

## Von Kant zu Hegel

Die Philosophie Kants und die Philosophie Hegels gehören zu den größten Meisterwerken des menschlichen Geistes aus allen Epochen. Die Frage, wie es historisch und argumentativ zum Übergang von der einen zur anderen Gestalt des Denkens kam, wird in einer Fülle von Büchern erforscht. Angesichts dieser erdrückenden Fülle von Literatur kann das Folgende nur einen winzigen Einblick vermitteln, der vor allem dem Zwecke dienen soll, das Fundament zu klären, auf dem sich Hegels Denken bewegt und in das die „Phänomenologie des Geistes“ einführt, und zwar in einer Weise, die verständlich, systematisch und auf unsere Zeit bezogen ist.

### (A) Zwei grundlegende Einsichten Kants

#### 1. Synthetische Urteile a priori und die (apriorischen) Bedingungen ihrer Möglichkeit

Bis zu Kant war die Welt der Aussagen, mit denen ein Wahrheits- oder Geltungsanspruch verbunden ist, in empirische und rationale eingeteilt worden, in „Tatsachenwahrheiten“ und „Vernunftwahrheiten“.<sup>1</sup> Kant meint nun, dass man einen Aussagentyp bisher übersehen bzw. falsch interpretiert habe: „synthetische Urteile a priori“.<sup>2</sup> Nur allein Wahrheiten dieser Art seien gewiss und von philosophischer Relevanz. Solche Aussagen finden sich in der Mathematik und den Grundlagen der Mechanik, allerdings bisher (so Kant) noch nicht in der Philosophie.

Die philosophische Frage lautet nun: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?<sup>3</sup> Welche Bedingungen machen solche Aussagen möglich? Wie lassen sich solche Erkenntnisse legitimieren? Die erstaunliche Entdeckung Kants ist, dass es neben den beiden bisherigen Begründungsweisen, Deduktion und Induktion, eine dritte gibt, die bisher übersehen wurde. Kant nennt sie transzendente Begründungen.<sup>4</sup>

Allerdings haben sich einige philosophische Klassiker schon dieser Methode bedient. Hinzuweisen wäre etwa auf die Begründung des Satzes vom Widerspruch durch Aristoteles.<sup>5</sup> Ein noch berühmteres Beispiel ist Descartes mit seinem Argument:

cogito ergo sum – ich denke, also bin ich<sup>6</sup>

Das „sum“ ist ja weder eine deduktive Ableitung noch aus einem Induktionsschluss entstanden.<sup>7</sup> Das „ich bin“ ist vielmehr eine notwendige Voraussetzung des „cogito“. Man kann sagen, es wird nicht „vorwärts“ gedacht, sondern „rückwärts“: Was liegt, wenn wir denken, diesem Denken zugrunde? Dies alles darf man nicht empirisch missverstehen. Das ganze Unternehmen transzendenter Begründungen ist sogar auf dreifache Weise apriorisch.

Erstens geht es nicht um die empirischen Voraussetzungen des Denkens. Es ist klar, dass nur Lebewesen philosophieren können, die ein Gehirn besitzen. Aber als Philosophen wollen Descartes und Kant die nicht-empirischen Voraussetzungen des Denkens und der Wissenschaften aufklären. Zweitens sollen diese nicht-empirischen Voraussetzungen (oder „Bedingungen der Möglichkeit“) nicht empirisch, also durch wissenschaftliche Forschung, herausgefunden werden, sondern wiederum nicht-empirisch, durch reines Denken, das sich auf sich selbst bezieht, sich auf sich „zurückbeugt“, also durch Reflexion. Drittens soll sich

---

<sup>1</sup> Leibniz, Gottfried Wilhelm: Monadologie, § 33.

<sup>2</sup> Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, B 12/A 9 ff.

<sup>3</sup> Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, B 19.

<sup>4</sup> Vgl. Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, B 25, B 80/A 56 u.ö.

<sup>5</sup> Aristoteles, Met. IV 4, 1006a 12 ff.

<sup>6</sup> Descartes, René: Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs ... (Discours de la Méthode ...), IV 1; vgl. ders.: Meditationen, II 3.

<sup>7</sup> Vgl. Höhle, Vittorio: Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. München 1997. S. 126f.

diese transzendente Reflexion nicht auf unser gesamtes Wissen beziehen, sondern (wie gesagt) nur auf die synthetisch-apriorischen Erkenntnisse.

