

Meiner

Philosophische Bibliothek

G.W. F. Hegel

Vorlesungen über die
Geschichte der Philosophie
Einleitung
Orientalische Philosophie



GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

Vorlesungen über die Geschichte
der Philosophie

Teil 1

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

Einleitung in die Geschichte
der Philosophie

Orientalische Philosophie

Neu herausgegeben von
Walter Jaeschke

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 439

Die vorliegende Edition beruht auf dem Text der kritischen Ausgabe G. W. F. Hegel, Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Band 6, herausgegeben von Pierre Garniron und Walter Jaeschke.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet abrufbar über <http://portal.dnb.de>.

ISBN: 978-3-7873-1023-4

ISBN eBook: 978-3-7873-3233-5

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1993.

Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

www.meiner.de

INHALT

Einleitung. Von Walter Jaeschke	VII
I. Zur Entwicklungsgeschichte der Vorlesungen	VII
II. Zum Strukturprinzip der Geschichte der Philosophie	XV
III. Zur vorliegenden Edition	XXIX
1. Zur Konzeption	XXIX
2. Zu den Quellen	XXXIV
3. Zur Konstitution des Textes	XXXVIII
4. Zeichen und Siglen	XL

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie

Teil 1

Einleitung in die Geschichte der Philosophie

Synopsis der Manuskripte 1820 und 1823 und des Kollegs 1820/21	1
Kolleg 1819	109
Kolleg 1823/24	139
Kolleg 1825/26	205
Kolleg 1827/28	277
Kolleg 1829/30	313
Kolleg 1831	351
Literatur (Kolleg 1825/26)	359
 Orientalische Philosophie (Kolleg 1825/26)	 365
 Personenverzeichnis	 401

EINLEITUNG

I. Zur Entwicklungsgeschichte der Vorlesungen

(1) Die Geschichte der Philosophie nimmt in mehrfacher Hinsicht eine Sonderstellung im Rahmen der Hegelschen Vorlesungstätigkeit ein. Abgesehen von seinen Vorlesungen über Logik und Metaphysik hat Hegel über kein Thema so regelmäßig und über keines so ausführlich gelesen wie über die Geschichte der Philosophie – bereits in Jena 1805/06, später in Heidelberg 1816/17 sowie 1817/18 und schließlich in Berlin im Sommer 1819 sowie im Wintersemester 1820/21 und dann im zweijährigen Turnus 1823/24, 1825/26, 1827/28 und 1829/30. Auch im November 1831, wenige Tage vor seinem Tod, hat Hegel erneut mit dieser Vorlesung begonnen, aber nicht einmal die Einleitung vollenden können.

Diese eindrucksvolle Anzahl seiner philosophiegeschichtlichen Vorlesungen erhält noch zusätzliche Bedeutung durch einen weiteren Umstand. Man muß sich im Blick auch auf die Geschichte der Philosophie – ebenso wie auf die religionsphilosophischen Vorlesungen – vergegenwärtigen, daß dieses Thema zu Hegels Zeit nicht zu den selbstverständlichen Gegenständen des Vortrags der Philosophie gehört. Die großen, damals gängigen Werke der Philosophiegeschichtsschreibung – von Brucker, Tiedemann, Tennemann und Buhle – stehen nicht im Zusammenhang mit Vorlesungen über dieses Thema. Wie die Religionsphilosophie, so bildet auch die Geschichte der Philosophie keinen Teil des traditionellen Kanons der Schulphilosophie: Als einer historischen Disziplin kann ihr der vom Rationalismus geprägte Begriff der Wissenschaftlichkeit nicht zuerkannt werden. Erst in den letzten Jahren des 18. Jahrhunderts, im Zuge der grundlegenden Umgestaltung des Kanons der philosophischen Disziplinen zur Zeit des Erlöschens der Schulphilosophie und der allgemein beginnenden Historisierung der Wissenschaften, gewinnt die Geschichte der Philosophie als eine spezifische Gestalt der wissenschaftlichen Bearbeitung der Philosophie einen Platz im Gan-

zen der philosophischen Disziplinen – einen Platz, der später, im Gefolge des Historismus, noch erheblich ausgebaut wird, allerdings zu Lasten der Annahme, daß es in der Geschichte der Philosophie um die Geschichte der Vernunft zu tun sei.

