

# Hegelianismen im englischsprachigen Raum

Charlotte Baumann

CHARLES TAYLOR: *Hegel*. Cambridge 1975: Cambridge University Press. 580 S.

TERRY PINKARD: *Hegel's Naturalism. Mind, Nature and Final Ends of Life*. Oxford 2012: Oxford University Press. 213 S.

TERRY PINKARD: *Does History make Sense? Hegel on Historical Shapes of Justice*. Cambridge MA 2017: Harvard. 288 S.

STEPHEN HOULGATE: *Hegel, Nietzsche and the Criticism of Metaphysics*. Cambridge 1986: Cambridge University Press. 300 S.

STEPHEN HOULGATE: *The Opening of Hegel's Logic: From Being to Infinity*. West Lafayette IN 2006: Purdue University Press. 456 S.

This article discusses anglophone readings of G. W. F. Hegel against the backdrop of German-language scholarship. The article starts by differentiating types of metaphysics (I). Following a taxonomy introduced by Paul Redding, I then discuss Charles Taylor's Christian-mystical (II), the so-called »non-metaphysical« (III) and the »revised metaphysical« reading (IV). Terry Pinkard's work serves as an example of (III) and Stephen Houlgate's as an example of (IV). I highlight problematic aspects of each reading that concern: the meaning of »reason in the world« (II), the anti-relativist clout of Hegel's philosophy (III) and the difference between the development of logical concepts and the empirical origin of the world and human thinking (IV). The text ends (V) by pointing to the social implications of each type of reading.

Key Words: Hegel, metaphysics, interpretations

## I.

Das Studium von Hegel hat im englischsprachigen Raum seit den 1980er Jahren eine beeindruckende Renaissance erlebt. Grob gesagt, hat das Interesse an Hegel zunächst zugenommen, weil er nicht mehr als Metaphysiker,<sup>1</sup> sondern primär als Theoretiker der Freiheit und Geschichte gelesen wurde, und heute ist er interessant, unter anderem weil Metaphysik wieder in der analytischen Philosophie studiert wird und seine Metaphysik in diese neue Diskussion hineinpassen könnte. Man kann daher Redding nur zustimmen, dass eine Taxonomie englisch-sprachiger Hegel-Lesarten sich am Thema der Metaphysik bei Hegel orientieren sollte,<sup>2</sup> nicht nur weil sie für Hegel, sondern auch weil sie für seine Rezeption zentral ist.

---

<sup>1</sup> Vgl. CHARLOTTE BAUMANN: »Was Hegel an Authoritarian Thinker? Reading his Philosophy of History on the Basis of his Metaphysics«, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, im Erscheinen.

<sup>2</sup> PAUL REDDING: »Georg Wilhelm Friedrich Hegel«, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, hg. v. EDWARD N. ZALTA, 2020. Online: <https://plato.stanford.edu/entries/hegel/>.

Anschließend an Reddings hilfreiche Einteilung der zentralen Lesarten in die Taylorsche/mystisch-christliche Lesart, die sogenannte »nicht-metaphysische« und die »überarbeitete metaphysische«, besteht das Ziel des vorliegenden Textes darin, einerseits die historische Verknüpfung und die zentralen Argumentationslinien der von Redding genannten Gruppierungen exemplarisch zu verdeutlichen und andererseits die verschiedenen Ansätze von einem deutschen Standpunkt aus einzuordnen bzw. zu bewerten.

Ich werde daher zunächst Ansätze oder Typen von Metaphysik unterscheiden und die drei von Redding eingeführten Hegel-Lesarten hierzu in Bezug setzen (I). Die nächsten drei Abschnitte diskutieren dann die drei Ansätze (II, III, IV), um abschließend auf sozialphilosophische Implikationen dieser Lesarten einzugehen (V).

## II.

### *Typen von Metaphysik*

Die Definition von Metaphysik ist umstritten. Hilfreich in unserem Kontext ist es, zunächst drei Herangehensweisen und damit Typen von Metaphysik zu unterscheiden:

(1) Metaphysik in Form von Aussagen über die grundlegende Verfasstheit der denkunabhängigen Welt. Metaphysiker in diesem Sinne glauben sagen zu können, wie die Welt wirklich ist, was existiert und wie es ist und auch noch sein wird, wenn keinerlei denkende Wesen im Universum existieren, um es wahrzunehmen oder zu erkennen. Beispiele für diesen Typus und diese Herangehensweise an Metaphysik sind Spinozas Philosophie und das Leibniz-Wolffsche System; in der Gegenwartsphilosophie könnte Theodore Sider zu dieser Gruppe gezählt werden.

(2) Metaphysik im Sinne notwendiger Denkbestimmungen. Philosophen dieser Richtung folgen Kant in der Annahme, dass es unzulässig ist, Schlussfolgerungen über die denkunabhängige Welt zu ziehen – und dass dies für eine Theorie der Wahrheit, der Urteile oder Bedeutungen auch nicht nötig ist. Metaphysik ist daher nur im Kantischen Sinne möglich, nämlich als ein Studium der grundlegenden Prinzipien und Begriffe, ohne die man keine Urteile über irgendetwas fällen oder sinnvolle Aussagen machen kann.

Dieser Ansatz unterscheidet sich grundlegend von Metaphysik (1), auch wenn manchmal dieselben Kategorien behandelt werden. Rationalistische Metaphysiker wie Spinoza (Metaphysik 1) nehmen nämlich an, dass die denkunabhängige Welt rationale Strukturen hat, ob sie von einem erkennenden Wesen wahrgenommen werden oder nicht. In Metaphysik Typ 2 hingegen, also der post-kantianischen, kommt eine denkunabhängige

Welt nur in zwei Formen vor: als anzunehmender, aber irrelevanter Anreizgeber von Sinneseindrücken und als ein bewusst freigelassener Bereich des Unbekannten, der es uns erlaubt zu hoffen, dass Freiheit möglich ist, auch wenn sie unseren Denkgesetzen und Kategorien wie der Kausalität widerspricht.

Kant nimmt an, dass das Objekt, auf das Begriffe und Urteile Bezug nehmen, denk- oder sinn-intern ist und seine Grundstrukturen von den Kategorien vorgegeben sind. Viele, die Interpretationen von Wittgenstein folgen, gehen davon aus, dass Urteile sich auf Tatsachen, nicht Objekte beziehen, und Tatsachen sind (einleuchtende, in einer Sprachgemeinschaft gut begründbare) Annahmen, dass etwas der Fall ist. Für viele Pragmatiker sind Urteile wahr, wenn sie die in Forschungs- und anderen kommunikativen Praktiken kollektiv etablierten Annahmen richtig darstellen. All diesen Traditionen zufolge nehmen Urteile also keinerlei Bezug auf eine denkunabhängige Welt; letztere gilt daher als irrelevant.

(3) Metaphysik im Sinne einer Suche nach Metaphysik (1). Philosophen dieser Traditionslinie nehmen die Herausforderung, die Kant formuliert hat, an: Die denkunabhängige Welt, als nicht wahrgenommene, nicht singebend von einem Subjekt vorstrukturierte, ungedachte, ist per Definition von denkenden Wesen nicht erfassbar. Aber im Gegensatz zu Kant glauben sie, dass diese Welt dennoch wichtig ist, insbesondere in Form des menschlichen Körpers – sowohl des eigenen als auch des anderer Menschen –, der physischen und sozialen Welt und auch der Natur. Sie suchen daher nach Wegen, ja, halten es für ethisch unabdinglich, nach Wegen und Berührungen mit der Welt hinter den Begriffen zu suchen.

Dieser Ansatz findet sich zum Beispiel bei Adorno; man könnte ihn auch Heidegger zuschreiben. In einer formaleren und weniger materiellen Weise (nämlich als notwendige Annahme) kommt die denkunabhängige Welt auch bei Tarski vor, wenn er behauptet, eine solche Welt sei zur Vermeidung eines erkenntnistheoretischen Relativismus nötig.<sup>3</sup> Einen anderen formalen Ansatz findet man bei A. W. Moore in seiner Kritik an Kant und Interpretation von Wittgenstein, innerhalb derer er argumentiert, dass wir gleichzeitig »what is there anyway,« also eine denkunabhängige Welt, annehmen müssen und, als endliche Wesen, uns diese denkunabhängige Welt nicht sinnvoll vorstellen bzw. ihre Verfasstheit nicht aussprechen können.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Siehe hierzu PETER SIMONS: »Metaphysics in Analytic Philosophy«, in: *Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy*, hg. v. MICHAEL BEANY, Oxford 2013, S. 709–728, hier S. 721.

<sup>4</sup> ADRIAN MOORE: *Points of View*, Oxford 1997.

In anglo-amerikanischen Hegel-Interpretationen sind eigentlich nur Metaphysik (1) und (2) vertreten.<sup>5</sup> Für einige Problematiken, die in Metaphysiken des Typus (3) behandelt werden, ist ein Bewusstsein sehr wohl existent; sie werden aber mit Mitteln der Metaphysik (2) gelöst (siehe Referenz zu Tarski in Abschnitt V).