Transzendente Aussagen beziehen sich somit, streng genommen, nur auf die *apriorischen* Möglichkeitsbedingungen synthetisch-*apriorischer* Aussagen, die in reflexiver Haltung (aus der Perspektive der ersten Person) *apriorisch* (also ohne Empirie) festgestellt werden können. Kant gelangt nun auf diesem Wege in der „Kritik der reinen Vernunft“ zu einer Reihe von transzendentalen Bedingungen, nämlich den reinen Anschauungsformen Raum und Zeit sowie seiner Kategorientafel. Dieser Punkt wird von Hegel voll akzeptiert: In seiner „Logik“ will er die „allgemeinen Denkbestimmungen“ explizieren, „das diamantene Netz, in das wir allen Stoff bringen und dadurch erst verständlich machen“. Weiter heißt es dort: „Alle Bildung reduziert sich auf den Unterschied der Kategorien“.<sup>8</sup>

## 2. Die Kopernikanische Wende und Ding an sich

Die zweite grundlegende Einsicht Kants ist, dass diese apriorischen Möglichkeitsbedingungen subjektive Voraussetzungen sind: Sie liegen nicht auf der Seite der Gegenstände, sondern auf der Seite des erkennenden Subjekts. Das kann man an der berühmten Redeweise von der „kopernikanischen Wende“ erläutern.<sup>9</sup> Dieser Ausdruck bezieht sich auf den Standort-Wechsel, zu dem Kopernikus' heliozentrisches System nötigte – einen analogen Standort-Wechsel sollen wir vollziehen, wenn wir die Metaphysik auf den sicheren Gang der Wissenschaft bringen möchten. Wir müssen uns bewusst machen, dass alle Gegenstände, auf die wir unsere Aufmerksamkeit richten, immer schon in dem Raster erscheinen, das wir mitbringen. Schon unsere Sinnesorgane wirken wie ein Filter. Das gilt erst recht für unsere Vernunft. Alle Gegenstände sind vorstrukturiert; die Dinge werden überhaupt erst konstituiert durch uns, ohne die Mitwirkung unserer Erkenntnisorgane gäbe es nur ein unendliches Chaos an Sinneseindrücken. Kant richtet sich hier gegen den naiven Realismus des unbefangenen Alltagsverstandes.

Die wichtigste Konsequenz der kopernikanischen Wende ist die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich: „Kants kopernikanische Revolution besagt, daß die Gegenstände der objektiven Erkenntnis nicht von selbst erscheinen, sondern vom (transzendentalen) Subjekt zur Erscheinung gebracht werden müssen. Sie sind daher nicht länger als Dinge, die an sich bestehen, sondern als Erscheinungen anzusprechen.“<sup>10</sup> Alle Aussagen der Wissenschaften beziehen sich nur auf die Gegenstände als Erscheinungen, nie auf sie als Dinge an sich. Die Dinge, wie sie an sich selbst betrachtet sind, also unabhängig von unserem Bewusstsein, sind uns gänzlich unzugänglich. Kant vertritt damit die Position eines subjektiven Idealismus.<sup>11</sup>

### (B) Einwände gegen Kant

Mit Kant beginnt die große Zeit der deutschen Philosophie, allerdings gleich (bei Fichte und dann bei Schelling) mit einer scharfen Kant-Kritik. Diese richtet sich gegen beide grundlegende Einsichten Kants, allerdings im Sinne einer Radikalisierung.

zu (1)

#### (a) Abhängigkeit von einzelnen Wissenschaften

Kant setzt die Geltung der aristotelischen Logik, der euklidischen Geometrie und der newtonschen Mechanik voraus. Im Laufe des 19. Jahrhunderts gerieten aber alle diese Wissenschaften selbst in eine Krise, die sich im 20. Jahrhundert noch verschärfte. Die transzendentalen Möglichkeitsbedingungen (so wie Kant sie eruierte) beziehen sich also auf einen überholten Stand der Wissenschaften. Allerdings kann bei jeder Wissenschaft nach ihren transzendentalen Bedingungen gefragt werden. Sollte die Physik die Weltformel gefunden haben (aus der sich prinzipiell alle anderen Gesetze und - bei Kenntnis aller Rahmenbedingungen - sogar alle Ereignisse der kosmischen Geschichte ableiten ließen), so

<sup>8</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II. § 246 Zusatz.