Zunächst, in den Jahren um 1800, ist es jedoch gerade die Verbindung vernünftiger, apriorischer, und geschichtlicher Momente, die die spezifische Signatur einer Theorie der Geschichte der Philosophie ausmacht. Einerseits handelt es sich bei ihr fraglos um eine historische Disziplin. Insofern kann sie von der Methode der Geschichtsschreibung überhaupt nicht losgelöst werden. Andererseits trennt aber doch der besondere Gegenstand – kantianisierend gesehen das Apriorische, hegelianisierend gesehen das Vernünftige – die Philosophiegeschichtsschreibung von allen anderen historischen Disziplinen. Es wird zum zentralen Problem, ja zum Kriterium der philosophischen Dignität einer Geschichte der Philosophie, ob sie sich darauf beschränken muß, einen bloßen Bericht über das im wesentlichen zufällige Entstehen und Vergehen einzelner Denkbäude zu geben, oder ob es ihr gelingt, über die genannte Sphäre hinaus auch eine wirkliche Geschichte des vernünftigen Inhalts der Philosophie selbst zu rekonstruieren.

(2) Diese Problemlage ist Hegels Behandlung der Geschichte der Philosophie mit anderen Ansätzen zur Zeit der Jahrhundertwende gemein¹ – auch wenn er sich mit konkurrierenden Entwürfen weniger auseinandersetzt, als man dies erwarten sollte. Die vorherrschende Tendenz der kantianisierenden Philosophiegeschichtsschreibung seiner Zeit, über die Hegel – insbesondere in seinen Bemerkungen über die Literatur² – ein hartes Urteil fällt, scheint sein tieferes Eindringen in die damals geführte Diskussion über die angemessene Methode der Philosophiegeschichtsschreibung nicht begünstigt zu haben. Entscheidend aber ist sicherlich, daß Hegel dieses umstrittene Problem des Verhältnisses von Vernunft und Geschichte im Rahmen seines Systems in der allein gültigen Form gelöst zu haben glaubt.

¹ Siehe insbesondere *Lutz Geldsetzer: Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert*. Meisenheim a.G. 1968.

² Siehe unten, 359–364.

Die Grundbegriffe dieser Lösung dürfte Hegel – soweit sich aus späteren Berichten und einzelnen Fragmenten erschließen läßt – bereits in seiner ersten Vorlesung über die Geschichte der Philosophie im Jahre 1805/06 exponiert haben. Aus der Perspektive seiner früheren Arbeiten überrascht es, daß Hegel gerade dieses Gebiet so rasch zum Gegenstand seiner Lehrtätigkeit gemacht hat. Denn aus seinen frühen Schriften der Tübinger, Berner und Frankfurter Jahre ist für das Methodenproblem der Philosophiegeschichtsschreibung ohnehin nichts zu gewinnen, und aus den ersten Jahren seiner Jenaer Dozentur (1801–1803) finden sich zwar verstreute Äußerungen zur Geschichte der Philosophie – doch lassen sie keineswegs erwarten, daß Hegel sich wenig später diesem Gebiet zuwenden werde. Die frühesten sind enthalten in den einleitenden Bemerkungen zu seinem philosophischen Erstlingswerk, der *Differenzschrift*, über die »Geschichtliche Ansicht philosophischer Systeme«.³ Hegel erkennt hier sehr wohl den geschichtlichen Charakter philosophischer Systeme an. Begründet sieht er ihn in der unvermeidlichen Erscheinungsform aller lebendigen Gestalten. Sein Interesse ist jedoch gerade darauf gerichtet, einer geschichtlichen Relativierung, einer teleologischen Betrachtung bzw. einer Perfektibilitätsvorstellung entgegenzuwirken, die auch für die Philosophie – gleichsam nach Art einer »Handwerkskunst« – eine kontinuierliche Verbesserung durch neuerfundene Handgriffe für möglich hält. Mit Vehemenz verwirft er eine geschichtliche Betrachtung, die in solchen Ansätzen bloße »Vorübungen« zu einem späteren, vollendeten Standpunkt erkennen will. Statt des Nachweises einer fortschreitenden Entwicklung der Vernunft erscheint hier eher die Bekräftigung des »ältesten Alten« als Aufgabe einer Beschäftigung mit früheren Systemen. Zwar sieht Hegel bereits hier die philosophischen Systeme als Gestalten, die der Geist aus dem Bauzeug eines Zeitalters erschaffe, um die jeweils charakteristische Form seiner Entzweigung zu überwinden. Doch bleibe dieser historisch-individuelle Charakter philoso-

³ Siehe Hegel: *Gesammelte Werke*. (= GW) Bd. 4, 9–12. – Hier und im folgenden wird die historisch-kritische Ausgabe zitiert, da die Ausgabe in der »Philosophischen Bibliothek« zusätzlich deren Paginierung mitteilt, so daß die zitierten Passagen in beiden Ausgaben gefunden werden können.

phischer Systeme ihrer Wahrheit äußerlich. Denn die Vernunft produziere das Absolute, indem sie das Bewußtsein von seinen Beschränkungen, auch seinen historischen, befreie. Alle Vernunft, die sich so auf sich selber richte, produziere eine wahre Philosophie. »Jede Philosophie ist in sich vollendet, und hat, wie ein ächtes Kunstwerk, die Totalität in sich.« In jeder wohne der »lebendige Geist«. Daß dies aber erkannt werde, dazu bedürfe es des verwandten Geistes, dem das sonst verschlossene Leben offenbar werde. Fehle es an diesem, so sei auch das größte System ein bloß Vergangenes, in »tote Meinung« zurückgesunken. Aussagen über die Aktualität historischer Gestalten der Philosophie betreffen somit nicht diese selbst, sondern die Rezeptionsbedingungen, auf die eine Philosophie in einer späteren Zeit trifft. Sie sind zumindest ebensowohl Aussagen über die jeweilige Gegenwart, aus der heraus solche Urteile gefällt werden.

