwirklichung steht. So konnten im Protestantismus das Prinzip der Freiheit und eine positive, auf Offenbarung gegründete Religion nebeneinander bestehen.

Nach Hegel wird aber die erste noch unvollendete Versöhnung zwischen Menschlichem und Göttlichem, die die Reformation hervorbringt, in der weiteren geschichtlichen Entfaltung des Geistes *anthropologisch* verkehrt, sowohl was deren menschliches wie auch deren göttliches Prinzip betrifft. Man erkennt dies nicht nur am Pyrrhussieg der Aufklärung in ihrem Kampf gegen den Glauben, den Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* als die Durchsetzung des »menschlichen Rechts« gegenüber dem »göttlichen« darstellt,<sup>3</sup> sondern auch im erneuten Versuch des Glaubens, eine positive Religion zu behaupten, die sich nicht als Moment, sondern als Gegenspieler der Vernunft versteht, sowie in den Bestrebungen in der deutschen Rezeption der Aufklärung, dem Sehnen nach Unendlichem gerecht zu werden, das das Zeitalter der *Lumières* hinter sich gelassen hat.

So zielt Hegels bekannter Vorwurf bezüglich des anthropologischen Reduktionismus in *Glauben und Wissen* nicht nur auf die »Kultur des gemeinen Menschenverstandes«, die mit der Aufklärung zur Vorherrschaft kommt, sondern auch auf die »mit Endlichkeit affizierte Vernunft«<sup>4</sup> Kants, Fichtes und Jacobis.

Da der feste Standpunkt, den die allmächtige Zeit und ihre Kultur für die Philosophie fixiert haben, eine mit Sinnlichkeit affizierte Vernunft ist, so ist das, worauf solche Philosophie ausgehen kann, nicht, Gott zu erkennen, sondern, was man heißt, den Menschen. Dieser Mensch und die Menschheit sind ihr absoluter Standpunkt, nämlich als eine fixe, unüberwindliche Endlichkeit der Vernunft, nicht als Abglanz der ewigen Schönheit, als geistiger Fokus des Universums, sondern als eine absolute Sinnlichkeit, welche aber das Vermögen des Glaubens hat, sich noch mit einem ihr fremden Übersinnlichen an einer und anderer Stelle anzutun-chen.<sup>5</sup>

Aus der partiellen Versöhnung, die die Reformation mit sich brachte, ist eine neue Entzweiung entstanden, die die Moderne in Verstand und Vernunft, gleichsam in Anthropologismus und Dämonismus spaltet. Auf der einen Seite steht die Beherrschung durch einen verabsolutierten Verstand, der unter dem Zeichen des Prinzips der »Nützlichkeit«<sup>6</sup> eine Welt der gegenseitigen Ausnutzung und der allgemeinen Entfremdung stiftet; auf der anderen Seite der Schrecken einer verstümmelten Vernunft, die eigentlich »nur Verstand ist«<sup>7</sup>, indem sie – zur Einseitigkeit verurteilt – ihre vereinigende Macht einbüßt und selbst zum Prinzip der Trennung und der Entzweiung wird.

Lässt sich die Herrschaft des Verstandes anhand von Hegels präzisen Hinweisen als eine Form von Anthropologismus bezeichnen, so wird man im Schrecken der Vernunft eine dämonische Kraft erblicken können, die dann zum Einsatz kommt, wenn sich menschlicher Geist anmaßt, göttliche Urteile zu fällen, wie etwa während der revolutionären Bestrebungen.

Das sich daraus ergebende »Prinzip einer absoluten Endlichkeit« (GW 294) und der »absolute Gegensatz von Endlichkeit und Unendlichkeit, Realität und Idealität, Sinnlichem und Übersinnlichem« (GW 295) steht im Zentrum von Hegels Auffassung der Aufklärung.

Deren historisches Recht beruht auf ihrem Festhalten am Prinzip der Freiheit und somit auf ihrer Kontinuität mit der Reformation. Doch die Aufklärung bleibt einseitig und dadurch endlich, indem

3 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1988 (fortan als PhG zitiert), 372.