<sup>9</sup> Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, B XVI. In: Werke 9, S. 20.

<sup>10</sup> Höffe, Otfried: Immanuel Kant. München 1983. S. 54.

<sup>11</sup> Zur Unterscheidung der drei metaphysischen Positionen Realismus, subjektiver Idealismus und objektiver Idealismus (nach Dilthey) vgl. Höhle, Vittorio: Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. München 1997. S. 205-208.

könnte man immer noch fragen: Wie ist Wissenschaft möglich? Selbst eine vollständig axiomatisierte Wissenschaft setzt (wie Fichte sagen würde) eine „Form“ voraus, nämlich logische Regeln, Grundbegriffe, Prüfverfahren usw.<sup>12</sup>

Diese „Form“ würde eine solche künftige Physik wahrscheinlich gar nicht grundlegend von unseren heutigen Wissenschaften unterscheiden. Warum aber ist diese „Form“, unser abendländisch-neuzeitliches Modell der Wissenschaften, überhaupt der richtige Weg zur Wahrheit? Darauf gibt Kant keine Antwort; er setzt einfach die Geltung der Wissenschaften voraus und begründet auch nicht, warum seine apriorischen Möglichkeitsbedingungen „notwendig“ sind. Er zeigt auf, warum die Kategorien Erkenntnis konstituieren, aber nicht, dass es sich um wahre Erkenntnisse handelt. Auch Kants meta-theoretischen Aussagen, also seine Aussagen über den Status der Philosophie und seine Vorgehensweise, finden in der „Kritik der reinen Vernunft“ keine Legitimation.

Diese Schwäche wird schon von Johann Gottlieb Fichte gesehen. Er entwickelt deshalb eine „Wissenschaftslehre“ als Wissenschaft von den notwendigen Möglichkeitsbedingungen jeder Wissenschaft. Seine transzendentalphilosophischen Reflexionen sind darauf gerichtet, Prinzipien zu finden, die jede Wissenschaft notwendigerweise voraussetzen muss.<sup>13</sup>

#### (b) Die Zerrissenheit der Kantischen Philosophie

Der zweite Kritikpunkt Fichtes ist, dass es in der Kantischen Philosophie keinen archimedischen Punkt gibt, von dem alles abhängt. In der „Kritik der reinen Vernunft“ finden sich mehrere Prinzipien, deren Zusammenhang zudem unklar ist: die Kategorien, das „ich denke“, das „Ding an sich“, die „Möglichkeit der Erfahrung“ (in deren Umkreis nur Metaphysik möglich sein soll) usw. Wenn man Kants Philosophie insgesamt betrachtet, fallen die vielen Dualismen auf, die in ihr enthalten sind: Subjekt und Objekt, Sinnlichkeit und Verstand, theoretische und praktische Vernunft, Pflicht und Neigung, Moralität und Legalität usw. Jede dualistische Philosophie leidet jedoch unter einem argumentationslogischen Mangel: Wenn es zwei Prinzipien gibt, so haben diese zumindest die Gemeinsamkeit, Prinzip zu sein. Jeder Dualismus führt notwendigerweise in den Monismus. Noch schlimmer liegt bei Kant die Sache mit den Kategorien: Sie sind zugegebenermaßen nur „aufgerafft“, nicht in einen systematischen Zusammenhang gebracht und auseinander abgeleitet, geschweige denn begründet.

Hegel wird in der Zerrissenheit der Kantischen Philosophie sogar ein Zeichen für die neue historische Situation nach der politisch-ökonomischen „Doppelrevolution“ sehen. In seiner ersten eigenständigen Veröffentlichung schreibt er: „Wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verloren haben und Selbständigkeit gewinnen, entsteht das Bedürfnis der Philosophie.“ „Entzweiung ist der Quell des Bedürfnisses der Philosophie“. „Solche festgewordene Gegensätze aufzuheben, ist das einzige Interesse der Vernunft.“<sup>14</sup> Hegels Streben richtet sich nicht auf Gewissheit, sondern auf Einheit und Versöhnung.