(3) Diese früheste Ansicht bietet keinerlei Ansatzpunkte zur Entwicklung einer Konzeption der Philosophiegeschichte als eigenständiger philosophischer Disziplin – obgleich Hegel auch damals schon über eine sehr gute Kenntnis etlicher Gestalten der älteren und neueren Philosophiegeschichte verfügt.⁴ Gleiches ist für die wenigen erhaltenen Fragmente der damaligen Vorlesungen Hegels zur »Einleitung in die Philosophie« und über »Logik und Metaphysik« zu sagen.⁵ Doch bereits in seiner ersten Vorlesung über die Geschichte der Philosophie, im Wintersemester 1805/06, dürfte Hegel diesen Standpunkt wieder verlassen haben, demzufolge es eigentlich keine geschichtliche Entwicklung der Philosophie gibt und es in die Willkür des Rezipienten gelegt ist, eine frühere Philosophie in lebendigen Geist oder tote Asche zu verwandeln. Das gedankliche Fundament einer derartigen Zuwendung zur Philosophiegeschichte bietet fraglos der Begriff des Geistes, den Hegel im Zuge der Neuorientierung seiner Systemkonzeption seit 1803 kontinuierlich aus-

⁴ Neben Hegels Kenntnis der zeitgenössischen Philosophie (Kant, Jacobi, Reinhold, Fichte, Schelling) seien hier nur seine Abhandlung über das »Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie«, GW 4,197–238, und seine Mitarbeit an der Spinoza-Ausgabe durch H. E. G. Paulus erwähnt: *Benedicti de Spinoza opera quae supersunt omnia*. Jena 1802/03.

⁵ Siehe GW 5.

arbeitet. Auskunft über seine damalige Sicht der Philosophiegeschichte ist gegenwärtig jedoch nur durch zwei – zudem nicht sehr detaillierte und verlässliche – Berichte zu erlangen, deren erster ohnehin wohl nur den zweiten paraphrasiert, sowie durch einige wahrscheinlich diesem Kolleg zugehörnde Fragmente.

Die beiden Berichte betonen die Kontinuität dieser ersten mit der späteren Berliner Konzeption. In der Retrospektive der 1840er Jahre schreibt Karl Rosenkranz, Hegel habe damals »*sich selbst* zum ersten Mal in seinem *geschichtlichen Verhältniß* zu den ihm vorangegangenen Präcedenzen« gesehen. Weiter heißt es: »Diese Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie hat Hegel in seinen späteren Vorträgen, wie sie auch gedruckt sind, nicht wesentlich verändert, nur reicher ausgeführt.«⁶ Ebenfalls im Rückblick aus den 1840er Jahren berichtet einer der Jenaer Schüler Hegels und sein Nachfolger in Berlin, Georg Andreas Gabler: »Die Vorlesungen aber, welche Hegel wohl erst damals unter dem fleißigsten und anhaltendsten Quellenstudium ausarbeitete, wurden von allen mit dem regsten Interesse gehört, welches insbesondere die damals unerhört neue dialektische Fortführung von System zu System anregte. Ich erinnere mich, wie so eine philosophische Gestalt nach der anderen aufgeführt, eine Zeitlang auf dem Schauplatze gelassen und betrachtet, dann aber wieder zu Grabe getragen wurde, daß eines Abends am Schlusse der Stunde ein schon ziemlich bejahrter Mecklenburger aufsprang und rief: das sei der Tod, und so müsse alles vergehen.«⁷ Beide Berichte sehen also keinen Anlaß zur Unterscheidung zwischen der Jenaer und der Berliner Konzeption – abgesehen davon, daß die erwähnte »Dialektik« in Berlin eben nicht mehr »unerhört neu« gewesen und die Vorlesung erheblich materialreicher durchgeführt worden ist. Der Quellenwert beider Berichte ist jedoch nicht sehr hoch einzustufen. Denn Rosenkranz dürfte sich nur auf den Bericht Gablers stützen, der eigens für seine Hegel-Biographie angefertigt worden war, und auch Gabler urteilt sehr wahr-

⁶ Karl Rosenkranz: *G. W. F. Hegel's Leben*. Berlin 1844, 201.