4 G. W. F. Hegel, *Jenaer kritische Schriften III. Glauben und Wissen*, Hamburg 1986 (fortan als GW zitiert), 297.

5 Ebd., 298.

6 Vgl. PhG, 370–371 und 382.

7 GW, 287.

sie, im Wesentlichen *subjektiv*, bloß *Denken* ist.<sup>8</sup> Sie muss insofern »über sich selbst aufgeklärt« (PhG 373) werden und an sich selbst die negative Macht des absoluten Begriffs erfahren, von dem sie nur einen Moment darstellt. Die »Früchte ihrer Taten« erkennt sie erst in der weiteren Entwicklung des Geistes (vgl. PhG 384), wenn sie sich mit ihrer Andersheit erneut versöhnen, sich dadurch aufheben und die Unendlichkeit ihrer Endlichkeit als Moment des Begriffes erfahren wird. Sie muss das in ihr Negative wieder als sich selbst und das, was sie als »Unwahrheit« und »Unvernunft« (PhG 360) verurteilt, d. h. die Irrtümer des Aberglaubens, wieder als *vernünftig* erkennen.

Die Aufklärung ist »reine Einsicht«.<sup>9</sup> Sie ist »absolutes Selbst« (PhG 354), »reines Selbstbewusstsein« als unmittelbare Sichselbstgleichheit eines »reinen Ichs« (PhG 351). Als solche ist sie Prinzip von Einheit und Allgemeinheit und bildet das Vernünftige, das alle Subjekte wie ein jedes auszeichnet und dadurch die Gleichheit aller gegenüber allen begründet.

Als »das an und für sich Allgemeine« (PhG 358) ist aber die Aufklärung qua reine Einsicht nicht nur völlig inhaltslos, sondern sie bringt jeden Inhalt zum Verschwinden: Sie kann sich in keiner endlichen Bestimmung als in ihrem Gegenstand wiedererkennen. Ihr Verhalten ist insofern zunächst ein rein negatives. Sie wird sich erst dann realisieren und sich einen Inhalt geben können, wenn sie ihr Negatives negiert. Selbst inhaltslos findet sie einen Inhalt nur im Gegenstand des Glaubens, nämlich im Gedanken eines absoluten Wesens, Gott. Indem sie aber alle Bestimmtheit *anthropologisch* lediglich als abstrakte Endlichkeit und menschliche Vorstellung und nicht als spekulative Negation der Unendlichkeit begreift, wird ihr Inhalt zu einem leeren Wesen, »einem Vakuum, dem keine Bestimmungen, keine Prädikate beigelegt werden können« (PhG 369).

Diesem leeren Absoluten gegenüber steht als zweite positive Wahrheit der Aufklärung das andere Resultat ihres negativen Verhaltens: die Einzelheit überhaupt *abstrakt* als völlig vom absoluten Wesen ausgeschlossen und »als *absolutes an und für sich Sein*« (PhG 369) aufgefasst. Die sinnliche Gewissheit ist das einzig Feste, was der reinen Einsicht bleibt, nachdem sie die Nichtigkeit jeder Bestimmung des Übersinnlichen aufgezeigt hat. In ihr findet der aufklärerische Geist sein unvermitteltes Fürsichsein in der Form des Andersseins, ist sich selbst unmittelbar präsent und insofern Gewissheit seines Selbst, also Selbstbewusstsein. Das Bewusstsein kehrt somit zu seiner allerersten Gestalt zurück: der sinnlichen Gewissheit. »Natürliches Bewusstsein« (PhG 369) ist es aber nicht mehr unmittelbar, sondern als Resultat, als ein Gewordenes.

In der absoluten Spaltung zwischen den zwei positiven Wahrheiten, die ihr geworden sind, einem unbestimmbaren absoluten Wesen, dem *Être suprême* des französischen Deismus, und den unmittelbaren Einzelheiten der sinnlichen Gewissheit, erweist sich die Aufklärung nicht nur als Anthropologie, sondern auch als Naturalismus.<sup>10</sup>

8 Vgl. etwa G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in: *Werke*, Frankfurt/M. 1971, Bd. 20 (fortan als VGPh zitiert), 313: »Die Form der Endlichkeit kann hier die subjektive Form genannt werden; die Freiheit, Ichheit des Geistes, als das Absolute erkannt, ist wesentlich subjektiv, in der Tat Subjektivität des Denkens«.

9 Für eine Gesamtdarstellung von Hegels Auseinandersetzung mit der Aufklärung siehe L. P. Hinchman, *Hegel's Critique of the Enlightenment*, Florida 1984 und O. D. Brauer, »Hegels Aufklärung der Aufklärung«, in: K. Vieweg – W. Welsch (Hg.), *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M. 2008, 474–488.

10 »Renaturalisierung« ist bekanntlich nicht von ungefähr auch der Befund von Adornos und Horkheimers Auseinandersetzung mit der Aufklärung, die sich stark an Hegel anlehnt (vgl. M. Horkheimer und Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt/M. 1988, insb. 19 ff.). Im Kontrast hierzu betrachte man Lukács' von Marx inspirierten Vorwurf an Hegel, den Lehren der Aufklärung über die Naturbedingtheit der gesellschaftlichen Prozesse nicht gebührend Rechnung getragen zu haben (G. Lukács, *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Berlin – Weimar 1986, insb. 618).