Aber schon vor Hegel bemüht sich Fichte, alle Zweige der Philosophie aus einem Stamm herauswachsen lassen, ein absolutes Fundament zu finden. Auf deduktivem und auf induktivem Wege war dieser Versuch gescheitert, nicht jedoch auf transzendentalphilosophischem. Fichte sucht nun ein Prinzip, das unausweichlich in jeder Reflexion vorausgesetzt wird und sich selbst begründet. Ähnlich wie Descartes sieht Fichte dieses Prinzip in der Subjektivität, im absoluten Ich. Am Ich kommt man sozusagen nie vorbei, es ist in jedem Denkkakt enthalten. Allerdings ist dieses Ich jetzt als reine produktive Tätigkeit gedacht.

Später wird Hegel jedoch Fichte vorwerfen, dass er das absolute Ich weitgehend mit dem empirischen Selbstbewusstsein identifiziert habe.<sup>15</sup> Ihm sei nicht klar geworden, dass man

<sup>12</sup> Fichte, Johann Gottlieb: Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre. In: ders.: Werke, Bd. 1. Hg. I. H. Fichte. West-Berlin 1971. S. 27-81, hier S. 43ff.

<sup>13</sup> Vgl. Höhle, Vittorio: Hegels System. Hamburg 21998. S. 22-38.

<sup>14</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie. In: ders.: Werke, Bd. 2. Frankfurt a. M. 1970. S. 7-138, Zitate S. 22, 20 u. 21.

<sup>15</sup> Vgl. Fichte, Johann Gottlieb: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. In: ders.: Werke, Bd. 1. West-Berlin 1971. S. 83-328, hier S. 97.

den Selbstbezug wirklicher Individuen von den reflexiven Verhältnissen der Vernunft selbst unterscheiden müsse.

zu (2)

(a) Der „realistische“ Rest eines Dings an sich

Der nächste Einwand, der sich auch schon bei Fichte findet, richtet sich gegen das Ding an sich. Bereits einigen anderen Philosophen war aufgefallen, dass Kant einen eklatanten Fehler gemacht hatte, als er zwischen den Erscheinungen und den Dingen an sich ein Kausalverhältnis annahm. Denn die Kategorie der Kausalität gilt ja nur innerhalb des Bereichs der Erscheinungen. Über das Ding an sich können wir eigentlich gar nichts aussagen, weil wir über den Bereich der Erscheinungen nicht hinauskommen. Hegel hat das Ding an sich deshalb einmal als Gespenst bezeichnet.<sup>16</sup> Offensichtlich ergeben sich hier Probleme wie in der ehrwürdigen Tradition der negativen Theologie: Man behauptet einerseits, dass es Gott gibt, andererseits, dass man über ihn nichts aussagen kann. Fichte hat deshalb das „Ding an sich“ gestrichen. Dadurch ergibt sich eine noch radikalere, vielleicht auch konsequentere Variante des subjektiven Idealismus.

Hegel hat die Kritik am Ding an sich konsequent zu Ende geführt worden: Das Ding an sich ist selber ein Gedanke, ein Gedankending. Logischerweise kann im Bewusstsein nichts sein, was nicht im Bewusstsein ist. Wenn wir also den Gedanken eines Dings an sich fassen, so ist es eben unser Gedanke, der Gedanke des Dings an sich.<sup>17</sup> Analog ist es mit dem Begriff der Unendlichkeit: Wir sind zwar endliche Wesen, aber wir denken die Unendlichkeit; wenn wir die Grenzen unseres endlichen Erkennens ziehen, haben wir die Grenzen eigentlich immer schon überschritten, denn um eine Grenze zu ziehen, muss man sie auch überschreiten können. Wenn nun aber sogar Begriffe wie „Ding an sich“; „Unendlichkeit“ und „Grenze“ Kategorien unseres Denkens sind, so gibt es nichts, was sich diesem Denken entziehen kann. Wir können gar nichts denken, was wirklich außerhalb unseres Denkens ist. Die Begriffe, die notwendigerweise in jedem Denken enthalten sind, müssen deshalb notwendigerweise auch allen Dingen zukommen, die wir denken und erkennen können. Die Kategorien sind deshalb zugleich Seinsbestimmungen. In Hegels Worten: Der reine Gedanke ist die Sache selbst.

