

Hansen Yu

Von der Substanz zur Selbsterhaltung

Spinoza in Hegels
Jenaer philosophischer
Systementwicklung

Königshausen & Neumann

Hansen Yu

Von der Substanz zur Selbsterhaltung

EPISTEMATA

WÜRZBURGER WISSENSCHAFTLICHE SCHRIFTEN

Reihe Philosophie

Band 632 — 2026

Hansen Yu

Von der Substanz zur Selbsterhaltung

Spinoza in Hegels Jenaer
philosophischer Systementwicklung

Königshausen & Neumann

D 294 (zugl.: Dissertation, Ruhr-Universität Bochum)

Der Verlag verbietet, das Werk in irgendeiner Weise zu nutzen, um Technologien der künstlichen Intelligenz (KI) für die Generierung von Audio, Text oder Bildern zu trainieren.

Der Verlag behält sich das Text- und Data-Mining nach § 44b UrhG vor,
was hiermit Dritten ohne Zustimmung des Verlages untersagt ist.

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

Erste Auflage 2026

© Verlag Königshausen & Neumann Würzburg 2026

Leistenstraße 7, D-97082 Würzburg

info@koenigshausen-neumann.de

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelne Teile.

Kein Teil darf in irgendeiner Form

(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)

ohne schriftliche Genehmigung des Verlages

reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlag: skh-softics / coverart

Druck: docupoint, Magdeburg

Printed in Germany

ISBN 978-3-8260-8974-9

eISBN 978-3-8260-8975-6

www.koenigshausen-neumann.de

Vorwort

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um eine leicht überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im Sommersemester 2023 von der Fakultät für Philosophie und Erziehungswissenschaft der Ruhr-Universität Bochum angenommen wurde. Die mündliche Prüfung fand am 05. Juli 2023 statt.

Mein allererster herzlicher Dank gilt meiner verehrten Betreuerin, Prof. Dr. Birgit Sandkaulen. Durch ihre inspirierende Lehre habe ich entscheidende Perspektiven auf die klassische deutsche Philosophie gewonnen. Ohne ihre sorgfältige Betreuung und vielfältige Unterstützung wäre diese Schrift nicht entstanden. Prof. Dr. Stephan Schick bin ich sehr dankbar für die Erstellung des Zweitgutachtens. Alice von Franz sei für die Hilfe beim Korrekturlesen dieser Arbeit besonders gedankt. Dem China Scholarship Council bin ich für ein dreijähriges Stipendium zu Dank verpflichtet.

Meinen Eltern, Yang Lianqiu und Yu Gangyi, schulde ich große Dankbarkeit für ihre Unterstützung für mein Philosophiestudium.

Das Buch ist dem Andenken meines Großvaters, Yu Yechuang (1923–2006), gewidmet.

Hansen Yu
Huainan Normal University

Inhaltsverzeichnis

0	Einleitung.....	9
1	Der spinozistische Ansatz in der <i>Differenzschrift</i>	21
1.1	Vom Ideal des Jünglingsalters zum spekulativen Wissen ...	22
1.2	Von Kant zu Spinoza.....	32
1.3	Die Endlichkeit: die Spannung zwischen Hegel und Schelling	41
1.4	Exkurs: Hegels Spinoza-Rezeption bis 1800	52
2	Spinoza und die Modifikationen des Skeptizismus	59
2.1	Dogmatismus des Unendlichen und Skeptizismus des Endlichen	60
2.2	Die Kritik des neuesten Skeptizismus	66
2.3	Die Kritik des antiken Skeptizismus	75
3	Spinoza und die Kritik der Reflexionsphilosophie	85
3.1	Glauben und Wissen: die neue Lösung zum alten Problem.....	87
3.2	Kants intuitiver Intellekt und der Spinozismus.....	101
3.3	Die Vernichtung und Rettung der Subjektivität	121
3.4	Jacobis Herausforderung: die ewige Zeit	138
3.5	Die Evolution des spekulativen Spinozismus.....	159
4	Die Philosophie bedarf keiner Einleitung	171
4.1	Zweierlei Begriffe von Einleitung.....	172
4.2	Die Stellung der Logik im System	178
5	Selbsterhaltung im Substanzmonismus	191
5.1	Eine spekulative Deutung des Substanzmonismus	193
5.2	Neuer Geistesbegriff vs. alte Komposition des Systems....	206
5.2.1	Die Anknüpfung der Logik und Metaphysik an die Tradition	207
5.2.2	Die Behandlungsart der Jenaer Logik	218

5.2.3	Verstand–Dialektik–Spekulation.....	228
5.2.4	Hindernisse für den Paradigmenwechsel zum Spinozismus	239
5.3	Selbsterhaltung und Individualität	255
5.3.1	Selbsterhaltung als Methode der Logik.....	257
5.3.2	Selbsterhaltung in der Metaphysik der Objektivität.....	262
5.3.3	Insichsein und In-Anderem-Sein.....	267
5.3.4	Selbsterhaltung in der Metaphysik der Subjektivität	279
5.3.5	Das Anderssein in der Immanenz.....	287
5.3.6	Der absolute Geist und die <i>scientia intuitiva</i>	295
6	Die Substanz ist wesentlich Subjekt	315
	Siglen- und Literaturverzeichnis	337
	Personenregister.....	355

Einleitung

Wenn Hegels Ausspruch aus der Vorrede seiner *Phänomenologie des Geistes*, dass „das Wahre nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subject aufzufassen und auszudrücken“ ist (GW 9, 18), als Systemkonzept seines gesamten philosophischen Programms bezeichnet werden kann, so steht Spinoza in dessen Zentrum. Die Auseinandersetzung mit Spinozas Metaphysik hat Hegels Entwicklung seiner eigenen Position ganz wesentlich geprägt. Daran wird in der Forschung wenig gezweifelt. Doch in dem Grundsatz selbst ist nicht eindeutig zu erkennen, worauf Hegel in ihm Bezug nimmt und was er unter Substanz und Subjekt versteht. Es scheint sich von selbst zu verstehen, wenn man die Darlegung der spinozanischen Philosophie in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* als Bezugspunkt nimmt. Dann gewinnt man den einfachen Eindruck, dass der Spinozismus nur eine bestimmungslose und unlebendige Substanz darstelle, in die alles Endliche und Unterschiedene untergegangen sei. So wird der Schluss gezogen, dass es sich beim Diktum um Hegels Systemkonzept handelt, demzufolge die spinozanische Substanz, die dasselbe wie der Akosmismus oder das parmenideische Sein wäre, zum Subjekt und Geist aufzuheben sei.

Das Spinoza-Kapitel in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* wird nahezu im Regelfall als der Ausgangspunkt für die Forschung über Hegels Lesart von der spinozanischen Philosophie genommen. Ist man von der Spinoza-Deutung darin überzeugt, gebühre Hegels Philosophie des absoluten Geistes die Ehre, den Spinozismus sachlich überwältigt zu haben. Diese bekannte und das Spinoza-Verständnis seit Hegels Lebzeit beherrschende Auffassung wird wiederum seit Jahrzehnten durch Spinoza-Experten Punkt für Punkt bestritten. Die zahlreiche Forschungsliteratur dieser beiden Klassen – einfach pro und contra – wird in der vorliegenden Dissertation nicht

speziell diskutiert (Zur zweiten Klasse gehören auch die vergleichenden Studien). Die Kritik an Hegels Spinoza-Deutung reinigt zwar die spinozanische Philosophie von vielerlei von Hegel unterstellten Missverständnissen, doch zu einem fundierten Verständnis zum Verhältnis beider Philosophen und vom wesentlichen Einfluss Spinozas auf Hegel kann sie wohl wenig beitragen. Die zweite Klasse der Forschungen stimmt mit der ersten darin überein, der Sache oberflächlich und abstrakt nachgegangen zu sein. Denn es ist jeweils lediglich erörtert worden, ob Hegels Interpretation und Kritik Recht behält. Ist dies nicht der Fall, müsste weiter danach gefragt werden, weshalb er sich die spinozanische Philosophie scheinbar nicht erfolgreich angeeignet habe. Mit dieser Problemstellung hebt sich eine dritte Klasse der Rezeption gegen die ersten beiden ab. Zur Antwort auf sie muss man nicht nur über einen Überblick über die hegelsche spekulative Philosophie und deren Entwicklung verfügen, sondern sich auch den historischen Kontext der Spinoza-Rezeption in der klassischen deutschen Philosophie vor Augen führen. Um in die vorliegende Studie einzuleiten, müssen allem voran der historische Kontext und die systemlogische Überlegung des bekannten hegelschen Einwandes gegen Spinoza aufgeklärt werden.