Indem sie den Rechten der Endlichkeit zum Sieg verhilft, entdeckt sie jedoch in sich selbst die Unendlichkeit, die sie außerhalb von sich in den Irrtümern des Aberglaubens bekämpft hat. Die Auseinandersetzung mit dem Glauben erweist sich eigentlich als ein Streit der Aufklärung mit sich selbst. Der Dienst der Aufklärung besteht darin, den Gegensatz zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit in seinen Extremen geläutert und verinnerlicht zu haben. Der Verstand, der in ihr am Werk ist, erhält sein Recht, indem er sich als *Organon* der Vernunft zeigt; die »unverrückte Endlichkeit« (PhG 375) seiner Bestimmungen stellt sich als durchaus verrückbar heraus.

Als reine Einsicht ist die Aufklärung »reines Selbstbewusstsein« (PhG 383), unmittelbare Einheit zwischen Fürsich und Ansich. Indem sie sich realisiert, vereinigt sie in sich die beiden Momente, die sie auseinanderhält – das prädikatlos Einfache des Absoluten und die endlichen Bestimmungen der sinnlichen Gewissheit. Dies geschieht im »Nützlichen«, dem Gegenstand, der die reine Einsicht verwirklicht und dessen Begriff zum Ausdruck bringt. Das Nützliche bietet nämlich die Möglichkeit, von jedwem Bestehenden zu einem ihm äußeren Zweck Gebrauch zu machen. Durch das Nützliche erfährt der Geist seine Macht, sich die Wirklichkeit anzueignen. Es ist dies die unmittelbare Einheit eines Ansichseins und eines Besonderen in der Selbstpräsenz eines Selbstbewusstseins. In der reinen Einsicht der Aufklärung ist es aber nur noch »Vorstellung« (PhG 383), Gedanke. Das Nützliche muss noch verwirklicht werden und die Einsicht als allgemeiner Wille der Revolution und reiner Wille der Moralität in die Praxis übergehen. Erst dann wird die Versöhnung der beiden Welten, der Welt des Absoluten und der Einzelheit, die die Aufklärung unmittelbar in sich hat, effektiv und »der Himmel auf die Erde herunter verpflanzt« (PhG 385) werden können.

### b) Michel Foucaults »Analytik der Endlichkeit«

Unsere Kultur hat nach Foucault die Schwelle der Moderne an dem Tag übertreten, als die Endlichkeit in einem unendlichen Verweis auf sich selbst gedacht wurde.<sup>11</sup> Die Verselbstständigung und das Reflexivwerden der Endlichkeit haben außerdem die Bedingungen erschaffen, dank derer die anthropologische Konstellation, die die Moderne auszeichnet, erst möglich geworden ist. Diese epistemische Gestalt, die man mit dem Namen »Menschen« bezeichnet, ist durch ihre zweideutige Stellung, Objekt für ein Wissen wie auch erkennendes Subjekt zu sein, und nicht durch die direkte Thematisierung der Natur des Menschen als Wissensgegenstand charakterisiert.

Die Idee von der menschlichen Endlichkeit ist selbstredend keine Entdeckung des 19. Jahrhunderts. Sie war aber mit keiner »reziproken Verweisung oder Zirkularität« verbunden und durch deren Bezug zur Unendlichkeit bestimmt.<sup>12</sup> Die Endlichkeit war gleichsam das, was den Menschen der Kontingenz des Empirischen und somit der Schwere des Körpers, der Bedürfnisse und der Wörter auslieferte und ihm eine lediglich begrenzte Kenntnis über diese gestattete. Solche durch die menschliche Endlichkeit bedingten empirischen Inhalte erforderten im klassischen französischen Denken des 17. und 18. Jahrhunderts allerdings eine »Metaphysik des Unendlichen« (OD 382), die den allgemeinen Rahmen festlegte, innerhalb dessen sie ihren Ort und ihre Wahrheit finden konnten. Eine taxonomische Analyse der endlichen empirischen Ordnungen – das, was Foucault »la représentation« nennt – war erst durch eine *mathesis*, eine allgemeine Wissenschaft der Ordnung, möglich, die als eine Bestimmung der Unendlichkeit in der Endlichkeit diente.

11 Vgl. auch in Bezug auf die Entstehung der modernen Anthropologie M. Foucault, *Introduction à l'anthropologie*, Paris 2009, insb. 74: »L'interrogation anthropologique est de sens différent: il s'agit pour elle de savoir si, au niveau de l'homme, il peut exister une connaissance de la finitude, suffisamment libérée et fondée, pour penser cette finitude en elle-même, c'est-à-dire dans la forme de la positivité«.