Redding unterscheidet zwischen (a) einer traditionellen metaphysischen, (b) einer »revisionistischen,« nicht-metaphysischen oder post-kantianischen Lesart und (c) einer »überarbeiteten« metaphysischen Lesart.<sup>6</sup> Die erste und die letzte Lesart fallen unter Metaphysik (1). Erstere (a) entwickelt eine mystisch-christliche Metaphysik und letztere (c) arbeitet entweder auf Grundlage der analytischen Metaphysik oder anhand einer intensiven Auseinandersetzung mit Fichte, Schelling und Spinoza. Die Lesart (b) hieß lange nicht-metaphysisch und hat pragmatische, historistische und Kant-inspirierte Züge. Pippin und andere haben herausgestellt, dass der Begriff nicht-metaphysisch falsch oder zumindest irreführend ist, da diese Lesart sehr wohl mit einer schwachen, pragmatisch und/oder Kant-inspirierten Metaphysik, also Metaphysik Typ (2), zusammenpasst. Ich werde den Begriff »nicht-metaphysisch« dennoch als Gruppenbezeichnung und in Anführungszeichen verwenden, wobei die Brandom/McDowell Linie auch als »Pittsburgh-Hegelianismus« bezeichnet wird und die Pippin/Pinkard-Linie als »post-kantianische.«

Redding stellt richtig heraus, dass Hegel-Interpreten die mystisch-christliche Lesart Hegels von Charles Taylor (a) als den Standard annahmen, gegen den es zu argumentieren galt. Was er nicht dazu sagt, ist, dass Interpreten normalerweise weder unterscheiden zwischen dem Typus von Metaphysik und den spezifischen Aussagen, die Hegel, Taylor zufolge, innerhalb dieses Typs von Metaphysik über die Welt behauptet, noch Taylors Lesart mit Standard-Interpretationen im nicht-englischen Raum vergleichen. Taylor ist nicht sehr einflussreich in Europa und weit davon entfernt, europäische Arbeiten zu bündeln oder zu verarbeiten in einer Weise, die ihn zum Repräsentanten einer Standard-Hegel-Lesart machen würde.

---

<sup>5</sup> Man könnte möglicherweise Eckhardt Förster eine Hegellesart im Sinne einer Metaphysik 3 zuschreiben, und er gehört ja dem englischsprachigen Raum zumindest genauso stark an wie dem deutschen. Danke an Terry Pinkard für diesen Hinweis.

<sup>6</sup> PAUL REDDING: »Georg Wilhelm Friedrich Hegel«, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, hg. v. EDWARD N. ZALTA, 2020. Online: <https://plato.stanford.edu/entries/hegel/>.

III.  
*Taylor's Hegel*

Charles Taylor hat 1975 ein dickes und weithin beachtetes Buch mit dem schlichten Titel *Hegel* veröffentlicht. Taylors Interpretation vereint ein Interesse am Einfluss Herders/der Hermeneutik auf Hegel (und damit zusammenhängende Parallelen zu Wittgenstein) mit einem Katholizismus, der im Geist-Begriff zum Ausdruck kommt. Kurz gesagt: Hegel macht mit Herder die Sprache als Konstituens des menschlichen Selbstbewusstseins zum Thema und interpretiert dieses menschliche Selbstbewusstsein als ein Element in der Selbst-Werdung des Heiligen Geistes. Während der erste, also sprachtheoretische Aspekt Hegel für analytische Leser zugänglicher machte und sicher auch »nicht-metaphysische« Hegelianer inspirierte,<sup>7</sup> ist es der Geist-Begriff, der Taylor zum expliziten Antipoden vieler heutiger Hegelianer gemacht hat.

Zentral für Charles Taylors Interpretation des Hegelschen Geistbegriffs ist ein mystischer, aktiver Gottesbegriff. Hegel beschreibt bekanntermaßen die Geschichte als »Gang des Weltgeistes,« und bestimmt in diesem Kontext »Geist« als »eine Intelligenz als selbstbewusste Vernunft.«<sup>8</sup> Die Frage ist, was genau er hier sagt, insbesondere wie stark und welcher Art die Verbindung seines Geistbegriffs zum Heiligen Geist ist. Taylor zufolge sagt Hegel: »The goal of spirit is [...] to come to rational knowledge of self. We can see the state as developing in history in conformity with a plan which culminates in this self-knowledge as Geist. A mode of human consciousness [...] self-knowledge of God through man.« (456)– »Man is God's vehicle of self-consciousness.« (481) Gott ist dazu prädestiniert, repräsentiert und erkannt zu werden, denn nur so wird er vollkommen realisiert und selbstbewusst; er verwirklicht sich also durch die und in den Menschen. »God himself lies behind man's acts [...] we are pushed to worship by the Holy Ghost [...] cult [...] is a single act that unites two subjects.« (482) Gott ist ein Subjekt, das mit menschlichen Subjekten interagiert und diese sogar unbewusst antreibt.

Die Taylorsche Hegel-Lesart galt oder gilt als Standard einer traditionellen Hegel-Lektüre nicht zuletzt deswegen, weil sie dem Hegel berühmter Hegel-Kritiker sehr nahekommt. Popper behauptet zum Beispiel, die Geschichte sei eine »logical operation« für Hegel, »the thought process of the absolute spirit or world spirit«<sup>9</sup>, und Russell behauptet, Hegel glaube an »a mystical entity called spirit [...] causes human history to develop

<sup>7</sup> Ich danke Paul Redding für diesen Hinweis.

<sup>8</sup> G. W. F. HEGEL: *Vorlesung über die Philosophie der Geschichte*, Frankfurt a. M. 1970, S. 22, 23.

<sup>9</sup> KARL POPPER: *The Open Society and Its Enemies. Band 2*, London 1957, S. 47.

according to the stages of dialectic set forth in Hegel's Logic."<sup>10</sup> Taylor selbst stellt daher fest: Hegels »central ontological thesis, that the universe is posited by a Spirit whose essence is rational necessity [...] is dead.« (538)<sup>11</sup> Was Hegel heute jedoch interessant macht, schreibt Taylor, ist, dass für Hegel die gesamte materielle und immaterielle Welt begrifflich und verstehbar ist (569). Das passe zur Wittgenstein-inspirierten Sprachphilosophie und zum Pragmatismus. Wobei Letztere Hegels ontologische Begründung für diese Annahme natürlich ablehnen. Für Hegel ist die Natur und die Welt verstehbar, weil sie die Struktur der Idee haben und Teil des absoluten Geistes sind. Das stellt Taylor ganz richtig fest (569).

Dennoch bestehen offensichtliche interpretatorische und logische Probleme bei einer solchen Lesart:<sup>12</sup>

Das erste Problem mit einem Tayloresken Geist-Begriff ist, dass sich, nach Hegel, der Geist erst am Ende der Philosophie des Geistes voll entwickelt hat, also vorher kaum als Subjekt auftreten kann und daher auch nicht der Urheber der Entwicklung sein kann; der Geist kann auch wohl kaum konsistent als mystische Kraft/unbewusste Intentionalität gelesen werden, da Hegel in seiner Diskussion der Teleologie in der Logik die Form einer von außen bewirkten und aufoktroierten Zielsetzung fundamental kritisiert. Es ist eher anzunehmen, dass der Geist nur ein zu wünschendes Ziel der Entwicklung ist, im Sinne einer Struktur, die am rationalsten, kohärentesten und daher stabilsten wäre und sich daher wahrscheinlich über die Zeit hinweg durchsetzt.

Zweitens ist nicht die Religion, sondern die Philosophie die letzte und komplette Realisierung des Geistes für Hegel. Das ist aus der Struktur seines Systems ersichtlich, das mit der Philosophie endet, die für Hegel die für sich genommen noch mangelhaften Einsichten von Kunst und Religion (also den beiden vorausgehenden Teilen seines Systems) vereinigt.<sup>13</sup> Dieser zweite Punkt wird selten beachtet, ist aber eindeutig: Es ist viel weniger naheliegend, Philosophie religiös umzuinterpretieren, als anzunehmen, dass die Religion in einer noch unfertigen, unreflektierten Weise philosophische Wahrheiten ausspricht. Hegel sagt klar, dass Menschen frei sind, seiner Philosophie oder dem, was rational wäre, nicht zu folgen.<sup>14</sup> Es gibt keine göttliche Macht, die Fortschritt bewirkt, sondern nur

<sup>10</sup> BERTRAND RUSSELL: *A History of Western Philosophy*, New York 2008, S. 784.

<sup>11</sup> Ich danke Stephen Houlgate für diesen Hinweis.

<sup>12</sup> Für eine ausführliche Widerlegung der Hegelkritiker siehe CHARLOTTE BAUMANN: »Was Hegel an Authoritarian Thinker?«, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, im Erscheinen.

<sup>13</sup> Siehe z. B. G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, Frankfurt a. M. 1970, §§572, 573.