(b) Die Entdeckung rationaler Strukturen in der Natur und in der Geschichte

Kant hatte in der „Kritik der Urteilskraft“ bereits die erstaunliche Entdeckung präsentiert, dass wir als vernünftige Wesen uns sehr wohl in einem Korrespondenzverhältnis mit der empirischen Natur befinden. Darüber hinaus nahm er in seinen kleinen geschichtsphilosophischen Schriften einen Rechtsfortschritt an. Dies geschah allerdings nur im Medium der reflektierenden Urteilskraft.

Schelling treibt diesen Gedanken weiter, richtet sich dabei jedoch nicht gegen Kant, sondern gegen Fichte. Denn dieser hatte konsequenterweise aus dem absoluten Ich auch Phänomene wie unseren Leib, die Natur usw. abgeleitet. Nicht leugnen konnte Fichte, dass das absolute Ich nicht alles ist, dass ihm etwas widersteht, anstößt oder als Material für seine Handlungen dient.<sup>18</sup>

In einem ersten Geniestreich hatte schon der zwanzigjährige Schelling behauptet, dass ein solches Ich deshalb nicht absolut sei. Absolut sei nur das, dem als Subjekt kein Objekt mehr gegenübersteht. Ein solches absolutes Subjekt-Objekt ist aber genau das, was in der Tradition als Gott bezeichnet wurde. Ganz im Geist der frühen Romantik hatte sich Schelling dann erst einmal spekulativen Betrachtungen der Natur gewidmet. Dabei gelangt er zu der Erkenntnis, dass es auch in der Natur rationale Strukturen gebe, die nicht gesetzesmäßig sind und nicht auf unsere subjektiven Konstitutionsleistungen zurückgeführt werden können. Das zeigt sich am besten an den Strukturen von Kristallen und noch mehr am Phänomen

<sup>16</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Wissenschaft der Logik I. In: ders.: Werke, Bd. 5. Frankfurt a. M. 1970. S. 41.

<sup>17</sup> Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I (Werke 8). § 44 u. 124.

<sup>18</sup> Vgl. Fichte, Johann Gottlieb: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. In: ders.: Werke, Bd. 1. West-Berlin 1971. S. 83-328, hier S. 210ff.

des biologischen Organismus. Ich selbst bin ja auch aus der Natur entsprungen und kann diese bis zu meinem Tod nicht abstreifen. Deshalb können wir folgern, dass es in der Natur Analoga, Vorformen oder unsichtbare Erscheinungsweisen des Geistes gebe. Wenn die Natur selbst Ordnungsstrukturen enthält, dann kann die Vernunft nicht nur auf das Ich beschränkt sein.

Ein zweites kommt hinzu: Die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert ist eine politisch (und auch ökonomisch und kulturell) hoch bewegte Zeit. Die Einsicht, dass die Welt nicht gleich bleibt oder auch nicht immer wieder zu vertrauten Verhältnissen zurückkehrt, setzt sich durch. Mit anderen Worten: Es ist die Epoche, in der das historische Bewusstsein entsteht und man auch in der Geschichte rationale Strukturen entdeckt, etwa die Durchsetzung eines Rechtsfortschritts bzw. eines Fortschritts im Freiheitsbewusstsein durch die Französische Revolution und ihrer Ausbreitung über die ganze Welt.

Dadurch kann man nun zu einem objektiven Idealismus übergehen, zu einer metaphysischen Position, in der das, was unser Denken begreift, nicht mehr als empirisch-reale Gegebenheit und nicht mehr als subjektive Konstruktionsleistung erscheint, sondern als Moment einer objektiven Vernunft. Wenn wir mit unserem Denken Wahres erfassen (etwa den Satz des Pythagoras beweisen können), dann erfassen wir eben nicht subjektiv-konstruktive Leistungen oder bewegen uns gar im Empirischen, sondern haben die objektive Struktur des Seienden nachvollzogen. Das objektive Denken, das hier gemeint ist, ist weder räumlich (wie das Empirische der Natur) noch zeitlich (wie subjektive Bewusstseinsakte). Es ist der Inbegriff aller apriorischen Wahrheiten.

### **(C) Zwei Unterschiede zwischen Schelling und Hegel**

Hegel und Schelling, vielleicht auch der späte Fichte, sind objektive Idealisten. Allerdings unterscheidet sich Hegel von Schelling in zwei Punkten.

(i) Intuition oder Denken?