„Spinoza ist Hauptpunkt der modernen Philosophie: entweder Spinozismus oder keine Philosophie“ (TW 20, 164). Hegel ist nicht der erste, der den Spinozismus so hochschätzt und sogar als das einzige philosophische Paradigma hervorhebt. Im Gespräch mit Jacobi im Jahr 1780 hat Lessing längst eine vergleichbare Ansicht ausgedrückt: „Es giebt keine andre Philosophie, als die Philosophie des Spinoza“. Ihm ist Jacobi entgegengekommen: „Das mag wahr seyn“ (JW 1,1, 18). Die beiden waren sich darin einig, dass der Spinozismus die konsequenteste Philosophie ist, deren Weg der Demonstration dem Systemanspruch nach in den Determinismus ausgehen muss. Lessing war damit zufrieden und „begehr[t]e keinen freyen Willen“, zugunsten dessen Jacobi dagegen „der Antipode von Spinoza“ werden musste (JW 1,1, 21). Jacobi hat die „Lehre des Spinoza“ bewundert und angesichts ihrer radikalen internen Konsequenz für „unwiderleglich“ gehalten, was nicht heißen soll, dass sie „nicht **unwidersprechlich**“ ist (JW 1,1, 290). Um der Systemlogik der Lehre Spinozas zu entkom-

men, muss man sich Jacobi zufolge eines *Salto mortale* bedienen, d.h. einen Widerspruch vollziehen, der einen mittels des Sprunges auf den Boden der „Unphilosophie“ katapultiert. Allein auf diesem Boden entgeht die Freiheit jeglicher Determination und ist unmittelbar in der Praxis evident.

Hegel setzt sich zum Ziel, Jacobis Diagnose zu entkommen: Er versucht ein philosophisches System aufzustellen, welches nicht nur mit der Freiheit kompatibel ist, sondern ganz und gar durch diese gekennzeichnet ist. Um Jacobis Lösungsansatz zu neutralisieren, muss er beweisen, dass man Spinoza sehr wohl widerlegen und sich auch gerade in der Substanz der Wahrheit der Freiheit versichern kann. Diese Überlegung wird erst in der *Wissenschaft der Logik* zur Sprache gebracht. Im Kapitel „Das Absolute“ der *Wesenslogik* von 1813 (GW 11, 370–379) wird die spinozanische Metaphysik nach der Abfolge Substanz, Attribut und Modus dargelegt. Die spinozanische Substanz ist demnach das Absolute, aber wegen der mangelhaften Sicht auf den Modus als „Aeußerlichkeit des Absoluten“ (GW 11, 374) nicht das absolut Absolute oder die wahrhafte Identität. In diesem Kapitel schließt Hegel die Analyse des Spinozismus ab und erwähnt in den folgenden Kapiteln „Die Wirklichkeit“ und „Das absolute Verhältnis“ (GW 11, 380–392, 393–409) Spinozas Namen nicht mehr. Am Anfang der *Begriffslogik* von 1816 stößt man dann auf die Aussage, „daß sein [sc. des Spinozismus] Standpunkt zuerst als wesentlich und nothwendig anerkannt werde“. Hegels Rede vom „notwendigen Standpunkt“ bezieht sich jedoch nicht auf seine offizielle Darstellung des Spinozismus im Kapitel „Das Absolute“. Es ist wiederum das nicht unter Spinozas Namen dargetane „Substantialitäts-Verhältniß“, das „ein nothwendiger Standpunkt, auf welchen das Absolute sich stellt“, ist (GW 12, 15, 14). Im Substantialitäts-Verhältnis ist der Modus nicht mehr für der Substanz äußerlich erklärt, sondern durch die Substanz als „absolute Macht“ (GW 11, 395) hervorgebracht, die sich so den produktiven Ausdruck ihrer selbst verschafft. Erst diese Substanzversion ist für Hegels Programm notwendig und kann „aus sich selbst auf den höhern gehoben“ werden (GW 12, 15). Im ersten Fall signalisiert die Substanz die abstrakte Identität, im andern Fall das konkrete, doch unmittelbare Verhältnis der Imma-

nenz. Jene bleibt immer leer und starr und kann somit aus sich selbst keinen Schritt in die Wirklichkeit tun. Die Exposition des zweiten Falls, d.h. wenn es durch Hegels doppelte Negation aufgebrochen wird, führt zur Subjektivität und Freiheit.

Um die jacobische Widerspruchsfigur erfolgreich außer Kraft zu setzen und als die schlechteste Form „des äusserlichen Widerlegens“ (ebd.) zu diskreditieren, muss Hegel seine Spinoza-Darstellung durch eine andere konterkarieren. Die Inkompatibilität beider genannten Versionen geht eben auf seine strategische Präsentation Spinozas zurück. Indem er eine „wahrhafte Widerlegung“ des Spinozismus, die „in die Kraft des Gegners“ eingeht (ebd.), in Angriff nehmen will, muss er an ihm selbst gegen seinen ontologischen Gehalt die Version der abstrakten Identität statuieren. Dann bringt er die Negation der Negation ins Spiel, um in der zweiten Version die bei Spinoza fehlende Entwicklung der Differenz aus der Identität herauszuziehen. Die erste Version steht im Dienst dafür, die Integration und Überbietung des Monismus im Rahmen der *Wissenschaft der Logik* sicherzustellen und die Aneignung Spinozas in den folgenden Momenten reflexionslogisch vorzubereiten. Nur so ist gewährleistet, den folgenden Enthüllungsprozess der Substanz in die Kompetenz der Logik zu stellen und dies Arrangement als eine interne Widerlegung wirken zu lassen. Die erste Version aber geht auf die Verähnlichung von Spinoza und Schelling zurück und hat ontologisch nichts mit Spinoza zu tun, der explizit die Immanenz des Endlichen im Unendlichen festlegt. Hegels eigentlicher Vorbehalt gegenüber ihm liegt darin, dass die endliche Bestimmung nur unmittelbar gegeben ist, so wie der gemeine Verstand sie auffasst, statt aus der Substanz selbst abgeleitet zu werden, was nicht als ein ontologisches, sondern als ein epistemisches Defizit aufzufassen ist. Man kann Spinoza ein solches Defizit dann sinnvollerweise oder überzeugend vorhalten, wenn man den Entwurf seines Verhältnisses der Immanenz in die abstrakte Identität transformiert.

Dies alles steht hinter dem bekannten Vorwurf des Akosmismus, der mit der ersten Version einhergeht. Denn nur dieser gegenüber scheint Hegels Projekt den Substanzmonismus widerlegt zu haben. Jeder Spinoza-Kenner aber kann bei ihm keinen Anhaltspunkt der leeren Identität finden. Was die dialektische Bewegung durch die

zweite Version erwirbt, ist genau gesehen keine Widerlegung des Spinozismus, sondern lediglich die Beseitigung der epistemisch opaken Voraussetzungen und die genealogische Rekonstruktion des Verhältnisses der Immanenz. Indem die Substanzlehre zur reflexiv vermittelten Identität rekonstruiert wird, kann diese schließlich als die selbstbezügliche Subjektivität die *Begriffslogik* eröffnen.¹

Die erste Version, die seitdem als die Standardversion festgelegt ist, geht auf Schellings Identitätsphilosophie zurück. Die zweite Version hingegen bietet für Hegel den „Anfang aller Philosophie“. Es geht tatsächlich um die zweite Version, wenn Hegel sein philosophisches Programm wie folgt darstellt: „diese spinozistische Idee ist als wahrhaft, als begründet zuzugeben, es ist eine absolute Substanz, diese ist das Wahre, aber sie ist noch nicht das ganze Wahre, sie muß auch als in sich thätig, lebendig gedacht werden und eben dadurch sich als Geist bestimmen“ (GW 30,3, 1278). Denn im Ausgang vom Spinozismus der ersten Version ist dem Wesen nach kein solcher Fortgang möglich. Stattdessen beginnt Hegel seine Logik mit dem spinozistischen „Principium des Seyn in allem Daseyn“ (Enz. §86). „Wenn man anfängt zu philosophieren, so muß man zuerst Spinozist

1 Vgl. ausführlich Sandkaulen (2008) zu den beiderlei Versionen in der *Wesenslogik*. Es ist ihr Verdienst, den historischen Kontext und die Systemlogik des Widerlegungsdiskurses einleuchtend erklärt zu haben. Damit kann man eine tiefere Einsicht in das Verhältnis zwischen Hegel und Spinoza gewinnen. Vor jener Veröffentlichung wurde nur gelegentlich die Ähnlichkeit zwischen der Identitätsphilosophie und Hegels Spinoza-Kritik beleuchtet. Shmueli etwa (1970, 180) sagte, „Hegel criticizes Spinoza on the same line and with the same arguments which he used against Schelling and Romantic philosophy in general.“ Gueroult und Parkinson (1977, 458) nahmen zwar zur Kenntnis, „Hegel saw Spinoza's philosophy through the distorting medium of the philosophy of the young Schelling, [...] in other words, Hegel's attack on Spinoza is in effect an attack on Schelling.“ Jedoch wussten sie diese Beobachtung nicht genauer zu erklären. In Bezug auf den Schluss der *Wesenslogik* möchte Hahmann (2014, 373 Anm. 47) die Bedeutung der hegelschen Auseinandersetzung mit Kant sowie implizit auch mit Leibniz hervorheben, die nicht zuletzt auch an der besonderen Bedeutung der Wechselwirkung deutlich werde. Dazu ist zu bemerken, dass diese Wechselwirkung zwischen der Einen Substanz und den Modi stattfindet, während Kant die Wechselwirkung zwischen einzelnen Substanzen thematisiert. Trotz der Übernahme der Relations- und Modalitätskategorien muss der Schlussabschnitt der *Wesenslogik* als eine kritische Auslegung Spinozas gelesen werden, was längst klar worden ist (Fleischmann 1964). Kants Einfluss kann auch nur deshalb bei Hegel seine Bedeutung gewinnen, weil er sich in die spinozistische Systemdurchführung einfügen lässt (Hindrichs 2001, 174).

sein. Die Seele muß sich baden in diesem Äther der einen Substanz“ (TW 20, 165, vgl. V 9, 104; GW 23,1, 108). Der Schwerpunkt des hegelschen Spinozismus – abgesehen von der genannten strategischen Darstellung – liegt also auf dem Verhältnis der Immanenz.