<sup>14</sup> G. W. F. HEGEL: *Vorlesungen zur Religionsphilosophie*, Frankfurt a. M. 1986, S. 14.

eine Entwicklung hin zu immer rationaleren, d. h. kohärenteren und harmonischeren Strukturen (in Natur und Gesellschaft); Strukturen, die Hegel in der *Logik* a priori entwickelt hat, vom simplen Getrennt- nebeneinander-Sein, das in Atomen existiert, bis hin zur Struktur einer kollektiven Subjektivität, die im Staatswesen zum Beispiel realisiert wird. Die erhöhte Kohärenz und Harmonie komplexerer logischer Strukturen macht diese stabiler und daher ihre Herausbildung und ihren Erhalt wahrscheinlich, aber nicht absolut notwendig. Gott ist also nichts als eine Referenz zum Ganzen, dessen grundlegende Strukturen und Elemente Hegel in seiner *Logik* entwickelt.<sup>15</sup>

Ich werde in Abschnitt V. noch genauer darauf eingehen, wie man Hegels Behauptung, es gebe »Vernunft in der Welt,« verstehen sollte. Hier möchte ich nur kurz nahelegen, dass für Hegel logische Strukturen in der Welt existieren so ähnlich wie geometrische Formen, also nicht als die vernünftigen Denkakte, die Gott in der Welt umsetzt, sondern als in der physischen Welt präsenste Regelmäßigkeiten. Wenn Menschen diese Regelmäßigkeiten erkennen und dann in ihren sozialen Strukturen perfektionieren und diese bewusst als von ihnen selbst gemacht wahrnehmen, dann entsteht, was Hegel absoluter Geist nennt. Diese Stoßrichtung der Interpretation findet man bei vielen deutschen Interpreten. Viele interpretieren Hegels Ansatz als einen der Relationalität;<sup>16</sup> Habermas und Theunissen sehen die Liebe,<sup>17</sup> Kommunikation<sup>18</sup> und die direkte Ich-Du-Beziehung<sup>19</sup> als zentral an (oder als das, dessen Zentralität aus Hegels

<sup>15</sup> Siehe G. W. F. HEGEL: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Berlin 1822/23. Nachschriften von K. G. J. v. Griesheim, H. G. Hotho und F. C. H. V. v. Kehler, Hamburg 1996, S. 24.

<sup>16</sup> ROLF-PETER HORSTMANN: *Ontologie und Relationen. Hegel, Bradley, Russell und die Kontroverse über interne und externe Beziehungen*, Königstein 1984, besonders: S. 36, 104. CHRISTIAN IBER: *Metaphysik absoluter Relationalität. Eine Studie der beiden ersten Kapitel von Hegels Wesenslogik*, Berlin/New York 1990. MICHAEL THEUNISSEN: *Sein und Schein*, Frankfurt a. M. 1980, S. 47. Vgl. auch: GOTTHARD GÜNTHER: *Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik*, Hamburg 1987, insbesondere S. IX; DIETER HENRICH: »Hegels Grundoperation. Eine Einleitung in die Wissenschaft der Logik«, in: *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für W. Marx*, hg. v. UTE GUZZONI, BERNHARD RANG und LUDWIG STIEP, Hamburg 1976, S. 208–230, hier S. 222. WERNER FLACH: *Negation und Andersheit*, München 1995, S. 73.

<sup>17</sup> MICHAEL THEUNISSEN: *Sein und Schein*, S. 461; JÜRGEN HABERMAS: »Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser Philosophie des Geistes«, in: DERS.: *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt a. M. 1968, S. 9–47 (hier besonders S. 17).

<sup>18</sup> Michael Theunissen: »Antwort«, in: *Kritische Darstellung der Metaphysik*, hg. v. HANS FRIEDRICH FULDA, ROLF-PETER HORSTMANN und MICHAEL THEUNISSEN, Frankfurt a. M. 1980, S. 47–106, hier besonders S. 99.

<sup>19</sup> MICHAEL THEUNISSEN: »Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts«, in: *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, hg. v. DIETER HENRICH, Stuttgart 1982, S. 317–381, hier besonders S. 328.

Argumentation folgt, wenn er selbst auch manchmal über dieses Ziel hinaus-schießt). Gott ist also nichts anderes als unsere Beziehung zueinander und zur Natur – wenn und insofern diese die komplette Palette der in der *Logik* entwickelten Grundstrukturen enthält und bis zu den höchsten Strukturen vorgedrungen ist, nämlich der kollektiven Subjektivität (im Staat) und dem Selbstbewusstsein, dass unsere rationalen Denkstrukturen in der physischen, denkunabhängigen Welt existieren und aktiv sind. Die Welt, d. h. Natur und Gesellschaft, wird durch Wissenschaft, Religion, Kunst und (Hegels) Philosophie »selbstbewusst« in dem Sinne, dass die a priori rationalen Grundstrukturen der Welt nun bewusst gemacht und erkannt werden. Dadurch realisiert sich die letzte und wichtigste Struktur, die Hegel in ihrer rein logischen Form »Idee« und in ihrer verwirklichten Existenz absoluter Geist nennt. Dies ist die Bedeutung von Hegelschen Sätzen wie: »Gott ist nur Gott, insofern er sich selber weiß; sein Sichwissen ist ferner sein Selbstbewusstsein im Menschen.«<sup>20</sup>

Der richtige Grundgedanke der Christen ist der der Teilhabe der Menschen und der Natur am rationalen Ganzen – dies muss man aber philosophisch korrekt auslegen. Mag sein, dass ästhetische und religiöse Darstellungen derselben Wahrheit direkter und persönlicher ansprechen und daher motivieren, aber die philosophische Darstellung enthält eindeutig den höchsten Wahrheitsgehalt für Hegel.<sup>21</sup>

Da Taylors Interpretation als Standard der traditionellen Hegel-Lesart gilt und er den Interpretationen von Hegel-Kritikern nahesteht, die Hegel eine schlechte Metaphysik, Mystik und Autoritarismus attestierten, waren die meisten neueren englischsprachigen Hegel-Interpretationen Versuche der Rehabilitation Hegels in Abwendung von Taylor. Ich werde nun auf zwei Gegenentwürfe eingehen.

#### IV.

#### *Der sogenannte »non-metaphysical Hegel«*

Der sogenannte »non-metaphysical Hegel« geht auf eine kantianische Interpretation Hegels durch Hartmann<sup>22</sup> und Rortys historistische Hegel-Lesart zurück,<sup>23</sup> die beide eine explizite Abwendung von metaphysischen Fragen propagierten. Der Ansatz wurde dann insbesondere von Brandom

<sup>20</sup> G. W. F. HEGEL: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Band I*, Frankfurt a. M. 1970, Anmerkung zu §564. Danke an Stephen Houlgate für diesen Hinweis.

<sup>21</sup> Ich danke Stephen Houlgate für diesen Hinweis.

<sup>22</sup> KLAUS HARTMANN: »Hegel: A Non-Metaphysical View«, in: *A Collection of Critical Essays*, hg. v. Alistair MacIntyre, New York 1972, S. 101–124.

<sup>23</sup> RICHARD RORTY: *Consequences of Pragmatism. Essays 1972–1980*, Minneapolis 1982, S. xiv.

und McDowell, aber auch von Pinkard und Pippin weiterentwickelt und hat viele sehr produktive Verfechter und Interpreten. Während die Interpretationen aller vier, also Brandom, McDowell, Pinkard und Pippin, vom Pragmatismus stark beeinflusst sind, berufen sich letztere Interpreten auch intensiv auf Kant.

Diese Art der Hegel-Lektüre ist sicher die präsenteste und produktivste im englischsprachigen Raum und ist eingehend diskutiert und analysiert worden.<sup>24</sup> Ich werde hier zunächst eine generelle Verortung des Ansatzes vornehmen und mich dann auf Pinkards neuere Arbeiten mit Bezug auf Metaphysik und Geschichtsphilosophie konzentrieren.

Zu den zentralen Themen der »nicht-metaphysischen« Hegelianer zählen zum Beispiel: der Mythos des Gegebenen, *reason-giving* and *-taking*, die Geschichtlichkeit dessen, was als vernünftig gilt, Anerkennung, soziale Konstitution von Akteuren und Handlungsbedeutungen. Hintergrund für all diese Interessen ist eine bestimmte, pragmatische und sprachphilosophische Variante dessen, was ich oben bei deutschen Interpreten unter dem Begriff »Relationalität« zusammengefasst habe. Eines ist klar: Hegel schreibt, dass endliche Gegenstände, Annahmen und Theorien als »ideale Momente« eines größeren Systems zu begreifen sind,<sup>25</sup> und er lehnt generell Atomismen ab, wie die Annahme, dass ein einzelnes gegebenes Datum oder Ding einen Sinn haben kann oder ein Mensch alleine in der Natur voll Mensch sein kann.