⁷ Bericht Gablers über Hegel. In: »Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit (1801–1807)«. Hrsg. von Heinz Kimmerle. In: *Hegel-Studien* 4 (1967), 69f.

scheinlich nicht auf Grund der Kenntnis des Hegelschen »Jenaer Hefts« und auch nicht als Hörer der Berliner Vorlesungen, sondern nur auf Grund der Edition und seiner Erinnerung an die fast vier Jahrzehnte zurückliegende Jenaer Vorlesung.

Hingegen erlauben einige Partien der Freundesvereinsausgabe, in denen man Fragmente des »Jenaer Hefts« vermuten kann,⁸ den Schluß, daß die damalige Konzeption sich stark an die in der gleichzeitigen Geistesphilosophie skizzierte Konzeption der Logik⁹ wie auch an die ebenfalls auf diese Logik aufbauende *Phänomenologie des Geistes* angelehnt habe. Dies bedeutet nicht nur, daß ihr kategoriales Gerüst verschieden von dem späteren, an der *Wissenschaft der Logik* orientierten gewesen sein muß. Es steht auch zu vermuten, daß diese Konzeption einen weit weniger vermittelten Zusammenhang zwischen Logik und Historie angenommen und deshalb die Historie sehr viel stärker in systematische Dienste gestellt, vielleicht auch gezwängt habe, als dies in den Berliner Vorlesungen der Fall ist. Auch der von Michelet berichtete Umstand, Hegel habe seine »Einleitung zum jenaischen Heft« später nie mehr gebraucht, und auch für ihn als Herausgeber sei sie angesichts der »Klarheit, Gediegenheit und Ueberzeugungskraft in den späteren Einleitungen« »bis auf einzelne Stellen unbrauchbar« gewesen,¹⁰ deutet auf eine größere Diskrepanz der Konzeptionen, als man sie Gablers Bericht entnehmen kann. Weil aber Michelet die Einleitung zum »Jenaischen Heft« nicht in seine Edition einbezogen hat und weder Fragmente dieses Heftes noch studentische Nachschriften dieser ersten Vorlesung überliefert sind, können gegenwärtig keine sicheren Erkenntnisse über die damalige Einleitungskonzeption gewonnen werden. Auch über die beiden Heidelberger Vorlesungen Hegels ist nichts bekannt.¹¹

⁸ So etwa im Hauptteil der Schlußpartien der Vorlesungen; vgl. *Hegel: Werke* (= W) Bd. 15, 686–692.

⁹ Siehe die Skizze in GW 8, 286.

¹⁰ W 13, VII.

¹¹ Das von Johannes Hoffmeister in seiner Ausgabe der Einleitung in die Geschichte der Philosophie als »Heidelberger Niederschrift« bezeichnete Fragment besteht aus zwei nicht zu einander gehörigen Texten, deren erster die – allgemein gehaltene – »Heidelberger Antrittsrede« von 1816 bildet, die als solche nicht in den vorliegenden Band aufgenommen werden

(4) Quellen zu Hegels philosophiegeschichtlichen Vorlesungen haben sich erst aus den Berliner Jahren erhalten. Das wichtigste Zeugnis bildet das Manuskript, das Hegel für das Kolleg 1820/21 begonnen hat. Es ist zwar Fragment geblieben, doch umfaßt es zumindest die beiden ersten, also die beiden Hauptabschnitte der Einleitung nahezu vollständig: die Abschnitte »I. Der Begriff (und Bestimmung) der Geschichte der Philosophie« und »II. Begriff der Philosophie«. Vom eingangs entwickelten Plan¹² fehlen nur die beiden kürzeren, als c) und d) gezählten Abschnitte über die Einteilung und die Quellen der Geschichte der Philosophie. Der fragmentarische Charakter dieses Manuskripts fällt dadurch weniger ins Gewicht; zudem wird das Fehlende durch eine Vorlesungsnachschrift desselben Kollegs zumindest im groben Umriss ersetzt.

Es wäre allerdings ein Irrtum anzunehmen, daß Hegel seine neue Einleitungskonzeption erst in diesem Manuskript niedergelegt hätte. Der vorliegende Band teilt die Einleitungen der Berliner Kollegien vollständig mit und erlaubt dadurch einen Vergleich des Manuskripts und der Kollegnachschrift von 1820/21 mit dem Kolleg von 1819. Dabei zeigt sich, daß Hegel bereits in der früheren Vorlesung eine nur geringfügig abweichende Fassung der Einleitung vorgetragen hat. Die Übereinstimmung erstreckt sich nicht allein auf die großen Linien der Konzeption; sie reicht bis ins Detail der Formulierung. Bei dem Manuskript von 1820 handelt es sich somit nicht um einen neuen Entwurf, sondern um eine Überarbeitung, in längeren Partien wohl sogar um eine Abschrift zumindest eines älteren Berliner, vielleicht eines schon aus den Heidelberger Vorlesungen stammenden Manuskripts. Wahrscheinlich verhält es sich zu dieser Vorlage wie Hegels spätere Reinschrift von 1823 zum Manuskript von 1820: als eine stilistisch glättende, frühere Randbemerkungen in den Text einbeziehende und diesen gelegentlich auch durch gänzlich neue Ausführungen erweiternde Abschrift.