Erstens ist Schelling der Auffassung, dass die Methode, um das Absolute zu erfassen, allein die intellektuelle Anschauung, die ganzheitliche unmittelbare Intuition, sein könne. Zudem lasse sich das Absolute auch nicht begrifflich darstellen. Den höchsten Wert habe deshalb nicht die Philosophie, sondern die Kunst oder (wie er später meinte) der religiöse Mythos. Die Kunst sei, heißt es 1800 bei Schelling, „das einzige wahre und ewige Organon ... der Philosophie ..., welches immer und fortwährend aufs neue bekundet, was die Philosophie äußerlich nicht darstellen kann“.<sup>19</sup> Dagegen ist Hegel der Ansicht, dass das Absolute sehr wohl gedacht und dargestellt werden könne. Dazu bedürfe es allerdings eines anspruchsvollen Begriffs des Denkens und der wissenschaftlichen Darstellung.

Bereits Kant hatte mehrere obere Verstandesvermögen unterschieden, vor allem zwischen Verstand und Vernunft. Der Verstand ist (kurz gesagt) das wissenschaftliche Denken; mit der Vernunft jedoch wollen wir (kurz gesagt) das Absolute denken. Das Hauptergebnis der „Kritik der reinen Vernunft“ war es jedoch gewesen, dass die Vernunft bei diesem durchaus sinnvollen, sogar unvermeidlichen Unternehmen in Widersprüche verstrickt. Deshalb hatte Kant dem Denken Grenzen gezogen. Schelling akzeptierte, dass es zu dieser Selbstzerstörung der Vernunft komme; gerade deshalb wollte er sich allein auf die intellektuelle Anschauung verlassen. Hegel hingegen meinte, dass wir vor „Widersprüchen“ nicht solche Angst haben sollten; wir sollten diese vielmehr als Triebkraft unseres Denkens benutzen und uns gleichsam durch sie hindurchbewegen. Das ist möglich, wenn wir die drei kognitiven Kompetenzen (den normalen Verstand, die dialektische Vernunft und das spekulative Erfassen) nicht auseinanderdividieren, sondern gemeinsam wirken lassen. Immer alles getrennt marschieren zu lassen und dann in Schubladen zu stecken – das sei gerade der Fehler des abstrakten Verstandes.<sup>20</sup>

Was nun die Darstellung des Ganzen anbelangt, so müsse diese in der Form eines umfassenden wissenschaftlichen Systems erfolgen, in dem eins aus dem anderen folge und

<sup>19</sup> Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: System des transzendentalen Idealismus. Darmstadt 1975. S. 627f.

<sup>20</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I (Werke 8). §§ 79-82.

am Ende alles wieder in seinen Anfang zurückkehre. Wenn dies gelinge, könne man einigermaßen sicher sein, dass man das Wahre korrekt dargestellt habe. Da es sich um ein System des objektiven Idealismus handele, müsse es sogar doppelt geschehen: einmal auf der absolut-transzendentalen Ebene der Kategorien (in der „Wissenschaft der Logik“), ein zweites Mal auf der realphilosophischen Ebene (in der Naturphilosophie und der Philosophie des Geistes). Vor allem muss es plausibel gemacht werden können, dass die Philosophie heute in der Lage ist, das Absolute zu erfassen und darzustellen. Am Ende des gesamten Systems steht deshalb, nach einer rationalen Rekonstruktion der Philosophiegeschichte, nichts anderes als die Hegelsche Philosophie selbst.

(ii) Sprung oder Leiter?

Der zweite Unterschied ist, dass Schelling zwar sehr wohl ein Verfechter des akademischen Studiums war, aber letztlich nur ästhetischen und intellektuellen Genies das Erfassen des Absoluten zutraute. Hingegen ist Hegel der Auffassung, dass auch wir normale Menschen, allerdings nur bei immenser Anstrengung, gleichsam wie von selbst ins Absolute gelangen; der Philosoph brauche dabei nur zusehen. Hegel vertritt sogar die radikal-demokratische Meinung, dass das natürliche Bewusstsein, also Otto Normalverbraucher, das Recht habe, eine Leiter zum Standpunkt des absoluten Wissens zu fordern.<sup>21</sup> Diese Aufgabe eines schrittweisen Aufstiegs in allerhöchste Sphären übernimmt die „Phänomenologie des Geistes“.

---

<sup>21</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes. In: ders.: Werke, Bd. 3. Frankfurt a. M. 1970. S. 29.