Während »nicht-metaphysische« Hegelianer gelegentlich auf deutsche Interpreten wie Henrich oder Horstmann Bezug nehmen, wird jedoch der Hegelsche Holismus in Deutschland meist sehr anders verstanden als im englisch-sprachigen Raum üblich. Zentrale Unterschiede sind zum Einen, dass der Systembegriff viel ernster genommen wird, Hegel also nicht nur von einer Bezogenheit oder »interrelation« ganz generell spricht, sondern eine lange Reihe klar definierter Strukturen in seiner *Logik* entwickelt und in der Welt wiederfindet. Zweitens sind diese Strukturen a priori, also rein logisch und ahistorisch entwickelbar und drittens werden die Strukturen in der physischen und in der sozialen, der intersubjektiven, sprachlichen Welt angenommen.

Pittsburgh-Hegelianer und so genannte Post-Kantianer wie Pinkard und Pippin gehen stattdessen von aufeinander bezogenen Normen, Prak-

<sup>24</sup> Ich empfehle insbesondere Paul Reddings und Tom Rockmores Publikationen in dieser Hinsicht. Siehe zum Beispiel PAUL REDDING: *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*, Cambridge 2007; DERS.: »Pippin's Hegel as an Analytically Approachable Philosopher«, in: *Australasian Philosophical Review* 2 (4/2008), S. 355–364. TOM ROCKMORE: *Hegel, Idealism and Analytic Philosophy*, New Haven CT 2005.

<sup>25</sup> Siehe G. W. F. HEGEL: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Zusätze zu §45 und §160.

tiken und Status aus, die nur in der sinngebenden Aktivität Einzelner und deren (historischer und gegenwärtiger) Interaktion existieren und die jeden Einzelnen nur wirklich binden, wenn er ihnen zustimmt. Wenn sogenannte »nicht-metaphysische« Hegelianer also von Holismus, System, Kohärenz und Inferenz oder sogar vom Ganzen oder Absoluten bei Hegel sprechen, geht es nie um ein System der denkunabhängigen physischen Welt. Es geht nicht um die Frage, ob die Naturgesetze, die Planetenbahnen, die Artenvielfalt, der pflanzliche oder tierische Organismus und Blutkreislauf einen strukturierten und systematischen (und insofern rationalen) Zusammenhang bilden, der in diesem Sinne rational bliebe, auch wenn alle Menschen oder sinngebenden Wesen morgen ausstürben. Es geht immer nur um die Welt, wie sie Menschen oder sinngebende, denkende und interagierende Wesen wahrnehmen/interpretieren und gemeinsam mit ihren Aussagen bestimmen. Der »Holismus« ist also partiell, da ein großer Teil der Welt ausgelassen wird. Und mit dieser Welt, die ausgelassen wird, meine ich nicht primär das Begrifflose, was sich der begrifflichen Bestimmung entzieht; der Begriff des »Begriffslosen« setzt ja bereits die von Hegel übrigens explizit abgelehnte kantische Perspektive der (menschlichen) Wahrnehmung voraus. Die Welt, wie sie nicht gedacht oder bestimmt ist, beinhaltet auch Autos, Häuser, Züge, Krankheiten und Klimakatastrophen, insofern sie materiell existieren und eben mehr sind als Vorstellungen oder Beschreibungen und daher auch weiter existieren würden, wenn es keine sinngebenden Wesen mehr gäbe.<sup>26</sup>

Da Hegelianer der »nicht-metaphysischen« Tradition Hegels Holismus nur als eine vage, historisch sich verändernde Interrelation von Normen verstehen und keine festen, a priori vorgegebenen Strukturen annehmen, die auch der Natur zugrunde liegen, sind zentrale Probleme der deutschen Rezeptionsgeschichte inexistent. So zum Beispiel das Problem des Absoluten/Ganzen und seiner (logisch legitimierte) Strukturen und deren Vormacht über den Einzelnen. Es gibt nicht Vernunft, sondern nur »our activity of telling stories [...] that retrospectively make our applications of conception rational<sup>27</sup>, unsere historische und gegenwärtige Aktivität des »reason-giving and -taking,« des Anbietens und Annehmens/Ablehnens von Gründen, aus der dann gemeinsame Werte und sozial akzeptable Begründungen entstehen. (Diese Lesart wird dadurch begünstigt, dass Gründe im Englischen »reasons« heißen, was natürlich mit »reason« – Vernunft

---

<sup>26</sup> Siehe hierzu CHARLOTTE BAUMANN: »Hegel's Metaphysics and Social Philosophy. Two Readings«, in: *Hegel and the Frankfurt School*, hg. v. PAUL GILADI, erscheint London 2021.

<sup>27</sup> ROBERT BRANDOM: *Reason in Philosophy: Animating Ideas*, Cambridge MA 2009, S. 91.

– etymologisch verwandt ist. Im Deutschen ist der Unterschied zwischen beidem sprachlich viel markanter).<sup>28</sup>

Interessanterweise, schließt ein strikter pragmatischer Ansatz sogar das Problem, das eine Metaphysik (3) kennzeichnet, systematisch aus. Wie Emundts richtig schreibt: »there is no opposition between concepts and the material – or the real things – to which we can apply these concepts because they are developed in practice.«<sup>29</sup> Die Frage, ob unsere begrifflichen Strukturen die Welt oder das Objekt korrekt wiedergeben, kann kein großes Problem darstellen, wenn der einzige Forschungsgegenstand die menschliche Praxis ist und meine begriffliche Analyse dieser Praxis selbst als Teil derselben verstanden wird.

Dennoch ist für »nicht-metaphysische« Hegelianer diese Implikation des Pragmatismus und der Rortysche Historizismus/Relativismus zu einem Problem geworden.<sup>30</sup> Dies zeigt sich darin, dass sich die wichtigsten Entwicklungen innerhalb dieser Hegel-Lesart im Bereich der Metaphysik bewegen. Das Problem ist: Wenn es einem um Normen und Regeln der Sinngebung und des sozialen Zusammenlebens geht, kommt man bald zur Frage des Geltungsgrunds solcher Normen. Negativ gesagt, geht es darum einen Relativismus zu vermeiden, demzufolge alles gut und wahr ist, was man mehrheitlich und generell so versteht innerhalb einer Kultur. Im analytischen Raum ist bereits seit Tarski die These bekannt und diskutiert, dass man (real existierende, denk-unabhängige) Objekte braucht, um Wahrheiten zu »fixieren«<sup>31</sup> – und die Kantische Option, dass diese Objekte selbst als notwendige Konstrukte zu den grundlegenden Denkbestimmungen hinzugedacht werden, ist relativ wenig rezipiert (weil ja die »Fixierungsfunktion« bei Kant nur gegeben ist, wenn man, wie er, sich komplett sicher ist, dass es nur die 12 und keine weiteren Kategorien gibt und geben kann. Diese Annahme hat heute wenig Konjunktur.) McDowell hat das Problem von relativen, »unfixierten« Wahrheiten und Normen mit einem schönen Bild verdeutlicht, dem »frictionless spinning in the void.«<sup>32</sup>

Pippins Strategie der Grundlegung von Normen durch »Meta-Begriffe«, also minimale Regeln, die einen konsistenten Sinn erst ermöglichen,

<sup>28</sup> Danke an Stephen Houlgate für die Erinnerung an diesen einleuchtenden Punkt.

<sup>29</sup> DINA EMUNDTS: »Hegel as a Pragmatist«, in: *British Journal for the History of Philosophy* 23 (4/2015), S. 611–631, hier S. 624.

<sup>30</sup> Ich danke Paul Redding für diese Präzisierung meines Gedankens bezüglich dieser Entwicklung, die er auch insbesondere bei Brandom beobachtet.

<sup>31</sup> Siehe hierzu PETER SIMONS, »Metaphysics in Analytic Philosophy«, a. a. O., S. 721.

<sup>32</sup> JOHN McDOWELL: *Mind and World*, Cambridge MA 1994, S. 11.

habe ich andernorts diskutiert.<sup>33</sup> Hier möchte ich nun kurz auf Pinkards anders gelagerte Strategie eingehen.

Pinkard argumentiert in seinen Büchern *Hegel's Naturalism* (2012) und *Does History make Sense?* (2017), dass die Entwicklung des menschlichen Geistes den Geltungsgrund bereitstellt, den Normen benötigen. Zentral für sein Argument ist natürlich, was genau mit dem menschlichen Geist und seiner Entwicklung gemeint ist. Während Pinkard die Unterscheidung Mensch-Tier noch physikalisch und naturalistisch mit Referenz auf McDowell einführt – als eine Art der Subjektivität, die sich in ihrer Reflexivität von der der Tiere unterscheidet und aus dem rein Organischen entstanden ist, geht es in der zentralen Linie seiner Argumentation nicht um das, was McDowell »innate endowment of human beings« nennt.<sup>34</sup> Es geht also nicht primär um die physische Entwicklung des menschlichen Gehirns vom frühen Primaten zum modernen Menschen.