12 M. Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt/M. 1971, 382 (fortan als OD zitiert).

Anfang des neunzehnten Jahrhunderts hingegen verortet sich die Entdeckung der Endlichkeit nicht mehr ins Innere des Denkens über das Unendliche, sondern innerhalb jener empirischen Inhalte, die durch ein endliches Wissen als die konkreten Formen der endlichen Existenz gegeben sind. Dadurch wird sie dem endlosen Spiel einer doppelten, gegenseitigen Verweisung preisgegeben.

Die Endlichkeit ist zum einen *positiv* und zum anderen *fundamental*. Einerseits ist sie in den empirischen Inhalten gegeben, die den Menschen in seinem körperlichen Leben, in seiner Arbeit und seiner Sprache bestimmen und die – in ihre Eigengesetzlichkeit verwickelt – sich ihm doch zugleich entziehen. Andererseits erschließt sich dem Menschen jede dieser empirischen Positivitäten, in denen er sich als endlich erfährt, nur auf der Basis seiner eigenen Endlichkeit. Es ist auf dem Grund der eigenen Leiblichkeit, der eigenen Bedürftigkeit und der eigenen Sprachlichkeit, dass dem Menschen die Welt seiner Körperlichkeit, seiner Bedürfnisse und seiner Sprache aufgeht. Diese Endlichkeit ist Grundlage jeder positiven Gegebenheit, von der her die Empirizität, in der der Mensch sich zerstreut weist, erst zum Erscheinen kommen kann. Als solche ist sie eine *fundamentale*.<sup>13</sup>

Diese zweideutige Stellung des Menschen als endliches Wesen – sowohl Objekt und Subjekt der Erkenntnis zu sein – zwingt dazu, eine »Analytik der Endlichkeit« (OD 380; »une analyse de la finitude«<sup>14</sup>) zu entfalten. Diese sollte nach dem Modell von Kants transzendentaler Analytik einer Theorie der konkreten Subjektivität erfolgen, die von der Empirizität ausgehend die Positivität, in der sich die menschliche Endlichkeit manifestiert, im endlichen Wesen des Menschen selbst begründet liegt.

Notwendigerweise wird sich diese Analytik der Endlichkeit zu einem »Denken des Gleichen« entwickeln. Aufgrund der Zirkularität der reziproken Verweisung zwischen Positivem und Fundamentalem muss die Differenz zwischen den beiden in Identität münden. Es entsteht somit eine Figur des *Gleichen*, in der der Unterschied der Positivitäten und ihrer Grundlage als deren Identität gilt.

Die Angleichung zwischen Positivem und Fundamentalem hat allerdings zwangsläufig immer arbiträr zu sein. Die reflexive Gestaltung der modernen, anthropologischen Konstellation des Wissens bringt die Rückkehr der Unendlichkeit im selben Moment mit sich, in dem sich die Endlichkeit als selbstständig zu etablieren versucht. »Une finitude sans infini, c'est sans doute une finitude qui n'a jamais fini« (MC 384; »Eine Endlichkeit ohne Unendliches ist zweifellos eine Endlichkeit, die nie beendet ist«, OD 446). Der gegenseitige Verweis der Endlichkeit auf sich selbst zwischen den beiden Polen des Positiven und des Fundamentalen kennt kein Ende und kann nur *dezisionistisch* unterbrochen werden. Die Analytik der Endlichkeit, der eine kritische Funktion zukommen sollte, ist ungeteilt von einer »präkritischen Naivität« (OD 387) beherrscht: Sie verläuft anhand von »Teilungen« (OD 386; »partages« MC 330), wie derjenigen zwischen einer rudimentären, unreifen und einer vollständig entwickelten Erkenntnis, derjenigen zwischen Ideologie und Wissenschaft und – noch grundlegender – derjenigen zwischen Wahrheit und Unwahrheit, die nur *willkürlich* vollzogen werden können.

Aus dieser Willkür resultiert sowohl der Naturalismus als auch die unmittelbare politische und normative Relevanz des anthropologischen Denkens. Die Moderne neigt nicht nur stets dazu, das Empirische als das Transzendente gelten zu lassen, sondern hat aufgrund der zirkulären Struktur, in der es sich entfaltet, lange schon entschieden. »Sobald es [*sc.* das moderne Denken] denkt, verletzt es oder versöhnt es, nähert es an oder entfernt es, bricht es, dissoziiert es, verknüpft es oder verknüpft es erneut. Es kann nicht umhin, entweder zu befreien oder zu versklaven« (OD 396).