Was kann diesem Verhältnis genügen und was ist mit dem Begriff „Äther“ gemeint? Zunächst lässt sich via negativa feststellen, dass es hier nicht um das „Princip der Gröse“ geht, das Hegel als einen „begrifflosen Unterschied□“ ansieht. Die Philosophie betrachtet „das Wirkliche“, doch das Wirkliche ist nicht Räumliches (GW 9, 34). Die Wirklichkeit setzt Hegel bekanntermaßen mit der Vernünftigkeit oder Begrifflichkeit gleich (Enz. §6; GW 9, 22). Ein „Verhältniß des Begriffs“ gilt als „ein Unendliches, das ihrer [sc. der Mathematik] Bestimmung entflieht“ (GW 9, 34). Von seinem Konzept des wahren Unendlichen macht Hegel geltend, dass „das aussersichseyn in dem in sich seyn“ ist (GW 7, 34; vgl. 21, 135–136).

Nach Spinoza ist alles Dasein, nicht nur die ideale Essenz, sondern auch die reale Existenz aller Dinge, in der substantialen Einheit zu begreifen. Da Hegel nur auf die Vernünftigkeit fokussiert und der Wirklichkeit im normalen Sinn philosophische Bedeutung abspricht, kommt er zu einer eigentümlichen Lesart von Spinozas Philosophie, statt sich ihr aus bloß historischem Interesse zu widmen. Spinoza hält am ontologischen Unterschied zwischen Substanz und Modus fest. Wenn Hegel sein Prinzip der Einheit lediglich als das begriffliche Verhältnis der Immanenz verstanden wissen will, muss er die Existenz des Modus außer Acht lassen, die der Bestimmung der Größe unterliegt. Denn nur das ideelle Wesen des Modus kann *begrifflich* von der unendlichen Substanz unterschieden werden, ohne der Einheit beider Eintrag zu tun.² „Das reine Selbsterkennen im absoluten Anderseyn, dieser Aether als solcher, ist der Grund und Boden der Wissenschaft oder das Wissen im Allgemeinen“ (GW 9, 22). Dies setzt

2 Hegels These lautet, Allgemeinheit und „Idealität heißt, daß [...] Räumlichkeit, Zeitlichkeit, [...] Außereinander, aufgehoben ist“ (GW 29,2, 20). Diesbezüglich scheint Hegel nur den mathematisch-naturwissenschaftlichen Sinn von Raum und Zeit zu kennen, statt auf ihren Sinn für menschliche Lebensführung zu achten. Trotzdem hat Hegel sich intensiv mit dem Thema Raum und Zeit beschäftigt, vgl. z.B. Yu 2014 zur Philosophie von Raum und Zeit beim Jenaer Hegel.

das Verhältnis der Immanenz voraus, das für Hegel als eine begriffliche Durchdringung gilt.

Seit der Jahrhundertwende legt sich Hegel auf den so verstandenen Spinozismus als alternativloses philosophisches Paradigma fest, das für ihn die einzige und universale Grundlage aller Philosophie bildet. Die Stellung gerät seitdem nicht einmal ins Schwanken. Im Rahmen der vorliegenden Dissertation wird der Entstehung der zweiten Version, und zwar der Spinoza-Rezeption des Jenaer Hegel, nachgegangen, um ihre Bedeutung für Hegels Systemkonstruktion aufzuklären. Die erste Abteilung (Abschnitte 1–3) widmet sich der Untersuchung der Jenaer kritischen Schriften, die zweite Abteilung (Abschnitte 4–6) geht auf die systematischen Entwürfe und Schriften ein. In den kritischen Schriften der frühen Jenaer Jahre setzt Hegel sich mit dem subjektphilosophischen Dualismus in unterschiedlichen Gestalten auseinander, wobei er sich stets auf Spinozas Substanz als Einheit von Denken und Sein beruft und diese enthusiastisch zum Muster nimmt. Zugleich befasst er sich auch in Berufung auf die Substanz als Einheit von Unendlichkeit und Endlichkeit mit der Systemkonstruktion. Doch in den vielen Referenzen darauf kulminiert Hegels Spinoza-Rezeption noch nicht. Obwohl Spinoza in den systematischen Entwürfen sowie der *Phänomenologie der Geistes*, die in der zweiten Abteilung in Betracht gezogen werden, nicht einmal namentlich erwähnt wird, geben sie zu erkennen, dass Hegel entschieden vom Spinozismus (nach seiner Lesart) ausgeht und die Struktur des Substantialitätsverhältnisses auf seine eigene Weise entwickelt. Dabei legt er das Gewicht nicht primär auf die vorausgesetzte Übereinstimmung von Denken und Sein, sondern auf das immanente Verhältnis von Substanz und Modi.

Aus Hegels allererster Darstellung von Spinozas Philosophie in der *Differenzschrift* geht hervor, dass er mit der absoluten Einheit gegen den modernen Dualismus kämpft. Dies erfordert nicht nur, an dieser Einheit festzuhalten, sondern auch, dieselbe diskursiv darzulegen. Insofern kommt die Identitätsphilosophie kaum Hegels Interesse am Verhältnis der Immanenz entgegen, denn es mangelt ihr an der

Ableitung der Endlichkeit.³ In Abkehr davon orientiert sich Hegel zunehmend an Spinozas Bestimmung des Verhältnisses. Wohl erst ab dem Spätjahr 1801 erhielt Hegel die Chance, Spinozas Werke im Original zu lesen. Dies ändert indes nichts daran, dass er den reinen ‚Äther‘ aus der spinozanischen Philosophie herausliest und besonders hervorhebt. Nach seiner Auffassung definiert Spinoza die Idee des Unendlichen so, dass das Besondere und Endliche nicht daraus ausgeschlossen ist. Im Vorfeld dieser Untersuchung sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass Hegel damit die Idealität und Allgemeinheit des Endlichen meint. Denn den Äther der Einen Substanz sieht er als das an, in dem nichts sukzessiv geschieht.

Mit dem Systemsatz in der Vorrede zur *Phänomenologie*, dass das Wahre ebenso sehr als Subjekt wie als Substanz aufzufassen und auszudrücken ist, sucht Hegel die interne Struktur der Substanz aufzudecken und in die subjektive Selbstvermittlung zu transformieren. Für die letztliche Bestätigung dieser These in Abschnitt 6 ist es nötig, den gesamten Entwicklungsgang des Jenaer Hegel zu durchlaufen. Das Spinoza-Verständnis in Hegels reifen Werken und Vorlesungen ist, insbesondere wenn man die Vorwürfe wie Akosmismus und Starrheit oberflächlich nimmt, ein irreführender Bezugspunkt. Bis zur *Wissenschaft der Logik* kommt man dem oben genannten Widerlegungsdiskurs kaum auf die Spur, der die erste Version veranlasst. Es ist eher die Jenaer Denkentwicklung, die in jenen Grundsatz mündet. Auch wegen zeitlicher Nähe und systembegrifflicher Verwandtschaft ist es sinnvoll, die Systemkonzeption in der Vorrede vor dem Hintergrund der Jenaer Schriften und Entwürfen zu erkunden.

Bei der Studie jeder Schrift in der ersten Abteilung wird zum einen Hegels Spinoza-Darstellung und zum anderen seine Konzeption von der Endlichkeit dargestellt. Obwohl in der *Differenzschrift* und dem *Skeptizismus*-Aufsatz (Abschnitte 1–2), die beiderlei Gedanken noch nicht eng miteinander verbunden sind, werde ich darin Hegels systematische Spekulation über die Endlichkeit nicht unterschlagen.

3 Es ist nach Schelling ein Missverständnis der Identitätsphilosophie, von ihr eine Ableitung oder eine Deduktion des Besonderen aus dem Absoluten zu erwarten (vgl. Danz 2018). Die Problemstellung, inwiefern Hegels Projekt die ununterschiedene Identität überbietet und wirklich Endliches aus dem zum Geist erhobenen Absoluten ableiten kann, bedarf weiterer Erörterung.