Dies ist schlüssig, denn das physische Faktum der Gehirnentwicklung begründet ja unser Denkvermögen nur im Sinne einer physikalischen Erklärung, aber nicht im Sinne einer moralischen oder wahrheitstheoretischen Rechtfertigung. Stattdessen argumentiert Pinkard, dass der Mensch selbst sich von der Natur unterscheidet und dass man im Verlauf der Menschheits-Geschichte immer wieder versucht hat, diese Selbstunterscheidung schlüssig zu formulieren, inklusive der Normen, die sie impliziert und erfordert. Pinkard schreibt: »The history of metaphysics, of philosophy itself, is the history of our attempts to come to grips with what it means to be, to use that uncomfortable translation of a Hegelian term, »minded« (geistig)—that is, what it means to be a human being» (2012: 6). In seinem späteren Buch fügt er diesem Punkt interessanterweise hinzu, es gebe ein »unchanging principled core to subjectivity that underlies the way history developed so as to make it retrospectively true that each subject possesses an inherent standing. That core has to do with the form of self-consciousness.» (2017: 150) In anderen Worten: Selbstbewusstsein, seiner logischen Form nach, hat eine minimale Bedeutung oder impliziert ein Prinzip, das *retrospektiv* als norm begründend und als Grundlage der modernen Praxis des »reason-giving» angesehen werden kann. Die Implikationen des Selbstbewusstseins sind weder Ursache von historischen Entwicklungen noch absolute, ahistorische Werte. Die Vorstellung seiner selbst als geistig wird historisch unterschiedlich interpretiert und weiter-

<sup>33</sup> CHARLOTTE BAUMANN: »Robert Pippin's Hegel's Realm of Shadows: Logic as Metaphysics in the Science of Logic«, in: *British Journal for the History of Philosophy* 27 (6/2019), S. 1256–1260; sowie CHARLOTTE BAUMANN: »Hegel's Metaphysics and Social Philosophy. Two Readings«, in: *Hegel and The Frankfurt School*, hg. v. PAUL GILADI, London 2020.

<sup>34</sup> JOHN MCDOWELL: »Two Sorts of Naturalism«, in DERS.: *Mind, Value, and Reality*, Oxford 1998, S. 167–97, hier S. 190.

entwickelt. Dennoch kann man retrospektiv feststellen oder argumentieren, dass es mit der Form selbstbewusster Subjektivität besser zusammenpasst, allen Freiheit zuzuschreiben und Gründe anzuführen für seine Handlungen als dies nicht zu tun (vgl. 2017: 148 ff.) In *Hegel's Naturalism* betont Pinkard, dass die Menschen über die Geschichte hinweg zur Annahme gekommen sind, dass man sich schlecht als geistig verstehen kann, ohne sich ein »inneres Leben«, also eine Gedanken- und Gefühlswelt, zuzuschreiben, und dass dieses Selbstbewusstsein zunehmend mit dem Wunsch eines Auslebens des inneren Lebens einherging. Des Weiteren entstand die Überzeugung, dass dieser Wunsch nur verwirklicht werden kann, wenn ich andere davon überzeuge, mir den Status eines moralischen Akteurs und Subjekts zuzuschreiben, und ich in einer Gesellschaftsform lebe, die dies ermöglicht und die für mich Sinn macht (2012: 100, 125).

Das Interessante an Pinkards Ansatz besteht eindeutig darin, dass er Prinzipientheorie, Logik, Geschichte und sogar Natur zusammenzudenken versucht. Pinkard betrachtet die menschliche Gehirnentwicklung als Hintergrund eines Prinzips des Selbstbewusstseins, das im Laufe der Geschichte zu Norm-Begründungs-Zwecken in einer bestimmten Weise interpretiert wurde, die wiederum retrospektiv mit einem »ahistorischen Kern« der Subjektivität zusammenzufallen scheint. Pinkard will also historistisch und prinzipien-theoretisch zugleich denken – ähnlich wie zum Beispiel Neukantianer wie Hermann Cohen, die Kants Kategorien in der Geschichte der Naturwissenschaften entwickelt und erweitert sehen wollten. Letztere gehen jedoch hier von einer Annäherung an eine absolute Wahrheit aus, d. h. dass a priori und ahistorisch gültige Kategorien historisch in ihrer absolut gültigen Form genauer erkannt werden. Pinkard lehnt hingegen nicht nur die absolute, nicht nur retrospektive Gültigkeit seines Prinzips Subjektivität ab, sondern auch eine konkrete, ahistorisch gültige Spezifizierung desselben.

Die Frage ist daher einerseits, ob Pinkard alle Elemente seines Ansatzes klar und konsistent zusammendenkt, und andererseits, was letztendlich als normative Schlagkraft des Geltungsgrundes »Subjektivität« übrigbleibt. Zum ersten Aspekt hat ein Pinkard-Rezensent dessen zentrale These in einer widersprüchlichen und gerade dadurch aussagekräftigen Weise zusammengefasst. Yeomans schreibt: »That abstract conception [of subjectivity] is the necessary key to making sense of history, even though both the particular path taken by history and even the fact that it makes sense in light of that conception of subjectivity are contingent.«<sup>35</sup> Wie kann die

<sup>35</sup> CHRISTOPHER YEOMANS: »Does History make Sense? Hegel on the Historical Shapes of Justice«, in: *Notre Dame Philosophical Reviews* 2017, S. 148–149. Online: <https://ndpr.nd.edu/news/does-history-make-sense-hegel-on-the-historical-shapes-of-justice/>.

Form von Subjektivität notwendige Grundlage dafür sein, der Geschichte konsistent Sinn zuzuschreiben, und es gleichzeitig zufällig sein, dass Menschen auf diese Vorstellung gekommen sind? Es wäre doch viel naheliegender zu sagen, dass Menschen nicht zwangsläufig über das Prinzip der Subjektivität der Geschichte Sinn abgewinnen, aber dass es durchaus nicht zufällig, sondern zu erwarten war, dass die Menschheit letztendlich zu dieser Vorstellung gekommen ist (da es die einzig konsistente ist). Wenn das der Fall ist, kommt man zum zweiten Aspekt, nämlich der Frage, warum das Prinzip der Subjektivität keine absolute Gültigkeit hat und ob es nicht wichtig wäre, das Prinzip Subjektivität ahistorisch zu spezifizieren, gerade um es auch als kritische Instanz gegen die gegenwärtigen Praktiken hochhalten zu können. Hier ist man versucht, O'Connors Kritik an Pippin und Honneth auf Pinkards neue Werke auszuweiten:<sup>36</sup> Geht es hier nicht letztendlich nur um eine Legitimierung des *status quo*? Wird eine Kritik an gegenwärtigen Institutionen und Praktiken durch einen Appell an »das Prinzip der Subjektivität« systematisch unterbunden – und nur retrospektiv festgestellt, dass Gleichheit von Frauen und Minderheiten nun auch als notwendig gilt? Warum diesen Schritt weg vom Pragmatismus und hin zu einer Prinzipientheorie nicht wagen?

Pinkards Antwort hat letztendlich damit zu tun, dass er ein deskriptives Interesse an Normen und deren sozialer Anwendung hat. Man analysiert, um Pippins Worte zu benutzen, »das Normative [...] eine Klasse von Aktivitäten, die durch absichtliche Bemühungen charakterisiert sind ›es richtig zu machen‹.«<sup>37</sup> Es geht Pinkard, genau wie Pippin, nicht primär um die normative Fragen, was gut oder schlecht ist, sondern darum, wie verschiedene Gesellschaften oder »Lebensformen« sich normativ selbst regulieren, Normen formulieren, anwenden und interpretieren. Der Rückbezug auf das Prinzip der Subjektivität soll eine gewisse ahistorische Legitimität oder zumindest höhere Sinnhaftigkeit moderner Lebensformen nahelegen; aber diese Sinnhaftigkeit (und der Schmerz derer, die darunter leiden, dass das Prinzip Subjektivität nicht als moralischer Standard benutzt und kohärent ausformuliert wurde) hat keinerlei Macht, ja ist sozusagen sprachlos für Pinkard.<sup>38</sup> Opfer haben entweder selbst keinen klaren Begriff davon, dass und warum das, was ihnen geschieht, falsch ist, oder können es nicht erfolgreich kommunizieren (haben kein »actualized concept« davon). Das mag wohl *de facto* der Fall sein; die Frage ist nur, ob nicht gerade Hegel für ein stärker normatives Argument benutzt werden kann und sollte.

<sup>36</sup> BRIAN O'CONNOR: »The neo-Hegelian Theory of Freedom and Emancipation«, in: *European Journal of Philosophy* 25 (3/2015), S.171–194.

<sup>37</sup> ROBERT PIPPIN: »Hegel und das Problem der Freiheit«, in: DERS.: *Die Verwirklichung der Freiheit*. Frankfurt 2005, S. 66.

<sup>38</sup> Ich danke Terry Pinkard für diese privat gegebene Erläuterung.