konnte, und deren zweiter, im vorliegenden Band synoptisch mit dem Manuskript von 1820 wiedergegebener Text erst 1823, also zur dritten Berliner Vorlesung Hegels niedergeschrieben worden ist, wie der Verf. im Editorischen Bericht zu GW 18 nachgewiesen hat.

¹² Siehe unten, 14 (parallel GW 18, 39).

In geringerem Grad durchzieht diese Übereinstimmung alle Berliner Vorlesungen – bis hin zum letzten Kolleg. Die begrifflichen Grundlagen bleiben in allen Einleitungen unverändert, und auch die viergliedrige Disposition liegt mehr oder minder deutlich den Einleitungen aller Kollegien zu Grunde. Selbst die Formulierung des Details ist mitunter identisch.

Neben dieser weitgehenden Invarianz finden sich aber doch eine Reihe von Akzentverschiebungen. Michelet hat bemerkt, daß Hegel in seinen Berliner Vorlesungen die Einleitungen am meisten umgearbeitet habe.¹³ Man kann sich leicht davon überzeugen, daß diese Aussage im ganzen zutrifft. In den späteren Vorlesungen – vor allem ab 1825/26 – gewinnt Hegels Vortrag größere Unabhängigkeit von seinem Manuskript, das er 1823 noch einmal abzuschreiben begonnen hat; neben der Wiederholung von Bekanntem wird eine Reihe von Themen teils umgearbeitet, teils neu eingeführt. So schiebt sich etwa in den beiden letzten vollständig gehaltenen Vorlesungen von 1827/28 und 1829/30 das Thema ›Philosophie und Religion‹ auffallend in den Vordergrund¹⁴ – sicherlich in Folge des schärfer werdenden Tons der allgemeinen Auseinandersetzung um diese Fragen und speziell auf Grund der gegen Hegel gerichteten Polemik.

(5) Ein wichtiger Aspekt der thematischen Erweiterung kann hier nur angedeutet, aber nicht durch Edition dokumentiert werden: die steigende Aufmerksamkeit, die Hegel der sogenannten »Orientalischen Philosophie« widmet – auch wenn diese für ihn niemals zur »eigentlichen« Philosophie gehört, die er erst mit dem Beisichsein des Geistes in Griechenland ihren Anfang nehmen läßt. Im ersten Berliner Kolleg (1819) fügt Hegel eine Abhandlung der »Orientalischen Philosophie« – d. h. für ihn damals: der chinesischen, ägyptischen, indischen und persischen Religion – zwischen den zweiten Teil und die Überlegungen zum Anfang der Geschichte der Philosophie, also mitten in die Einleitung ein.¹⁵ Auf die Mitteilung dieser – inhaltlich in den einschlägigen Partien der religionsphilosophi-

¹³ Siehe W 13, VIII.

¹⁴ Siehe unten 303f bzw. 335f.

¹⁵ Die entsprechende Stelle ist unten markiert; siehe 134.

schen Vorlesungen wiederkehrenden – Ausführungen ist hier verzichtet worden, da auch die entsprechenden Abschnitte der späteren Kollegien nicht aufgenommen werden konnten. Im Kolleg 1820 kommt Hegel in zwei benachbarten Zusammenhängen zunächst auf die indische Mythologie und sodann auf die Religion Zarathustras zu sprechen.¹⁶ Im dritten Kolleg – 1823/24 – geht Hegel wiederum nur sehr kurz, bei Gelegenheit des Mythologiebegriffs bzw. der symbolischen Darstellung geistiger Verhältnisse, auf die iranische bzw. die chinesische Religion ein. Erst im Kolleg 1825/26 findet die Behandlung der »Orientalischen Philosophie« denjenigen Ort, den sie auch in den Folgejahren behält: zwischen der eigentlichen Einleitung (einschließlich der Bemerkungen zur Literatur) und dem ersten Teil der Geschichte der Philosophie. Sie bildet somit nicht mehr einen bloßen Exkurs innerhalb der Einleitung, sondern wird in einem prägnanten Sinne zur »Vorgeschichte« der Geschichte der Philosophie. Diese neue Stellung verdankt sie wohl nicht allein einer kompositorischen Reflexion Hegels, sondern dem Umstand, daß Hegel bei der Vorbereitung dieses Kollegs auf neue Erkenntnisse über die indische Philosophie aufmerksam wird, die es ihm allererst zu gestatten scheinen, mit gewissem Recht von »Philosophie« und nicht bloß von »Mythologie« oder »Religion« zu sprechen. Im vorliegenden Band sind diese Passagen nicht im Zusammenhang des Kollegs 1825/26 wiedergegeben, sondern erst am Ende sämtlicher Einleitungspartien, also nach dem Kolleg 1831, angeordnet worden, so daß sie auch hier den Übergang von der »eigentlichen« Einleitung zur »eigentlichen« Geschichte der Philosophie bilden.¹⁷