Denn in Hegels anfänglichen Gedanken, dessen Hauptpunkt lautet, dass das Endliche sich aufheben und von der Vernunft regiert werden muss, ist die zweite Version bereits ansatzweise erschienen. Dieser Punkt wird später mit dem spinozanischen Gefüge zusammengesetzt. In *Glauben und Wissen* (Abschnitt 3) wird die Gleichheit von Allgemeinheit und Besonderheit nach Spinozas Begriff des *infinitum actu* von Hegel mit dem kantischen anschauenden Verstand gleichgesetzt und zur Setzung des Gegenteils sowie dem organischen Ganzen erklärt.

In den Forschungen der ersten und der zweiten Klasse stößt man auch auf Diskussionen über Hegels Spinoza-Darstellung in der frühen Jenaer Zeit. Unter diesen Diskussionen aber, die m.W. zum Großteil noch nicht vom Vorurteil der ersten Version befreit sind, ist eine umfangreiche Studie ein Desiderat. Die Jenaer Systementwürfe, die in den Abschnitten 4 und 5 analysiert werden, finden in den Studien zum Verhältnis zwischen Hegel und Spinoza noch weniger Beachtung, zumal man sich mangels einer Nennung des Namens schlecht orientieren kann. Außerdem wendet Hegel sich den Disziplinen wie Logik und Metaphysik zu, die sich mit konkreten Themen und Materialien befasst, die bei Spinoza nicht zu finden sind. Folglich kann man sich, um Spinozas Bedeutung für Hegels Theoriebildung auf die Spur zu kommen, nicht ersparen, sich über die Herkunft und die Behandlungsart der Materialien, und die Zielsetzung dieser Entwürfe Klarheit zu verschaffen. Die Systemskizze von 1801/02 zeigt an, dass Hegels Philosophiebegriff an den Monismus gebunden ist und die transzendente Vorgehensweise der Begründung der Metaphysik zurücklässt (Abschnitt 4). Im Systementwurf von 1804/05 versucht Hegel, die wolffische und die kantische Logik und Metaphysik – die später als Vorbereitung auf die spekulative Logik in deren Vorbegriff fallen – zu erneuern, was weder wolffisch noch kantisch durchgeführt wird. Damit hat Spinozas Metaphysik der Einen Substanz materiell wenig zu tun. Zum Glück lässt sich bei der Lektüre bemerken, dass Hegel den Terminus „Selbsterhaltung“ häufig verwendet, der offenbar dem *Conatus*-Theorem Spinozas entnommen ist und auf den Definitionen der Substanz und des Modus basiert. Mit einer Erläuterung dieses Terminus wird im Abschnitt 5 zu konstatie-

ren versucht, dass und wie Hegel die spinozanische Bestimmung des Einen und des Vielen in seine metaphysische Konstruktion aufnimmt und darüber hinaus mithilfe der doppelten Negation das Einzelne endgültig rechtfertigt. Mit dem absoluten Geist bezeichnet Hegel eben denjenigen, in dem sich das individuelle Ich – im eigentümlichen Sinn – in vollem Maße rein durch sich selbst erhalten kann. Wenn man von der ersten Version überzeugt ist, gelangt man zur Meinung, dass Hegel mit der Metaphysik der Subjektivität die Substanzmetaphysik Spinozas überwunden hätte. Gegen dieses Urteil wird in dieser Arbeit demonstriert, dass der hegelsche Begriff von der Subjektivität und dem Geist eher der spinozanischen *scientia intuitiva* und ihrer metaphysischen Grundlage zu verdanken ist.

Trotzdem wird nicht argumentiert, dass Spinoza bereits zum hegelschen spekulativen Subjektivitätsbegriff gelangt ist, was sich im Abschnitt 6 zeigt. Dieser Schlussabschnitt widmet sich dem hegelschen Begriff der Wissenschaft in der Vorrede zur *Phänomenologie* im Zusammenhang mit Hegels späteren Schriften. Die systemphilosophische Aufforderung, das Wahre eher als Subjekt aufzufassen und auszudrücken, versteht sich als eine Exposition der spinozanischen Substanz, um Defizite vorigen Monismus-Entwürfe auszugleichen und den systemkritischen Vorwurf vom Freiheitsverlust abzuwehren. In Hegels Augen ist die spinozanische Substanz bzw. der reine Äther selbst wohl schon geistig, es fehlt ihr nur die Entfaltung der selbstreflexiven Bewegung. Die reflexive Vermittlung deckt nicht nur die Subjektivität der Substanz auf, sondern im darauf folgenden Begriff eröffnet sich das Reich der Freiheit. Hegels Begriff des Begriffs in der *Begriffslogik*, den er auch Ich und Selbstbewusstsein nennt, kündigt sich schon hier in seinem Systemprogramm an und kann auf die Jenaer Zeit zurückverfolgt werden. Der Metaphysik-Entwurf der mittleren Jenaer Phase beschließt sich mit dem absoluten Geist, in dem das individuelle Ich zur substantiellen Selbsterhaltung gelangt, so wie der Begriff 1816 in der Form aufgefasst wird, dass er als einzelne Selbstgleichheit mit sich das Allgemeine ist. Diesen metaphysischen Standpunkt will ich als den Kernpunkt der hegelschen Weiterentwicklung von Spinozas Philosophie erweisen. Hegels Beiträge bestehen in dem Versuch, die Identität und zugleich die Unterscheidung

bzw. das immanente Verhältnis zwischen der unendlichen Substanz und dem endlichen Subjekt epistemisch durchsichtig zu machen und mithin die Selbsterhaltung bzw. die Substantialität des Subjekts zu rechtfertigen.

Diese Studie ist hauptsächlich Hegels Rezeption und Weiterentwicklung von Spinozas Philosophie gewidmet. Darüber hinaus werde ich von Hegels Theoriebildung Abstand nehmen und die Abweichung seines Systems metaphysischer Erkenntnis von Spinozas Projekt der Ethik explizieren. Zum Schluss wird gezeigt, dass das Subjekt, kraft dessen Hegel den Spinozismus zu widerlegen versucht, nicht zum personalen Handlungsbewusstsein und zur wirklichen Freiheit kommen kann.

Der spinozistische Ansatz in der *Differenzschrift*

Im ersten Kapitel untersuche ich Hegels Zuwendung zum Spinozismus um die Jahrhundertwende. Der Grund dieses Paradigmenwechsels ist in der Aporie zu suchen, mit der der junge Hegel konfrontiert war, indem er nur in Berufung auf die subjektive Religion das Ideal des Jünglingsalters zu verwirklichen suchte. Dazu wird der letzte Text des jungen Hegel, das sog. *Systemfragment von 1800* ausgelegt. In diesem Text schränkt Hegel die Philosophie auf das endliche Raisonement ein, während er mit der subjektiven Religion die innige Vereinigung mit dem höchsten Leben plausibel machen möchte. Doch auch damit konnte er die Kluft zwischen subjektiver Individualität und absolutem Leben nicht ausreichend überwinden. Bald kündigte Hegel Schelling seine neue Konzeption der Wissenschaft in der Reflexionsform an, die erstmalig in der *Differenzschrift* zum Ausdruck kommt. Das Stichwort „Reflexion“ wird ausführlich untersucht: in welchem Sinne Hegel von ihr redet, in welcher Verbindung sie noch mit der Vorstellung des *Systemfragments* steht, und inwiefern sie als Instrument des Philosophierens zum Problem der Endlichkeit, unserem Anliegen, beitragen kann.

Vor dem Hintergrund des Paradigmenwechsels als Ausgangslage wenden wir uns der Rolle Spinozas zu. Die Stellen in der *Differenzschrift* und den Habilitationsthesen, die Spinoza berühren, werden einzeln erläutert, so dass sich Hegels anfängliche spekulative Systemkonzeptionen erkennen lassen: (1) dass die Verstandeskategorien die absolute Substanz nicht ausdrücken können, (2) dass die Philosophie mit einer Antinomie beginnen muss, und (3) dass die Substanz die Entgegensetzung von Sein und Denken vereinigt. Ein Rückblick auf das Interesse des jungen Hegel an der kantischen Postulatenlehre wird ferner deutlich machen, dass Hegels Philosophiebegriff und sein Paradigmenwechsel zum Spinozismus an der vernünftigen Dimension

orientiert sind und die metaphysischen Themen, die Unsterblichkeit, die Freiheit, und Gott, in dieses Vernunftsystem einzubetten sind.

Der Hegel der *Differenzschrift* wird oft als ein Anhänger der schellingschen Philosophie angesehen. Der Einfluss dieser ist hierin offensichtlich viel größer und deutlicher als der Spinozas. Hegels hiesige Zuwendung zu Spinoza ist also in großem Maße am schellingschen Spinozismus orientiert. Jedoch distanziert Hegel sich bereits hier hinsichtlich des Problems der Endlichkeit vom schellingschen Identitätssystem. Dieser Spannung zwischen den beiden wird nicht nur deswegen eigens nachgegangen, weil die Abweichung von Schelling, die hegelsche Auffassung von Endlichkeit, schließlich auf die Ausbildung der spezifischen, mit Hegels Namen verknüpften Systemform führen. Sondern dieser Ansatz findet auch später im metaphysischen Gefüge von Spinoza selbst Anhaltspunkt.