## V.

*Der »revised metaphysical« Hegel*

Ich werde nun auf eine dritte Hegel-Lesart eingehen, die Hegel eine Metaphysik (1) zuschreibt. Im Gegensatz zu der gerade dargestellten Pittsburgh/post-kantianischen Linie gibt es hier höchst unterschiedliche Ansätze; das liegt unter anderem daran, dass so genannte »nicht-metaphysische« Interpreten zusammen einen neuen Hegel entwickelt haben – wenn auch mit argumentativen und interpretatorischen Divergenzen –, während die nun zu besprechende Gruppe von Hegel-Interpreten versucht, den eigentlichen Hegel oder eine Hegel-nähere Lesart seiner Werke gegen die skizzierte »nicht-metaphysische« Linie zu verteidigen. Zur dritten Gruppe von Hegel-Interpreten gehören zum Beispiel Robert Stern, der analytische Metaphysik für Hegel nutzbar machen will (bzw. umgekehrt Hegel für die analytische Metaphysik) und Frederick Beiser, der einen historischeren Ansatz verfolgt. James Kreines argumentiert, zumindest teilweise, in diese Richtung,<sup>39</sup> und auch Kenneth Westphal gehört hierher, sowie Stephen Houlgate, auf dessen Interpretation ich hier genauer eingehen möchte.

In einer kürzlich erschienenen Buchbesprechung kritisiert Houlgate Pippin dafür, dass er annimmt, »thought is apperceptive at the start of the demonstration of that idea,« »apperceptive thinking takes itself to be thinking of nothing when it thinks of being.«<sup>40</sup> Houlgate lehnt also Pippins Grundansatz einer Metaphysik (2) ab, also einer Metaphysik im Sinne einer Analyse der grundlegenden Denkbestimmungen oder der Grundkategorien im Urteilsvermögen eines oder jeglichen sinngebenden Wesens. Houlgate stellt Pippins Position richtig dar, und indem er sich dagegen wehrt, positioniert er sich auf der Seite einer Metaphysik (1), also einer traditionellen Metaphysik im Sinne der Analyse der Grundstrukturen oder der grundlegenden Natur der physischen (und auch sozialen) Wirklichkeit. Houlgate betont häufig den Einfluss Spinozas auf Hegel und das rationalistische Erbe, das Hegel aufnimmt.<sup>41</sup>

<sup>39</sup> JAMES KREINES: *Reason in the World. Hegel's Metaphysics and Philosophical Appeal*, New York 2015.

<sup>40</sup> STEPHEN HOULGATE: »Hegel's Realm of Shadows: Logic as Metaphysics in the Science of Logic by Robert Pippin«, in: *Journal of the History of Philosophy* 57 (4/2019), S. 765–766, hier: S. 766.

<sup>41</sup> Hegel behauptet ja bekanntermaßen, dass die »Substanz wesentlich Subjekt« bzw. »Wahrheit nur als System wirklich ist« oder dass die »Substanz als Subjekt« zu bestimmen sei (siehe G. W. F. HEGEL: *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a. M. 1986, S. 28 und DERS.: *Enzyklopädie der Wissenschaften*, Band III, Frankfurt a. M. 1986, S. 389). Ich verstehe dies in einer metaphysischen Weise, nämlich, im Kern, als die Aufforderung Spinozas Substanz und Kants transzendente Subjektivität zusammenzudenken, und zwar so, dass man Sub-

Die offensichtliche Herausforderung für diese Art der Hegel-Lektüre besteht darin, eine traditionelle Metaphysik zu formulieren, ohne auf einen Taylorschen mystischen Gottesbegriff zu rekurrieren. Zugespißt formuliert ist die Frage also: Was bedeutet es, Sein und Denken, physische Wirklichkeit und logische Kategorien in eins zu setzen, ohne Hegels Logik als Gottes Gedanken zu interpretieren, die er in seiner Schöpfung realisiert? Houlgate hatte bereits im Jahr 1986 in *Hegel, Nietzsche and the Criticism of Metaphysics* behauptet, dass Hegel eine vor-kantische Annahme wiederbelebt, nämlich: »that reality can be known determinately in conceptual thought« (1986: 121). Houlgate zufolge lehnt Hegel Kants Annahme eines transzendenten, unerkennbaren Objekts oder Dings an sich ab (1986: 121) und argumentiert, dass in der »erfahrbaren Welt« (experienced world) Begriffe zu finden sind, und zwar »pure, a priori conceptual determinations derived immanently from the logical structure of reason« (1986: 126). Der Grundgedanke ist also, dass man Hegels Behauptung, es gebe »Vernunft in der Welt,«<sup>42</sup> so interpretieren muss, dass in der erfahrbaren Welt begriffliche oder logische Strukturen aktiv sind, die auch a priori, also nicht durch Beobachten der Welt, sondern durch reines logisches Nachdenken entdeckt werden können. Statt eines (Kantischen) transzendenten, unerkennbaren Objekts/Dings an sich und der rationalistischen und abstrakten, ja leeren Behauptungen über eine Welt, die alles andere als abstrakt zu sein scheint, muss man in der Welt das Konkrete und die Vernunft zusammendenken, »reveal the concreteness, the life-impulse within reason itself,« »the dynamic form of natural and human activity« (1986: 121).

Ich habe im Zusammenhang mit Hegels Annahme von »Vernunft-in-der-Welt« auf eine Stelle in Hegels Geschichtsphilosophie hingewiesen,<sup>43</sup> wo er seine Methode mit der Keplers vergleicht: Kepler hat die elliptischen Laufbahnen der Planeten entdeckt; die Form der Ellipse kannte er jedoch schon aus der reinen Mathematik. Ellipsen sind keine empirischen Begriffe, sondern reine mathematische Formen, und dennoch sind sie beobachtbar und existieren in der physischen Welt.<sup>44</sup>

Der problematische oder zumindest zwiespältige Aspekt von Houlgates Ansatz, der sich auch in späteren Werken fortsetzt, wird in dem frühen

---

jektivität, oder rationale Strukturen und die Möglichkeit kollektiver Selbstbestimmung stattdessen in der physischen, natürlichen und sozialen Welt sucht (und nicht im Denken), also dort wo Spinozas Substanz existiert. Siehe hierzu zum Beispiel Hegels Diskussion der Substanz am Übergang zur Begriffslogik, siehe G. W. F. HEGEL: *Wissenschaft der Logik*. Band II. Frankfurt a.M. 1986, S. 195 ff.

<sup>42</sup> G. W. F. HEGEL: *Enzyklopädie der Wissenschaften*, Band I, Frankfurt a.M. 1986, S. 81.

<sup>43</sup> Siehe zum Beispiel CHARLOTTE BAUMANN: »Hegel's Metaphysics and Social Philosophy: Two Readings«, a. a. O., Abschnitt II.

<sup>44</sup> Siehe G. W. F. HEGEL: *Vorlesung über die Philosophie der Geschichte*, Frankfurt a.M. 1970, S. 87, 64.

Buch in Ausdrücken wie »experienced world« oder »empirical phenomenon« (1986: 126) deutlich. Die Frage ist, ob Hegel annimmt, dass man in der (menschlichen) Erfahrung logische Strukturen findet, oder ob er dies von der physischen Welt behauptet, wie sie ist und bleibt, auch wenn kein sinngebendes Wesen sie interpretiert. Um auf das Kepler–Beispiel zurückzukommen: Meint Hegel, dass die Astronomie, also die Wissenschaft von den Sternen, sich die Sterne anhand von logischen Strukturen erklärt oder dass die Sterne und Planeten sich nach logischen Mustern bewegen? Letzteres wäre eine Metaphysik (1); Ersteres wäre letztendlich eine Variante des kantischen Ansatzes und Metaphysik (2). (Ein überzeugter Post-Kantianer kann zum Beispiel argumentieren, dass Mathematik und Astronomie zusammenpassen, weil Mathematik in unserer Anschauungsform des äußeren Sinnes, nämlich dem Raum, angelegt ist. Äußeres Vorstellen und Anschauen setzt Räumlichkeit voraus, und diese impliziert die Mathematik, welche wir folglich auch erfolgreich benutzen können, wenn wir Dinge im Raum und deren Beziehungen analysieren).<sup>45</sup> Meines Erachtens zeigt der Kontext von Hegels Kepler-Referenz (genauso wie viele ähnliche Stellen, zum Beispiel über den damals weit rezipierten Geometer Lazare Carnot in der *Logik*<sup>46</sup> oder über Marktgesetze in den *Systementwürfen*), dass Hegel nicht nur über Regelmäßigkeiten des Denkens, sondern auch über a priori erkennbare Gesetzmäßigkeiten und Strukturen spricht, die in der (teilweise) physischen Welt aktiv sind im Sinne einer traditionellen Metaphysik (1). Die Natur und (deswegen) auch die Wissenschaft sind logisch strukturiert. Houlgate möchte offensichtlich auch in diese Richtung argumentieren. Er schreibt: »It becomes apparent that the indeterminate being with which we begin itself turns, logically, into the realm of finite things and objects, and eventually nature, that surrounds us. Logic thus does, indeed, disclose the true character of what is ›out there.‹<sup>47</sup>

Bezeichnend für Houlgate – und ich denke auch Stern – ist nämlich, dass sie, besonders in späteren Werken, neben der Taylorsche noch eine zweite Herausforderung sehen und sehr ernst nehmen. Es ist die durch Kant inspirierte Frage, »für wen« die Logik/Metaphysik logisch ist, wer die logischen Denkschritte vollzieht und wie, auf welcher Grundlage die Logik sich selbst rechtfertigt. Man könnte auch sagen, es geht um die Herausforderung, das aktive Moment des Denkens bei der Einheit von Den-

<sup>45</sup> Ich danke Terry Pinkard für diesen Hinweis.