13 J. Hyppolite hat die Präsenz derselben Figur in Hegels Geistesphilosophie erwiesen: J. Hyppolite, »Situation de l'homme dans la *Phénoménologie hégélienne*«, zuerst *Temps modernes*, I (19), 1947, jetzt in: Ders., *Figures de la pensée philosophique*, Bd. I, Paris 1971, 104–121.

14 M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris 1966, 326 (fortan als MC zitiert).

Die Anthropologie der Moderne ist demzufolge auch ein Naturalismus mit unmittelbaren politischen Implikationen oder – wenn man so will – eine »Biopolitik«.

Angelehnt an Nietzsches These vom Gottes Tod soll das Scheitern der Bestrebung der Endlichkeit, sich zu verselbstständigen, jedoch zu keiner Erneuerung der Metaphysik führen. Mit dem Tod Gottes habe die letzte Stunde des Menschen geschlagen. Nunmehr habe die Zeit des Übermenschen eingesetzt. Foucault gibt zu, nicht genau zu wissen, wie diese konkret aussehen werde. Über ihre negativen Auswirkungen äußert er sich dennoch deutlich. So skizziert er in *Die Ordnung der Dinge* die Möglichkeit, eine Wissenschaft des historischen a priori zu schaffen, die – neben den Wissenschaften des Unbewussten, der Psychoanalyse und Ethnologie – gegenüber den Humanwissenschaften die kritische Funktion einer »Gegenwissenschaft« (OD 454) übernehmen würde. Diese »contre-science« (MC 391) ginge den Weg einer Begründung der Humanwissenschaften in die umgekehrte Richtung und würde auf diese Weise nicht die Fundierung des Menschen, sondern dessen Auflösung bewirken. Es wird nicht darum gehen, den Unterschied zwischen Positivem und Fundamentalem auszugleichen, sondern vielmehr die Differenz wieder ans Licht zu bringen, die die dezisionistische Lösung des Zirkels der Analytik der Endlichkeit durch seine willkürlichen Teilungen erzeugt habe. Dies sei die Aufgabe einer Archäologie, die die Humanwissenschaften durch die Untersuchung von deren historischen Apriori bis an deren »äußeren Grenzen« zurückführe. Ähnlich wie die Genealogie Nietzsches wäre diese Archäologie eine Methode, um Identitäten aufzulösen, damit sie das Ausschneiden, durch das die Endlichkeit sich zu etablieren versucht, erneut mit ihrem Ausgeschlossenen, mit ihrem Anderen konfrontiert und somit ihre interne Widersprüchlichkeit aufzeigt.

Wie bereits in *Wahnsinn und Gesellschaft*, als er sich mit Hegels Lektüre von Diderots *Rameaus Neffe* in der *Phänomenologie* auseinandersetzte, scheint Foucault einer abstrakten unendlichen Einheit vor jeglicher Trennung und Bestimmung erneut ein Primat zuzusprechen. Damit knüpft er aber an die negative Seite der französischen Aufklärung an, vor deren zerstörerischer Kraft Hegel gewarnt hatte. Sie kenne nur die »negative Bewegung des Begriffs« und dulde daher keine Bestimmtheit. Ihre Negativität gebe sich »das Bewusstsein der reinen Freiheit« dadurch, dass sie »alles Fixe zerstört« und sich gegen das ganze Reich der bestehenden Vorstellungen und fixierten Gedanken kehre.<sup>15</sup>

Wenn es – wie Foucault meint – zutreffen sollte, dass Hegel trotz seiner Kritik an der aufklärerischen Verabsolutierung des Endlichen Anthropologie betrieben habe, als er seine Dialektik ins Positive wendete,<sup>16</sup> dann fragt sich, wie eine Position auszusehen hätte, die sich zugleich der Härte des endlichen Bestimmens und der zerstörerischen Furie des Unendlichen entziehen kann.

Ugo Balzaretti  
via Giovanni Nizzola 10  
CH-6500 Bellinzona  
ugobalzaretti@hotmail.com

15 *VGPh*, 286.

16 Vgl. insb. OD 305–6/MC 261. Dass Hegel wiederum selbst dem Positivismus verfällt – besonders im Hinblick auf die Geistesphilosophie seiner Philosophie des Rechts –, ist übrigens ein Standardvorwurf in dessen Rezeption spätestens seit dem frühen Marx (vgl. etwa M. Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt/M. 1980, 477 ff.). In dieser Hinsicht stimmt Foucault mit der kritischen Rezeption Hegels überein.