II. Zum Strukturprinzip der Geschichte der Philosophie

(1) Unverändert bleibt in den variierenden Darstellungen der eine systematische Grundgedanke: Die Geschichte der Philosophie – im Sinne der *res gestae* – bildet nicht eine bloße Reihe von Gestalten, deren Verlauf durch diese oder jene äußeren Umstände gesteuert

¹⁶ Siehe unten, 86–89 bzw. 90f.

¹⁷ Siehe unten, 365–400.

wird. Bekanntlich denkt Hegel auch die Weltgeschichte letztlich nicht als eine derartige, vom Zufall und von den Leidenschaften beherrschte Abfolge von Ereignissen ohne tieferen geistigen Gehalt – auch wenn ihre dem flüchtigen Betrachter zugekehrte Oberfläche diesen Eindruck nahelegt. Wenn aber der Inhalt schon der allgemeinen Weltgeschichte die Entwicklung des Geistes ist, die hinter der Fassade des Äußerlichen und bloß Empirischen und ihrer Vermengung mit diesem erkannt werden kann, so gilt dies a fortiori für die Geschichte der Philosophie: Sie ist nicht eine ins Unendliche laufende Reihe von Irrtümern und Widerlegungen im Reiche des Geistes, aber auch nicht bloße memoria der Taten der Heroen der denkenden Vernunft, sondern das Medium der Entwicklung des Geistes selber. Diese ihr immanente Vernunft aber offenbart sie – wie auch die Weltgeschichte und die anderen Partialgeschichten des absoluten Geistes, also der Religion oder der Kunst – nur demjenigen, der bereit ist, sie vernünftig anzusehen.

Dies ist keineswegs – wie zuweilen unterstellt wird – eine *petitio principii*. Vielmehr formuliert es die notwendige Bedingung einer Erfassung des Vernunftgehalts der Philosophiegeschichte. Man muß, wie Hegel sagt, zur Beurteilung der Geschichte der Philosophie – wie auch der Geschichten der Kunst und der Religion – die Erkenntnis der Idee schon mitbringen, nicht anders als zur Beurteilung von Handlungen die Begriffe von dem, was recht und gehörig ist.¹⁸ Denn wie könnte demjenigen, der die Vernunft nicht kennt und die Geschichte der Philosophie nicht als Geschichte der Vernunft zu deuten wagt, ihr Vernunftgehalt offenbar werden? Hegel geht sogar noch einen Schritt weiter – wissenschaftsgeschichtlich gesehen vielleicht einen Schritt zurück –, indem er mit großem Nachdruck behauptet, »daß nur eine Geschichte der Philosophie, als ein solches System der Entwicklung der Idee aufgefaßt, *den Namen einer Wissenschaft* verdient«. Anderenfalls wäre sie bloße Historie – und damit nicht Wissenschaft im Hegelschen Sinn wie auch nicht im Sinn des ihm geschichtlich vorausliegenden Rationalismus. Der Vernunftgehalt der Philosophiegeschichte ist somit die Voraussetzung ihrer Integration in Hegels System der philosophischen Wis-

¹⁸ Siehe unten, 28 (parallel GW 18, 50).

senschaften: »nur darum gebe ich mich damit ab, halte Vorlesungen darüber«. ¹⁹

(2) Doch wie läßt sich die Vernunft in der Geschichte der Philosophie prägnant erkennen? Es ist insbesondere *eine* Annahme, mittels deren Hegel den Wissenschaftscharakter der Philosophiegeschichte zu fassen sucht: seine Annahme, »daß die Aufeinanderfolge der Systeme der Philosophie in der *Geschichte dieselbe* ist als die *Aufeinanderfolge in der* logischen *Ableitung* der Begriffsbestimmungen der Idee.« ²⁰ Ein derart kühner Anspruch – in dem Spinozas Satz »ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum« ²¹ nachklingt – fordert nicht allein zur Bewunderung heraus. Es gilt vielmehr, seine Einlösung im Detail oder doch zumindest die Bedingungen seiner Einlösbarkeit zu überprüfen.