<sup>46</sup> G. W. F. HEGEL: *Wissenschaft der Logik*, Frankfurt a. M. 1986, S. 229 ff. Danke an Paul Redding für diesen Hinweis.

<sup>47</sup> STEPHEN HOULGATE: »Thought and Being in Hegel's Logic. Reflections on Hegel, Kant and Pippin«, in: *Wirklichkeit. Beiträge zu einem Schlüsselbegriff der Hegelschen Philosophie*, hg. v. LUCA ILLETTERATI/FRANCESCA MENEGONI, Frankfurt a. M. 2018, S. 101–18, hier 103.

ken und Sein zu erklären. Houlgate hat ein hoch lesenswertes Buch mit dem Titel *The Opening of Hegel's Logic* (2006) geschrieben. Darin befasst er sich vor allem damit, wie die Logik »presuppositionless«, also voraussetzungslos sein kann und was es bedeuten soll, dass Sein und Denken in eins fallen. Houlgate schreibt: »Hegel's presuppositionless logic begins with the thought of thought itself as simply being.« (2006: 31) Später fügt Houlgate hinzu, »for Hegel, pure thought is indeed the intellectual intuition of being. It is directly aware that there is being and it understands by itself what being is« (2006: 125). Der Begriff der intellektuellen Anschauung stammt natürlich von Kant, der ihn als einen Gottesbegriff und als Gegensatz zur menschlichen und endlichen Anschauung einführt, die rezeptiv ist und Gegenstände (zum Beurteilen und darüber Nachdenken) sinnlich – oder zumindest mit Hilfe der sinnlichen Anschauungsformen – sich passiv geben lassen muss. Houlgate zufolge muss man also die Ununterscheidbarkeit von Sein und Denken am Anfang der *Logik* in dem Sinne verstehen, dass Denken sich durch Abstraktion zum reinen Sein eines Intellekts macht, dem aller Inhalt abhandengekommen ist und der daher nur Sein denkt, ja sich selbst nicht vom Sein unterscheiden kann. »Sein, reines Sein – ohne alle weitere Bestimmung«<sup>48</sup>, schreibt Hegel. Houlgate erklärt dies in Analogie zu Descartes: Am Anfang von Hegels *Logik* gibt es kein »Ich denke, also bin ich«, sondern nur das Denken des Seins ohne alle Ich-Referenz. In seinem Buch schreibt Houlgate noch »thinking therefore is« (2006: 32) wäre Hegels Variante des Cartesischen Gedankens, aber »thinking is« oder »the thought of being« ist noch passender, da es ja gerade nicht um die Unterscheidung von Sein und Denken geht, sondern um deren Ununterscheidbarkeit.<sup>49</sup> »Pure thought, in abstraction from all it is normally taken to be, is itself nothing but sheer being.«<sup>50</sup> Houlgate gibt sich viel Mühe, dies subjektiv und objektiv zu formulieren: Das Sein zu Denken und diese Ununterscheidbarkeit ist nicht als reine (subjektive) Forderung, nicht als ein (subjektives) erstes Prinzip (*pace* Fichte), sondern eine »Notwendigkeit«, die dem Denken selbst inhärent ist (2006: 185) und eine »Bestimmtheit« und »Konkretion«, die nicht nur innerlich ist (2006: 187).

Diese Fichte-nahe Lesart ist interessant und sicher ein passender Ansatz für das Problem, das Houlgate sich stellt. Man kann einen ähnlichen Ansatz zum Beispiel in einer aktuellen Veröffentlichung von Horstmann finden.<sup>51</sup> Es fragt sich jedoch, ob nicht Pippin und Burbidge mit ihren sehr unterschiedlich gelagerten Kritiken an Houlgate zwei Lesarten und Prob-

<sup>48</sup> G. W. F. HEGEL: *Wissenschaft der Logik*, Band 1, Frankfurt a. M. 1969, S. 22.

<sup>49</sup> Ich danke Stephen Houlgate für diese Erläuterung.

<sup>50</sup> HOULGATE, »Thought and Being«, hier S. 102.

<sup>51</sup> ROLF-PETER HORSTMANN: »Hegel's Logic. An Attempt to Render Intelligibility Intelligible?«, in: *European Journal of Philosophy* 27 (4/2019), S. 137–147.

leme von Houlgates Interpretation richtig treffen. Pippin behauptet polemisch, dass in einigen metaphysischen Logik-Lesarten Substanzen sich vom einen ins andere verwandeln, wie von Zauberhand.<sup>52</sup> Burbidge schreibt,<sup>53</sup> dass in Houlgates Ansatz ein gewisser Subjektivismus immer noch erhalten bleibe. Entweder geht Houlgate sozusagen von einer Denk-Sein-Ursuppe aus, aus der dann die Welt entsteht (das mystische Ereignis aus Pippins Kritik) oder er geht doch nicht von einer Ursuppe, sondern von einer Einheit, einer Ununterscheidbarkeit des Denkens und Seins *im Denken* aus. Letzteres scheint mir die richtige Interpretation, und in diesem Fall ist Burbidges Hinweis auf einen residualen Subjektivismus angebracht. Wenn Denken sich auf reines Sein reduziert – also das Denken-des-Seins, das nicht von Denken unterschieden werden kann –, spricht man doch nach wie vor von Denken, grob im Sinne eines Intellekts oder zumindest einer Aktivität, die man in einer weiterentwickelten Form Vorstellen oder logisch konsistentes Denken und Schließen nennen würde. In Bezug auf Houlgates jüngste Kritik an Pippins Hegel sollte man dafür präzisieren: Houlgate lehnt nicht Pippins Annahme ab, dass man die Frage »für wen« stellen sollte, sondern dass die Logik im Rahmen einer Urteilstheorie zu verstehen ist. Am Anfang ist für Houlgate nur die Gegebenheit des Seins im Denken Thema des (absoluten) Subjekts der Logik; diese Gegebenheit ist sozusagen Platzhalter für den Inhalt und die reale Welt und wird in Form der Konkretion der Inhalte sukzessive erweitert.

Um den residualen Subjektivismus in Houlgates Position aufzuzeigen, hilft es, eine alternative Lesart Hegels zu diesem Punkt heranzuziehen: Es ist in der deutschen Interpretationslandschaft durchaus nicht unüblich, die Voraussetzungslosigkeit des Beginns von Hegels *Logik* so zu verstehen, dass man eben gerade nicht fragen soll und muss, auf welchem Geltungsgrund die Logik sich entwickelt und wer die logischen Schritte vollzieht. Hegel analysiert einfache bis hin zu komplexen Strukturen in der *Logik* und klammert die Frage komplett aus, ob diese Strukturen in der Natur oder im Denken oder in beiden existieren. Hegel zeigt in der *Logik* einfach, dass unterschiedliche Strukturen, einer gewissen *Logik* folgend, Vielheit und Einheit besser oder schlechter organisieren. Dass es Eins und Vieles gibt in der Welt, ist nicht als Annahme eines absoluten Subjekts gedacht und auch nicht als erste (Denk-)Gegebenheit für dieses Subjekt, sondern ein minimaler Einsatzpunkt zur Entfaltung von Hegels System, ein methodologischer Minimalpunkt. Anstatt wie Houlgate den logischen Minimalpunkt als wirklichen Anfang und die Entwicklung der Logik als

<sup>52</sup> ROBERT PIPPIN: »Replies to Critics«, in: *European Journal of Philosophy* 27 (4/2019), S. 1065–1074.

<sup>53</sup> JOHN W. BURBIDGE: »Hegel's Logic as Metaphysics«, in: *Hegel Bulletin* 35 (1/2014), S. 100–115, hier S. 103.

eine Art kreative Denkkaktivität (oder zumindest Entstehungsgeschichte) zu lesen, kann man die *Logik* als die Aktivität oder das logische Schließen des Lesers und/oder des Autors Hegel verstehen, wobei bereits in der Welt existierende Grundstrukturen logisch wieder aufgegriffen und auseinander entwickelt werden und die logischen Strukturen sich nur »selbst entwickeln« im Sinne von: einander als notwendige Schlussfolgerungen implizieren.