1.1 Vom Ideal des Jünglingsalters zum spekulativen Wissen

Hegels Durchbruch zur neuen Systematik und Methodologie muss nach dem 14. September 1800, als er das *Systemfragment von 1800* fertigstellte, erfolgt sein, weil er dabei immer noch auf den Vorrang der Religion über Philosophie und auf die Unfähigkeit der Philosophie bzw. Vernunft zur Auffassung des wahren Unendlichen insistierte. Am 2. November in demselben Jahr hat Hegel Schelling seine Entscheidung mitgeteilt, „das Ideal des Jünglingsalters“ „zur Reflexionsform, in ein System zugleich“ zu verwandeln (Br I, 59).¹ Sein Ideal des Jünglingsalters war ursprünglich nur der Religion oder der irreflexiven Art wie Liebe und Glauben anvertraut worden und drückt sich von nun an in der Reflexionsform aus. Die Untersuchung dessen, wie die *Differenzschrift* das Problem des *Systemfragments von 1800* löst, kann den Sinn der „Reflexionsform“ verständlich machen. Auch die Rolle Spinozas dabei lässt sich dann genauer festlegen.

1 Hoffmeister (Br I, 444), Lauth (1981, 439), und Harris (1983, 4) beziehen das hier genannte System irrtümlich aufs *Systemfragment von 1800*, das durch Nohl irreführend betitelt ist und kürzlich vor der Ankündigung des neuen Systems in der Reflexionsform fertiggestellt wurde. Durch die folgende Erörterung wird erhellt, dass diese Ankündigung gerade aus der Aporie des *Systemfragments* hervorgeht.

Obgleich die zwei erhaltenen Bogen aus dem umfangreichen Manuskript von H. Nohl mit „Systemfragment“ betitelt werden,² bleibt das Hauptanliegen Hegels (nicht zuletzt im zweiten Bogen) tatsächlich beim „Wesen des Gottesdienstes“, nämlich wie „er [sc. der Mensch] Gott an[betet]“ (GW 2, 346, 343), was auf Hegels Berner Fragestellung zurückgreift, „was es heißen könne, sich Gott zu nähern“ (Br I, 29). „Diese Erhebung des Menschen nicht vom Endlichen zum Unendlichen, denn dieses sind nur Produkte der blossen Reflexion, und als solcher ist ihre Trennung absolut – sondern vom endlichen Leben zum unendlichen Leben – ist Religion“ (GW 2, 343). Die Darlegung von spekulativen Begriffen wie Einheit und Vielheit, Beziehung und Trennung suggeriert, Hegel wäre hier schon in die Phase der spekulativen Philosophie eingetreten. Tatsächlich zielt jene darauf ab, die Philosophie abzuwerten und unter der Religion zu platzieren.

Man kann sich dem Unendlichen gegenüber entweder reflektierend, entgegensetzend, oder derart verhalten, „die beschauende oder denkende Betrachtung des objektiven Gottes aufzuheben, oder vielmehr mit Subjektivität lebendiger, in Freude zu verschmelzen“ (GW 2, 346–347). Die zweite Weise bejaht Hegel als das Wesen des Gottesdienstes, so kann man „sich zum Lebendigen emporheb[en], aufs innigste sich mit ihm vereinig[en]“ (GW 2, 343). Die erste aber bringt Widersprüche mit sich. Im ersten erhaltenen Bogen „*absolute Entgegensetzung gilt...*“ wird angeführt, was passiert, wenn die Reflexion in das unendliche ungeteilte Leben eingreift. Indem die Reflexion ins Leben „ihre Begriffe von Beziehung und Trennung von einzelner, für sich bestehendem, und allgemeinem, verbundenem, jenem als einem beschränkten, diesem einem unbeschränkten gebracht“ hat, macht sie das Leben zur Natur, „als Vielheit, eine unendliche Vielheit von Organisationen, Individuen, als Einheit, ein einziges organisirtes *getrenntes und vereinigt*es Ganzes“, so dass „das Leben [...] als Natur ein unendlich endliches, ein unbeschränkt beschränktes, diese *Vereinigung* des Endlichen und Unendlichen und die *Trennung* desselben

2 Es ist nach Jaeschke (2016, 84–85) nicht einmal gewiss, dass das ursprüngliche Manuskript sich nicht wiederum nur auf Religion bezogen, sondern tatsächlich Systemcharakter gehabt habe und insofern für die beiden erhaltenen Bogen der eingebürgerte Name „Systemfragment“ berechtigt sei.

in ihr ist“ (GW 2, 342, kursiv H.Y.). Jeder Ausdruck ist ein gesetztes Produkt der Reflexion, und schließt das aus, was ihm entgegensteht und hinzufügt. All dies gilt für das Leben überhaupt nicht.

„[D]as Leben kan eben nicht als Vereinigung, Beziehung allein, sondern muß zugleich als Entgegensetzung betrachtet [werden]; wenn ich sage, es ist die Verbindung der Entgegensetzung und Beziehung, so kan diese Verbindung selbst wieder isolirt und eingewendet werden, daß [sie] der Nichtverbindung entgegenstünde; ich *müßte* mich ausdrücken, das Leben *sey* die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung“ (GW 2, 343–344, kursiv H.Y.).

Die Parallelisierung der Verbindung und der Nichtverbindung erfolgt hier ganz und gar auf der Reflexionsebene und weist kaum spekulativen Systemcharakter auf. Überhaupt nicht als eigene These schrieb Hegel diesen bekannten Satz auf, zu dem er eigentlich nur durch zwei zu diesem Zeitpunkt für ihn unabdingbare Prinzipien – die Einseitigkeit der Reflexion und die All-Einheit des Lebens – gezwungen wurde. Aber bis hierhin kommt es noch nicht zu Ende, das Leben müsste nicht nur die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung, sondern auch die Verbindung der Verbindung der beiden und der Nichtverbindung derselben usw. sein. „[D]iesem Fortgetriebenwerden ohne Ruhepunkt, muß aber ein für allemal dadurch gesteuert werden, daß nicht vergessen wird, [... das Leben] *sey* nicht ein gesetztes, verständiges, reflektirtes, sondern sein für die Reflexion einziger Charakter *sey*, daß es ein Seyn ausser der Reflexion ist“ (GW 2, 344). „Das wahre Unendliche“ ist „ausserhalb ihres [sc. der Philosophie] Umkreises [zu] sezen“, und „sein Objekt [trägt] nichts reflektirtes, todt in sich“ (GW 2, 344, 343). Die Reflexion ist also gar nicht in der Lage, das unendliche Leben zu fassen.

Hierin zeigt sich der Unterschied von Religion zu Philosophie. Im zweiten erhaltenen Bogen „*Ein objektiver Mittelpunkt...*“ wird die Versöhnung des Subjektiven und des Objektiven innerhalb der Religion untersucht. Darin muss auf das verstandesmäßige Festhalten an Bestimmung und Trennung verzichtet werden, „so daß sowenig endliches beschränktes, d.h. rein objektives, oder rein subjektives übrigbleibe als möglich“ (GW 2, 347). Die beiden Seiten dürfen nicht rein für sich bestehen, sondern müssen verschmolzen werden. Dafür

ist nach dem Vereinigungspunkt zu suchen – auf die Art der Lebens-Religion. Es kann Hegel zufolge wohl keine Lebens-Philosophie geben, da sie es nur zerreiße. „[N]ur dadurch, daß das Endliche, selbst Leben [ist], trägt es die Möglichkeit in sich zum unendlichen Leben sich zu erheben“ (GW 2, 344). Hegel weist die Möglichkeit der Erhebung vom Endlichen zum Unendlichen durch Reflexion, und zwar durch Philosophie, zurück, während die (Lebens-)Religion allein dazu berechtigt ist. Es ist dann zu fragen, worin sich das Endliche als solches vom endlichen Leben unterscheidet, ob und wie das endliche Leben mit der Reflexion zu tun hat. Hegel unterscheidet dahingehend die subjektive von der objektiven Religion.

„[A]llen Völkern war er [sc. ein objektiver Mittelpunkt] die Morgengegend des Tempels, und für die Verehrer eines unsichtbaren Gottes, nur die gestaltlose des bestimmten Raums, nur ein Platz. Aber die bloß Entgegengesetzte, rein objektive, bloß räumliche muß nicht notwendig in dieser Unvollständigkeit der völligen Objektivität bleiben, es kann selbst, d.h. als für sich bestehend, durch die Gestalt zur eigenen Subjektivität zurückkehren. Göttliches Gefühl, das unendliche vom Endlichen gefühlt wird erst dadurch vervollständigt, daß Reflexion hinzukommt, über ihm verweilt“ (GW 2, 345).