Einer solchen Überprüfung hält der Anspruch jedoch nicht stand. Schon in den auf Hegels Tod folgenden Auseinandersetzungen, gegen Ende der 1830er Jahre, wurde diese Identifikation in Zweifel gezogen und eingewandt, daß Hegel die direkte Zuordnung von Denkbestimmungen und historischen Gestalten zwar programmatisch behauptet, aber nur wenige Fälle als Indizien solcher Übereinstimmung des geschichtlichen mit dem logischen ordo ausgezeichnet und in noch weniger Fällen diese Auszeichnung plausibel begründet habe. Dies gilt bereits für die erste Korrespondenz, die des Anfangs der Geschichte der Philosophie mit den Eleaten und Heraklit mit dem Anfang der *Wissenschaft der Logik*. Plausibilität genießt sie nur, wenn man sowohl an der historischen als an der logischen Exaktheit erhebliche Abstriche macht. Auch Hegel läßt ja die Geschichte der Philosophie nicht mit den Eleaten beginnen – auch wenn er ihnen mit Recht eine weit höhere Dignität zuerkennt als ihren Vorgängern, den ionischen Naturphilosophen und Pythago-

¹⁹ Siehe unten, 28f (parallel GW 18, 51).

²⁰ Siehe unten, 27 (parallel GW 18, 49).

²¹ Siehe *Benedict de Spinoza: Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt*. Übersetzung, Anmerkungen und Register von Otto Baensch. Einleitung von Rudolf Schottlaender. Hamburg 1967 (PhB92), Teil II, Lehrsatz 7: Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist die selbe wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge.

ras.²² Andererseits erfordert die Zuordnung Heraklits zur Denkbestimmung ›Werden‹ eine – sehr problematische – geschichtliche Nachordnung Heraklits gegenüber den Eleaten. Und für das Nichts, das um der Parallele zur Logik willen gefordert wäre, läßt sich kein historisches Pendant finden. Oder sollte hier wiederum der Fall eintreten, der auch für die Qualifizierung der Denkbestimmungen zu Prädikaten des Absoluten unterstellt wird: daß die jeweils an zweiter Stelle stehende Denkbestimmung (etwa das Nichts) sich hierzu nicht eigne?²³ Ein solcher Ausweg erforderte aber eine ausführliche Begründung, warum dies im Verhältnis von Logik und Geschichte der Fall sein solle, und er erforderte zudem eine Auskunft darüber, welche Denkbestimmungen überhaupt im genannten Sinne als »zweite« anzusehen seien – ob etwa die Bestimmungen der Quantität bzw. des Wesens insgesamt als »zweite« gegenüber der Qualität bzw. dem Sein einzustufen seien usf.

Eine derartige Theorie hat Hegel jedoch nirgends entwickelt. Die Einsicht in das Mißlingen einer unmittelbaren Synchronie zwischen logischer und historischer Entwicklung drängt sich verstärkt auf, wenn man die einzelnen Kollegien gesondert liest – wie die vorliegende Ausgabe dies wenigstens für das Kolleg 1825/26 ermöglicht – und nicht in der kunstvoll verschlungenen Anordnung, in die Michelet den Stoff gebracht hat. Der grundsätzliche Verdacht gegen das Postulat der logisch-historischen Harmonie versperrt auch den Ausweg, eine gelegentlich – auch mehrfach – unabweisbare Nichtkoinzidenz von Logik und Geschichte als Ausnahme von der Regel zu werten. Mehr Plausibilität hat das umgekehrte Argument: eine etwaige Koinzidenz als zufällige Übereinstimmung zu erkennen, die angesichts der Endlichkeit beider Reihen – der logischen und der historischen – nach dem Gesetz der Wahrscheinlichkeit hin und wieder eintritt. Ein derart einfaches Prinzip wie das des logisch-historischen Parallelismus kann die Vernunft in der Philosophiegeschichte und deren Wissenschaftlichkeit nicht sichern, sondern allein diskreditieren.

²² Siehe Teil 2 (parallel V 7), 51f.

²³ Siehe *Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). § 85. GW 20, 121.