Der Unterschied zwischen Houlgates und dem hier skizzierten Ansatz hat mit der Frage zu tun, wie die Einheit von Denken und Sein in Bezug auf den Menschen und/oder auf die – anschauende, vorstellende, urteilende, rein logische – (Denk-)Aktivität zu verstehen ist. Für Kant gibt es den endlichen Denker bzw. Menschen und die Kategorien, die gemeinsam die transzendente Subjektivität ausmachen, die aber nur insofern »existiert«, als endliche Denker die Kategorien anwenden (was sie beim sinnvollen und sinnlosen Urteilen notwendigerweise tun müssen).<sup>54</sup> Für einen (nicht post-kantianischen) Hegel gibt es zwei grundlegende Alternativen: Hegel kann (a) annehmen, dass Denken, im Sinne von logischen Strukturen und Regelmäßigkeiten, zunächst in der Welt, also in der Natur aktiv war und diese Regelmäßigkeiten jetzt, nach dem Entstehen der Menschheit, auch im menschlichen logischen Denken, Urteilen und Bewusstsein zu finden sind. Hier besteht die Schwierigkeit, banal gesagt, darin, zu erklären, wie die Logik der Welt auch in unser Denken gekommen ist. Dass diese logischen Strukturen auch im Denken entstehen, könnte zumindest teilweise damit erklärt werden, dass es für Hegel nur eine begrenzte Anzahl an Grundstrukturen/Möglichkeiten gibt, Vielheit und Einheit zu verbinden (in der Wirklichkeit und eben auch im Denken). Man muss annehmen, dass diese Denkstrukturen zumindest teilweise auf einen empirischen Anstoß hin, also ausgehend von der Beobachtung der Natur, entwickelt worden sind (in der *Phänomenologie* nimmt die beobachtende Vernunft und Naturbeobachtung einen wichtigen Platz ein). Während die Grundstrukturen der Welt, die grundlegenden Arten, Vielheit und Einheit zu organisieren, also a priori und rein logisch auseinander entwickelt werden können, wie Hegel es in seiner *Logik* tut, ist dies in der Geschichte der Menschheit zunächst so nicht geschehen. Die Strukturen, wie der Atomismus (»Eines und Viele«), der Organismus, Mechanismus, Chemismus etc., die Hegel in der *Logik* entwickelt, wurden zunächst zumindest teilweise empirisch oder auf empirische Anregung hin entdeckt. Ihre Ableitbarkeit auseinander, die Hegels *Logik* und System bezeugt, zeigt dann, dass diese Strukturen ein System bilden, kohärent und komplett sind, und dass dieses

---

<sup>54</sup> Siehe hierzu CHARLOTTE BAUMANN: »Kant, Neo-Kantian and Transcendental Subjektivität«, in: *European Journal of Philosophy* 25 (3/2017), S. 595–616.

System Eigenschaften aufweist, die den Ausdruck »Vernunft« oder »Vernunft in der Welt,« ja sogar Bezüge auf eine christliche Gottesvorstellung rechtfertigen.

Die Alternative (b) ist es, andersherum zu gehen, also nicht bei der Welt anzufangen, die bereits logisch ist, sondern wie Houlgate den Anfang der *Logik* absolut zu setzen und die logische Entwicklung aus dem Minimalpunkt als eine logische und gleichzeitig reale Entstehungsgeschichte, ja sozusagen als Schöpfung zu lesen. Wenn man vermeiden will eine mystische Sein-Denken-Ursuppe anzunehmen, muss man von einer Art Intellekt, von einem einfachen, undifferenzierten absoluten Subjekt ausgehen, das entweder die Welt produziert oder sie vorstellt. Die Herausforderung besteht bei diesem Ansatz darin, zu erklären, wie hier der Subjektivismus, den Hegel Fichte vorwirft, vermieden wird und damit der von Hegel für sich reklamierte absolute Standpunkt und Idealismus erreicht wird<sup>55</sup> Genauer gesagt müsste man zeigen, dass man weder ein einfaches, aber schöpferisches absolutes Subjekt annimmt noch eine Welt, die nur in der Vorstellung des absoluten Subjekts existiert, oder dass eine oder beide dieser Annahmen mit Hegels Subjektivismuskritik und seinem absoluten Idealismus versöhnt werden kann bzw. können.

## VI.

### *Ausblick: Sozialphilosophische Implikationen der Hegel-Lesarten*

Die Sozialphilosophie Hegels ist im englischsprachigen Raum sehr intensiv und fruchtbar analysiert worden, mit Neuhouser, Hardimon, Moyar, Yeomans, Taylor, Avineri, Brooks und vielen anderen wichtigen und interessanten Interpreten. Neuhouser spart in seinem exzellenten Buch Hegels Metaphysik bewusst und explizit aus;<sup>56</sup> Brooks geht hingegen auf das System und Hegels Metaphysik ein.<sup>57</sup>

Generell kann man aber sagen, dass die dominante Leseart, nämlich die »nicht-metaphysische« Lesart, Hegels Sozialphilosophie primär als Handlungstheorie oder Theorie der wechselseitigen Anerkennung zu lesen einlädt, während Interpreten, die von dieser Tradition abweichen, ihn sehr wohl auch als Strukturtheoretiker und/oder Vorläufer von Marx verstehen können. Bezeichnend ist hier zum Beispiel, dass Pippin Hegel einen

<sup>55</sup> Auch ein Heideggersches In-der-Welt-Sein oder Geworfensein-in-die-Welt löst das Problem des residualen Subjektivismus meines Erachtens nicht.

<sup>56</sup> FREDERICK NEUHOUSER: *Foundations of Hegel's Social Theory*, Cambridge MA 2000, S. 134, 2.

<sup>57</sup> THOM BROOKS: *Hegel's Political Philosophy*, Edinburgh 2007.

schwachen, »nicht-regulativen« Staat attestiert,<sup>58</sup> während Houlgate anhand von Zitaten zeigt, dass Hegel eine Intervention und Kontrolle des Marktes durch die Ständeversammlung befürwortet, inklusive einer Preisregulation und, falls nötig, der »Bestimmung der Arbeit aller durch öffentliche Veranstaltung.«<sup>59</sup> Houlgate hätte auch Hegels *Jenaer Systementwürfe* zitieren können, wo Hegel den Markt beschreibt als »bewegtes Leben des Toten, das [...] als ein wildes Tier einer beständigen strengen Beherrschung und Zähmung bedarf.«<sup>60</sup> (Arash Abazari liegt daher in seinem 2020 veröffentlichten Buch *Hegel's Ontology of Power* vollkommen richtig in der Annahme, dass man Hegel zur Kapitalismus-Analyse verwenden kann.)

Für sogenannte »nicht-metaphysische« Interpreten geht es bei Hegel um gemeinsam definierte Bedeutungen und Normen und darum, das scheinbar Natürliche (wie den Status, ein Subjekt und eine Person zu sein) als sozial und sprachlich konstituiert zu verstehen. Das gegenseitige Begründen und Bewerten und Anerkennen von Handlungen definiert, was Handlungen bedeuten, welche legitimen Gründe man für seine Handlung anführen kann und ob man von anderen den Status zuerkannt bekommt, den man gerne hätte. Dass Dean Moyar<sup>61</sup> das Gewissen als zentralen Punkt von Hegels Philosophie versteht, passt genau in dieses Schema, den (sozial bedingten) Einzelnen und dessen Urteile über Normen als Grundlage zu sehen. Demzufolge wäre dann das letzte und zentrale Kapitel von Hegels Rechtsphilosophie, nämlich das Sittlichkeits-Kapitel, das auf den Abschnitt über das Gewissen folgt, kein weiterer, neuer Schritt, sondern nur eine erweiterte Darstellung des bisher Erreichten. Andere sowohl deutsch- als auch englischsprachige Interpreten gehen hingegen davon aus, dass Hegel im letzten Kapitel einen Schritt weg von einer Akteurs- und Handlungstheorie hin zu einer Strukturtheorie der Gesellschaft macht. Teil dieser Analyse und Kritik von sozialen Strukturen ist seine Beschreibung der Logik und Eigendynamik des Marktes, dessen Einhegung durch den Staat er fordert.

Abschließend kann man festhalten, dass die englischsprachige Hegel-Interpretation, die dank der »nicht-metaphysischen« Lesart eine Renaissance erlebt hat, nun sehr breit aufgestellt ist und viele Wege geht und

<sup>58</sup> ROBERT PIPPIN: *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge 2008, S. 262.

<sup>59</sup> Zitat: G. W. F. HEGEL: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt a.M. 1986, §236. Siehe hierzu: STEPHEN HOULGATE: *An Introduction to Hegel: Freedom, Truth and History*. Malden MA 2005, S. 204–05.

<sup>60</sup> G. W. F. HEGEL: *Jenaer Systementwürfe I*, hg. v. Klaus Düsing und Heinz Kimmerle, Hamburg 1986, S. 230.

<sup>61</sup> DEAN MOYAR: *Hegel's Conscience*, New York 2011.

Probleme aufwirft, die mit, durch, von und gegen Hegel höchst gewinnbringend diskutiert werden können – inklusive der Frage nach Geltungsgründen und Grundlagen der Ethik, intersubjektiver Begründung und Anerkennung, der Logik und Dynamik sozialer Strukturen, Fragen des Relativismus und Rationalismus, des Realismus, Anti-Nominalismus und der sozialen Ontologie.

\* Ich danke Paul Redding, Terry Pinkard und Stephen Houlgate für ihr hoch interessantes und sehr hilfreiches Feedback.

Charlotte Baumann  
Technische Universität Berlin  
<http://orcid.org/0000-0003-2325-7848>  
[www.drcharlottebaumann.com](http://www.drcharlottebaumann.com)