Für Religion, die Götzen verbietet und damit bloß positiv, objektiv bleibt, darf der Mittelpunkt nur gestaltlos sein. Das Imperfekt des ersten Satzes besagt, dies bezieht sich auf die alten Religionen. Der Protestantismus – Hegel zitiert hier bald einen lutherschen Vers – gibt dann eine Gestalt als Vereinigungspunkt vor. Diese allein führt jedoch nicht zwangsläufig zur wahren Vereinigung. Um „Göttliches Gefühl, das Unendliche vom Endlichen gefühlt“, zu erwecken, muss die Subjektivität tätig und gegenwärtig sein, nämlich, indem die „Reflexion hinzukommt“. Man darf dies nicht so begreifen, als wäre die Religion der philosophischen Reflexion bedürftig.³ Damit ist nicht das endliche Denken, sondern *das endliche Leben* gemeint. Sie bedeu-

3 Zhang (1991, 70) hat in der Definition der Religion als Erhebung vom endlichen zum unendlichen Leben richtig die anthropologische Dimension erkannt, ihr Punkt (1991, 72) aber, dass Hegel hier die Einseitigkeit der Gefühlsreligion durch die objektive Reflexion ergänzen wolle, ist zu weit gegangen, oder hinsichtlich des Denkweges Hegels zu früh behauptet geworden.

tet lediglich, dass die individuelle Subjektivität nicht wie in der objektiven Religion im allgemeinen göttlichen Gefühl versunken ist. „Religion ist irgend eine Erhebung des Endlichen zum Unendlichen, als einem gesetzten Leben“ (GW 2, 347), das also nicht durch philosophische Reflexion, sondern gerade durch diese individuelle Reflexion im Gefühl, in der sich Subjektivität und Objektivität versöhnen, gesetzt wird.

Es kommt auf die Art und Weise an, wie sich der Mensch (die Subjektivität, das endliche Leben) von Gott (der Objektivität, dem unendlichen Leben) abhebt und wieder damit vereint. Nach Hegel kann die Vereinigung nur in der Religion vollzogen werden, statt durch die Philosophie begriffen zu werden. Einerseits kann und muss das endliche Leben als Reflexion irgendwie zum Unendlichen hinzukommen, was wohl andererseits dagegen verstößt, dass das unendliche Leben „ein Seyn ausser der Reflexion ist“. Dieser Antagonismus ergibt sich daraus, dass Hegel zum einen Jacobis Reflexions- und Vernunftkritik anerkennt, zum anderen die All-Einheit (das Ideal des Jünglingsalters) begehrt; zum einen die Philosophie mit der Religion aufhören lässt (GW 2, 344), also diese von jener radikal verschieden machte, zum anderen das endliche und das unendliche Leben in der Religion vereinigen will. Als er am Ende des *Systemfragments* Fichte derart kritisiert, dass „die Vereinigung aufgehoben ist, und die Entgegensetzung ein Schweben des Ich über aller Natur, oder die Abhängigkeit, richtiger Beziehung auf ein Wesen über aller Natur ist“ (GW 2, 348), und dies der schönen, menschlichen und vereinigungsfähigen Religion entgegenstellte, ist sein Einwand gegen jede Form der Trennung des Unbedingten und des Bedingten unverkennbar.⁴ Hegel beginnt um die Jahrhundertwende, sich intensiv mit dem Problem des Philosophie-Religion-Dualismus auseinanderzusetzen. Das endgültige Resultat des Schwankens ist, wie allgemein bekannt, nicht mehr allein für die Religion der lebendigen Vereinigung einzutreten, sondern sich auch in die Philosophie, die sich in der Systemform der Reflexion darstellt, zu stürzen. Am wichtigsten ist nun nicht mehr die Erhebung vom endlichen Leben zum unendlichen, sondern die vom gesunden Menschenverstand zur vernünftigen Spekulation.

4 Vgl. zum Verhältnis des Frankfurter Hegel zu Jacobi Hindrichs 2001, 188.

Wie oben ausgeführt, liegt die Aporie der Frankfurter Entwürfe in der Inkompatibilität der Einseitigkeit der Reflexion und der All-Einheit des Lebens, und im Widerspruch der Ablehnung des theoretisch-philosophischen und der Würdigung des lebensreligions-anthropologischen Reflexionsbegriffs. Da Hegel lebenslang am Ideal seines Jünglingsalters des *hen kai pan* festhält und das Ideal der subjektiven Religion seit der Tübinger Zeit noch einräumen will, bleibt ihm damals nur ein Ausweg übrig, und zwar den philosophischen Reflexionsbegriff so auszuarbeiten, dass derselbe in die Lage gebracht wird, ebenso viel wie der lebensreligions-anthropologische Reflexionsbegriff leisten zu können, nämlich mit dem Absoluten vereinigt zu werden. Auf diese Weise ist das Leben nicht mehr „ein Seyn ausser der Reflexion“ (GW 2, 344), sondern ein Sein durch und für die Reflexion. Nur dann wird es ermöglicht, „das Ideal des Jünglingsalters“ „zur Reflexionsform, in ein System“ zu verwandeln (Br I, 59).

Hegels Philosophieren in Frankfurt versteht sich deswegen nicht als systematisch, weil er das Unendliche dem Endlichen entgegensetzte und das höchste Sein außerhalb der Reflexion, die nur dem Endlichen angemessen sei, anlegte. Die *Differenzschrift* ist durchaus als Hegels erste Systemschrift anzusehen, indem weder die Materie noch die Form des Systems, sondern die metaphilosophischen Reflexionen auf die Natur, die Aufgabe und die Methode der Philosophie, ausgeführt werden.⁵ Mit dem im oben genannten Brief angekündigten und in der *Differenzschrift* dargelegten Systemprogramm strebt Hegel an, das Absolute in der Reflexionsform zur Geltung zu bringen, was den Kern des Paradigmenwechsels markiert.

Bis 1800 hat Hegel sich dauernd überlegt, was das Wesen des Gottesdienstes ist, dessen Begriffsrahmen nun so extendiert wird, dass die Spekulation „in ihre[m] Wesen der Gottesdienst“, „ein lebendiges Anschauen des absoluten Lebens und somit ein Einsseyn mit ihm“ ist (GW 4, 76). Das Wort Spekulation, das Hegel nicht einmal eindeutig definiert hat, hat trotzdem mit dem Philosophieren zu tun, das andersartig als der allgemeine Verstand ist und sich an dem

5 Vgl. Sandkaulen (2017a, 6). Im Kurzen werden die Materie und die Form des Systems erstmals in den Vorlesungsmanuskripten von 1801/02 thematisiert, vgl. dazu §4.

Absoluten, der Identität des Subjekts und des Objekts orientiert. Die Spekulation muss sich in der „Reflexionsform“ darstellen, der Begriff „Reflexion“ kennzeichnet tatsächlich den Kern der spekulativen Epistemologie Hegels. Wir können drei verschiedenen Weisen, in der die Reflexion in der frühen Jenaer Zeit ins Spiel kommt, zur Darstellung bringen.

1. Die Reflexion ist synonym zu dem Verstand, wie z.B. „fixierte Reflexion“.
2. Sie gilt als ein „Instrument des Philosophierens“, das selbst vernünftig sein und die Differenzierung des Absoluten erkennen kann. In diesem Sinne sind Reflexion und Spekulation im Prinzip eins und dasselbe. Trotzdem neigt sie dazu, sich von der Spekulation abzulösen und als ein unabhängiges Erkenntnismodell zu isolieren. Als ein Instrument kann sie sowohl der vernünftigen als der Verstandesphilosophie dienen.
3. Im spekulativen Wissen der Identität sieht Hegel Reflexion und Anschauung endgültig integriert.⁶

Diese Varianten der Reflexion bringen die Konstellation des Ursprunges und der Probleme von Hegels erstem Systemprogramm ans Licht. Das spekulative Wissen, in dem die Reflexion (die dritte Variante) mit der Anschauung identisch ist, vermag das Absolute nur zu erkennen, indem sich die allgemeine Reflexion (die erste) aufhebt, und zwar das logische Gesetz aufgeben und die Antinomie als Erkenntnis und ja als Wahrheit anerkennt wird. Aus diesem Grund fängt er seine Habilitationsschrift mit der These an: „Contradictio est regula veri, non contradictio, falsi“ (GW 5, 227). Dies kann sich nur dann rechtfertigen, wenn die bloße Reflexion zur vernünftigen und spekulativen erhoben werden kann. Für die erstere hat der Widerspruch nichts mit der Wahrheit zu tun. „[I]hre [sc. der Reflexion] höchstes Gesetz, das ihr von der Vernunft gegeben und wodurch sie zur Vernunft wird, [ist] ihre Vernichtung; [...] um also zu bestehen, muß sie sich das Gesetz der Selbstzerstörung geben“ (GW 4, 18). Aber zu zerstören ist die Verstandesmäßigkeit der fixierten Reflexion, nicht das Sein jedes Beschränkten selbst, das durch Reflexion gesetzt

6 Vgl. Sandkaulens (2017a, 19) zur Komplexität des Reflexionsbegriffs.

ist. Das Beschränkte gilt in der Spekulation als „das formale, das von der Vernunft regiert, sich selbst zerstört“ (GW 4, 27). Die Regierung durch die Vernunft heißt, sie hat „das formale Wesen der Reflexion unter sich gebracht“ (GW 4, 26) und somit aufs Absolute bezogen, „weil in einer Philosophie kein gesetztes ohne Beziehung aufs Absolute stehen kann“ (GW 4, 27). Die verstandesmäßig und formallogisch fixgewordene Formalität wird dadurch die fürsichseiende Abgeschlossenheit verlieren, stattdessen kommt ihr die innere Beziehung auf das Absolute zu, die aber über ihre begriffliche Intension hinausreicht. Diese Beziehung, die die neue Variante der Reflexion maßgeblich von der alten und allgemeinen unterscheidet und durch die die zweite an der Spekulation festhalten kann, ist allein durch die Synthese mit der Anschauung versichert.

Entwicklungsgeschichtlich betrachtet scheint Hegel die Reflexion durch die Anschauung zu ergänzen und dadurch das spekulative Wissen auszumachen. „[D]ie Anschauung ist wohl das von der Vernunft postulierte, aber nicht als beschränktes, sondern zur Vervollständigung der Einseitigkeit des Werks der Reflexion [...] Man sieht überhaupt, daß diese ganze Weise des Postulirens darin allein ihren Grund hat, daß von der Einseitigkeit der Reflexion ausgegangen wird; diese Einseitigkeit bedarf es, zur Ergänzung ihrer Mangelhaftigkeit, das aus ihr ausgeschlossene Entgegengesetzte zu postulieren“. „[D]ie dieß antinomische ausfüllende und haltende Anschauung“ (GW 4, 27) als eine Erkenntnisweise werde um der Vollständigkeit der Reflexion willen in Kraft gesetzt. „Das Wesen der Vernunft erhält aber in dieser Ansicht eine schiefe Stellung, denn sie erscheint hier als ein nicht sich selbst genügendes, sondern als ein bedürftiges“ (GW 4, 29). Die Anschauung kann sich nämlich nicht als das den widersprüchlichen Ausdrücken von außen Hinzugefügte verstehen: „Eben so wenig kann die Anschauung als ein der Idee, oder besser der nothwendigen Antinomie entgegengesetztes gefodert werden“ (GW 4, 29). Sondern sie erweist sich als die Idee, die antinomische Identität selbst. Da die Anschauung nicht inhaltslos ist oder die Entgegensetzung ausschließt, „ist transcendentales Wissen und transcendentales Anschauen Eins und dasselbe“ (GW 4, 28). Nur durch das Trennen der Reflexion (als eines neutralen Instruments) kann davon die Rede sein, dass das spekulative

Wissen aus der Reflexion und der Anschauung bestehe, während für die Vernunft selbst sie „Eins und dasselbe“ sind. Die allgemeine und die spekulative Reflexion gehören zu unterschiedlichen Erkenntnisrahmen.

„Insofern die Spekulation von der Seite der blossen Reflexion angesehen wird, erscheint die absolute Identität, in Synthesen Entgegengesetzter, also in Antinomien; die relativen Identitäten, in die sich die absolute differenziert, sind zwar beschränkt, und insofern für den Verstand und nicht antinomisch; zugleich aber weil sie Identitäten sind, sind sie nicht reine Verstandesbegriffe; und sie müssen Identitäten seyn, weil in einer Philosophie kein gesetztes ohne Beziehung aufs Absolute stehen kann; von der Seite dieser Beziehung aber ist selbst jedes Beschränkte eine (relative) Identität, und insofern für die Reflexion ein antinomisches“ (GW 4, 28).

Die für den Verstand sich widersprechenden Beschränkten bilden aber die Totalität aus: „Für die Spekulation sind die Endlichkeiten Radien des unendlichen Fokus, der sie ausstrahlt, und zugleich von ihnen gebildet ist; in ihnen ist der Fokus, und im Fokus sie gesetzt; in der transzendentalen Anschauung ist alle Entgegensetzung aufgehoben“ (GW 4, 28). Dies kann als Hegels Vorstellung zu der jüngst entworfenen Reflexionsform des *hen kai pan* bewiesen werden, die aus der Schwierigkeit der Frankfurter Aufzeichnungen hervorgeht. Kraft der transzendentalen Anschauung wird in dieser Fokus-Metapher die Beziehung jeder Endlichkeit auf die Unendlichkeit aufgestellt. Das höchste Sein trägt dann die Möglichkeit in sich, die endlichen Reflexionsformen, die sich voneinander unterscheiden, in sich einzubringen. Oder umgekehrt: „in dieser Organisation ist jeder Theil zugleich das Ganze, denn er besteht als Beziehung auf das Absolute“ (GW 4, 19).

Der eine im *Systemfragment von 1800* abgelehnte philosophische Reflexionsbegriff wird so zur Vernunft erhoben. Der lebensreligionsanthropologische Reflexionsbegriff, der dort gewürdigt wurde, wird nunmehr als gesunder Menschenverstand abgewertet. Dies gilt sowohl als eine Selbstkritik Hegels, als auch als eine an Jacobi.

„Der Glauben [...] ist ein Verhältniß der Reflexion zum Absoluten, welche in diesem Verhältniß zwar Vernunft ist, und sich als ein trennendes und getrenntes, so wie ihre Produkte – ein individuelles Bewußtseyn – zwar vernichtet, aber die Form der Trennung noch behalten hat; die unmittelbare Gewißheit des Glaubens [...] ist nichts als die Identität selbst, die Vernunft, die sich aber nicht erkennt, sondern vom Bewußtseyn der Entgegensetzung begleitet ist“ (GW 4, 21).

Die Identität, die sich durch die religiöse Erhebung des Endlichen zum Unendlichen hervorbringt, aber „bleibt ein Innres, ein Gefühl, ein unerkanntes und ein unausgesprochenes“. Diesem Reflexionsbegriff wird vorgeworfen, die erwartete Identifikationskraft zu schwächen, weil dem Äußeren (dem Unendlichen) das Innere (die Reflexion) gegenübersteht. „Der gesunde Menschenverstand drückt sich wohl für die Reflexion aus, aber seine Aussprüche enthalten nicht auch fürs Bewußtseyn ihre Beziehung auf die absolute Totalität, sondern diese bleibt im innern und unausgedrückt“ (GW 4, 20). In dieser Kritik der unmittelbaren Gewissheit des Glaubens ist Jacobi nicht namentlich genannt. Die typisch jacobischen Terme „Unmittelbarkeit“ und „Glaube“ sind auch auf Hegels Gebrauch in Frankfurt, der auf das subjektive Gefühl fokussierte, zu beziehen. Er ist sich jedoch gut bewusst, dass „Jacobi von der Vernunft als dem Vermögen der Voraussetzung des Wahren spricht“ und „das Wahre, als das wahre Wesen, der formellen Wahrheit entgegen[setzt]“ (GW 4, 84 Anm.). Bei der Kritik der Reflexion und der Wende zur Identität nimmt Hegel Rückgriff auf Jacobis Vernunftbegriff und Schellings Anschauung.⁷

Die auf dem individuellen Gefühl beruhende und im Glauben zu suchende Vereinigung hält Hegel nun für gescheitert. Zur Lösung dieses Problems muss der Reflexion als solcher die Identität oder „das wahre Wesen“ nicht mehr entgegengesetzt werden. In der *Differenzschrift* lässt Hegel den einen Reflexionsbegriff auf die Spekulation aufsteigen und traut dem anderen sehr eingeschränkt zu, was die Überlegenheit der Philosophie über die Religion in der Philosophie des absoluten Geistes antizipiert. Die Reflexion, und zwar die Variante, welche mit der Anschauung synthetisiert ist, als der Kern von

7 Sandkaulen 2017a, 18, 23f.

Hegels Epistemologie bringt seine Distanz sowohl zu Jacobi als auch zu Schelling ans Licht, indem das vernünftige Wissen den spekulativen Reflexionsbegriff aufnehmen muss.

1.2 Von Kant zu Spinoza

Hegel, der bereits mit dreißig Jahren zahlreiche Manuskripte geschrieben hatte, begann schließlich ab dem Jahr 1801 Schriften zu publizieren. In den uns erhaltenen Manuskripten, Exzerpten, und Briefen bis 1800 nannte Hegel Spinozas Namen nur zwei Mal, wobei er ihm keine systemkonstruktive Bedeutung gewährte.⁸ Es fällt deswegen umso mehr auf, dass auf den ersten Seiten seiner ersten philosophischen Veröffentlichungen Spinoza einen Platz einnimmt, von dessen Standpunkt her die kantische Philosophie betrachtet und sogar verworfen wird.

Am 27. August 1801 wurde die Habilitationsdisputation Hegels an der Universität Jena gehalten. Er hängte seiner Dissertation zwölf Thesen an, welche die wesentlichsten Punkte seines rudimentären Systemprogramms enthielten. Die achte Habilitationsthese lautet, „Materia postulati rationis, quod philosophia critica exhibet, eam ipsam philosophiam destruit, et principium est Spinozismi“ (GW 5, 227). Dass die Materie des Vernunftpostulats als das Prinzip des Spinozismus gelte, scheint auf den ersten Blick unverständlich. Im Folgenden ist sie zu rekonstruieren, indem auf die relevanten Spuren rekuriert wird.

Kurze Zeit vorher bestreitet Hegel in der im Juli 1801 verfassten Vorerinnerung der *Differenzschrift* Kants Hypothese des Dinges an sich und verteidigt Spinozas Substanzmetaphysik.

„Daß die Dinge an sich [...] wieder hypostasirt und als absolute Objektivität, wie die Dinge des Dogmatikers, – gesetzt, – daß die Kategorieen selbst, theils zu ruhenden todten Fächern der Intelligenz, theils zu den höchsten Principien gemacht worden sind, vermittelt welcher der Ausdruck, in dem das Absolute selbst ausgesprochen wird, wie z.B. die Substanz des Spinoza, vernichtet

8 Da Spinoza kaum eine direkte Rolle bei der philosophischen Grundlage des jungen Hegel spielt, wird seine frühe Spinoza-Rezeption in einem Exkurs (§1.4) dieses Abschnitts dargestellt.

werden, und somit das negative Räsonniren sich nach wie vor an die Stelle des Philosophirens, nur mit mehr Prätension unter dem Nahmen kritischer Philosophie, setzen konnte – diese Umstände liegen höchstens in der Form der Kantischen Deduktion der Kategorien, nicht in ihrem Princip, oder Geist“ (GW 4, 5).

Solange „das rein spekulative Princip aus dem übrigen herausgehoben“ wird und man nämlich wahrhaftig kritisch philosophiert (ebd.), so lässt sich wohl herauslesen, wird der Ausdruck der Substanz nicht vernichtet. Für Hegel entspricht dem Spinozismus das Prinzip oder der Geist der kantischen Deduktion der Kategorien. Nur vom Spinozismus aus kann das spekulative Potenzial der kritischen Philosophie freigelassen werden, sonst fällt sie an die Reflexionsphilosophie der Subjektivität zurück. Eine Untersuchung, wie Hegel die kantische Philosophie, nicht zuletzt seine Lehre des Postulats bis 1800 rezeptiert, kann die achte These umfänglich dechiffrieren.

Hegel, bis er ab 1801 zu einem spekulativ-theoretischen Philosophen wurde, der sich mit dem Absoluten beschäftigt, war seit langem vornehmlich auf Themen wie Religion und Ethik eingegangen. Hölderlins Brief am 26.01.1795 bestätigt Hegels Arbeit am Religions- und Vorsehungsbegriff (Br I, 20), die oder deren nähere Bestimmung davon handeln sollten, wie Hegel selbst Schelling ankündigte, „die legitimierte Idee von Gott“ „von der Ethiktheologie her jetzt zur Physikotheologie mit[zunehmen“ (Ende Januar 1795, Br I, 17), weil Hölderlin dort schrieb, „den Begriff der Vorsehung behandelst Du wohl ganz parallel mit Kants Theologie“, damit müssten die Ethiko- und Physikotheologie gemeint sein. Bei Physikotheologie handelt es sich um „Naturbetrachtung als kritische Naturteleologie“, „moralisch gereinigten Begriff der Vorsehung“ und Umdeutung der Zweckmäßigkeit der *Kritik der Urteilkraft*.⁹

Aber diese seine Perspektive erhielt von Schelling neue Elemente, bevor sie ausgearbeitet werden konnte. Schelling verlachte den moralischen Beweis eines individuellen, persönlichen Wesens bei den Vulgärkantianern, was Hegel dann verwirrte und wozu er um Erklärung bat (Br I, 14, 18). Schellings Antwort darauf findet sich in einem be-

9 Siehe Düsing 1973, 74–76. Dies bildet später eine Quintessenz des hegelschen reifen Systems aus.

kannten Brief, in dem er sich als Spinozist bekannte, was Hegel noch mehr erstaunte. Schelling war Spinozist in Lessings Sinne gewesen: „für uns sind die orthodoxen Begriffe von Gott nicht mehr“ und „Spinoza’n war die Welt [...] alles“ (Br I, 22). Über das angeblich vom absoluten Objekt oder Nicht-Ich ausgehende theoretisch-dogmatische System Spinozas hinaus konzipiert Schelling das vom wahren Unbedingten, dem absoluten Subjekt oder Ich ausgehende praktisch-kritische System.

Hegels Reaktion darauf ist die folgende: „Bei einem neuern Studium der Postulate der praktischen Vernunft hatte ich Ahnungen gehabt von dem, was Du mir in Deinem letzten Brief deutlich auseinandersetzt“ (Br I, 24). In den folgenden Monaten studierte Hegel die Schriften Schellings und Fichtes und eignete sich allmählich Schellings Lehre des absoluten Ich an. Was aber das Andenken stets wachhielt, war immer noch die Postulatenlehre:

„Deine erste Schrift, der Versuch, Fichtes Grundlage zu studieren, *zum Teil meine eigenen Ahnungen*, haben mich in den Stand gesetzt, in Deinen Geist einzudringen und *seinem Gange zu folgen* [...] Ich war einmal im Begriff, es mir in einem Aufsatz deutlich zu machen, was es heißen könne, sich Gott zu nähern, und glaubte, darin eine Befriedigung des Postulats zu finden, daß die praktische Vernunft der Welt der Erscheinungen gebiete, und der übrigen Postulate. Was mir dunkel und unentwickelt vorschwebte, hat mir Deine Schrift aufs Herrlichste und Befriedigende aufgeklärt“ (Br I, 29, kursiv H.Y.).

Schelling hatte einige Punkte, die Hegels Interesse entsprachen, wie z.B. das durch Freiheit gesetzte Ich, „*praktische* Annäherung zum Absoluten, und daher – *Unsterblichkeit*“, im vorhergehenden Brief vom 4. Februar 1795 angekündigt (Br I, 22/HKA III,1, 23).¹⁰ Sie inspirierten Hegel dazu, das, was er vorher geplant und geglaubt hatte, und zwar seine eigenen Ahnungen, abzuändern bzw. der schellingschen Vorgehensweise anzupassen, was damit gemeint ist, wenn er davon schrieb, „in Deinen Geist einzudringen und seinem Gange

10 Diese Punkte zeigen den praktischen Ansatz, der sich bereits in der *Ich*-Schrift (die Vorrede hat am Schluss das Datum „den 29. März 1795“) nahelegt und in den folgenden *Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kritizismus* radikalisiert (vgl. Sandkaulen 1990, 52f.).

zu folgen“. Hegel brachte eine kritische Bemerkung zum absoluten Ich vor, in der er dessen Gleichsetzung mit Substanz bezweifelte:

„ich versuche es, Fichtes Grundlage zu studieren. Erlaube mir eine Bemerkung, die mir einfiel [...] § 12 Deiner Schrift legst Du dem Ich das Attribut als einziger Substanz bei; wenn Substanz und Akzidenz Wechselbegriffe sind, so scheint mir, wäre der Begriff von Substanz nicht auf das absolute Ich anzuwenden; wohl auf das empirische Ich, wie es im Selbstbewußtsein vorkommt. Daß Du aber von diesem (die höchste Thesis und Antithesis vereinigenden) Ich nicht sprichst, machte mich der vorhergehende § glauben, wo Du dem Ich Unteilbarkeit zuschreibst, welches Prädikat nur dem absoluten, nicht dem Ich, wie es im Selbstbewußtsein vorkommt, beizulegen wäre, in welchem es nur als einen Teil seiner Realität sich setzend vorkommt“ (Br I, 32).

Dies betrifft §§ 11 und 12 der *Ichschrift*. § 11 (und gewissermaßen die ganze Schrift) versetzt Hegel in die Lage, das Ich im absoluten Sinne zu verstehen. Daher findet er das Ich im folgenden Paragraphen, wo der Begriff von Substanz angewendet wird, inkonsequent, weil Substanz und Akzidenz Wechselbegriffe seien und dieses Ich mithin Akzidenz hervorbringen muss und mit dessen Unteilbarkeit im Widerspruch steht. Hegel scheint Schellings Begriff vom absoluten Ich und dessen Unabhängigkeit vom Verständnis Fichtes¹¹ gut nachvollzogen zu haben, denn er hat das unteilbare Ich von dem die höchste Thesis und Antithesis vereinigenden Ich unterschieden. Woran er zweifelte, ist lediglich das substantiale Ich. Dass nach Hegel Substanz und Akzidenz Wechselbegriffe seien und der Begriff von Substanz nur auf das empirische Ich, wie es im Selbstbewusstsein vorkommt, appliziert werden dürfe, legt nahe, dass sein Substanzverständnis von Kant entnommen sein dürfte.¹² Die Darstellung der *Ichschrift* selbst beruht durchaus auf der Tafel der Kategorien oder möchte davon ausgehend auf deren Prämisse zurückgreifen. Bei Spinoza selbst kann von Sub-

11 Vgl. z.B. Sandkaulen 1990, 28f., 33f., 38–43.

12 Nach Düsing (1973, 80 Anm. 97) gibt Hegel Fichtes Kategorienlehre als Grund für seinen Einwand gegen Schellings Identifikation des absoluten Ich mit Spinozas göttlicher Substanz an. Jedoch gibt er selbst zu, dass die weitere Aussage, nur das empirische Ich könne Substanz sein, nicht ganz der Theorie Fichtes entspricht.