Aber auch Hegel scheint um diese unausweichliche Problematik gewußt zu haben. Zum einen räumt er die Notwendigkeit aufwendiger Operationen als Bedingung der plausiblen Anwendung seines Prinzips ein: Die Grundbegriffe der in der Geschichte aufgetretenen Systeme müßten aller Äußerlichkeit der Gestaltung entkleidet werden – allein dann könne man die reinen Begriffe in den geschichtlichen Gestalten erkennen. Aber auch die Verwirklichung solcher Bedingungen wird die geäußerten Zweifel kaum entkräften – zumal Hegel es versäumt, sich über diesen wichtigen Punkt konkreter zu äußern. Nachdem er im Kolleg 1825/26 eine komplexere Form des Zusammenhangs von System und Geschichte angedeutet hat,²⁴ wiederholt er in der Vorlesung 1829/30 die Formel, daß der Gang der *Wissenschaft der Logik* und der Geschichte der Philosophie »an und für sich derselbe sein« müsse. Aber auch die Einschränkung der Formel wird lediglich wiederholt und nicht spezifiziert: »Dieser (sc. identische Gang) zeigt sich dann, wenn wir den Fortgang des sich entwickelnden Denkens richtig auffassen und einen gehörigen Unterschied machen in Ansehung dessen, was geschichtlich hervortritt, und dessen, was wissenschaftlich ist.«²⁵ Die Identität läge demnach erst in einer Tiefenstruktur, die allein dem »richtigen Auffassen« mittels der Abscheidung des oberflächlich Geschichtlichen vom eigentlich Wissenschaftlichen einsehbar wäre. Fraglos hat Hegel seine Behandlung der Philosophiegeschichte als ein solches kritisches Verfahren verstanden. Dennoch ist nicht zu übersehen, daß seine Resultate die Ausgangsthese nicht bewahrheiten.

Eine zweite Einschränkung dürfte hingegen den Kern des Problems berühren: »ferner *unterscheidet* sich allerdings auch nach einer anderen Seite die Folge als Zeitfolge der Geschichte von der Folge in der Ordnung der Begriffe«. Die Darlegung dieses Unterschieds und seiner Gründe könnte geeignet sein, die Geltung des Identitätstheorems auf bestimmte Fälle einzuschränken und dadurch die hier geäußerten Zweifel an der Möglichkeit seiner großflächigen Anwendung auszuräumen. Doch Hegel fährt an der zitierten Stelle fort: »wo diese Seite liegt – dies näher zu zeigen, würde uns aber

²⁴ Siehe unten, 220f.

²⁵ Siehe unten, 323.

von unserem Zwecke zu weit abführen«²⁶ – und damit endet seine Erörterung des Parallelismus-Prinzips, ohne ein auch nur annähernd zufriedenstellendes Resultat erbracht zu haben. Zwar hat Hegel im mündlichen Vortrag weitere Hinweise gegeben, denn die Kollegnachschrift führt zur gleichen Stelle weiter aus: »Das Moment der Endlichkeit erscheint in der Geschichte der Philosophie später, als es in der Entwicklung des Systems hervortreten muß.« Warum dies aber der Fall ist, und ob es noch für andere logische Momente gilt und gegebenenfalls für welche, ist aus der Nachschrift ebensowenig zu erfahren wie aus Hegels Manuskript oder aus weiteren Belegstellen. Auch in den Vorlesungen zur Rechtsphilosophie räumt Hegel ausdrücklich ein, »daß die Ordnung der Zeit in der wirklichen Erscheinung zum Theil anders ist, als die Ordnung des Begriffes«²⁷ – doch ebenfalls ohne nähere Begründung, weshalb dies der Fall sei.

(3) Das genannte und bezweifelte Prinzip des logisch-geschichtlichen Parallelismus stellt eine Behauptung nicht darüber auf, daß die Denkbestimmungen der Logik ebenso in der Geschichte der Philosophie vorkommen, nämlich als das innerste Prinzip geschichtlicher Gestalten, sondern daß der *ordo idearum* gleich dem *ordo rerum gestarum* sei. Wenn man verneint, daß das Strukturprinzip der Geschichte der Philosophie wie auch der Hegelschen Darstellung dieser Geschichte die Folge der Kategorien der *Wissenschaft der Logik* sei, so drängt sich die Frage nach den statt dessen tatsächlich zu Grunde gelegten Ordnungsprinzipien jenseits der bloßen Chronologie auf. Es fehlt nicht an expliziter Nennung oder wenigstens Andeutung solcher Prinzipien, die zumindest für eine Epoche Gültigkeit haben. Die neuzeitliche Philosophie etwa läßt sich mit Hegels Begriffen deuten als zunehmende Konkretion des Subjektivitätsbegriffs – von seinem ersten, noch recht abstrakten Auftreten bei Descartes über Kant und Fichte bis hin zu Hegel selber. Von eher begrenzter Reichweite ist eine andere, für das Selbstverständnis der Hegelschen Philosophie bezeichnende Genealogie: Sie

²⁶ Siehe unten, 27 (parallel GW 18, 50); vgl. auch unten, 162 (Kolleg 1823/24).

²⁷ Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. W 8, 67 (§ 32, Zusatz).

stilisiert sich als Synthese des spinozistischen Substanzbegriffs und des Kantischen Subjektivitätsprinzips. Wohlbekannt und einflußreich ist schließlich die ›dialektische‹ Interpretation der unmittelbaren Vorgeschichte des Hegelschen Systems, die ihm gleichsam die Würde der Idee zuspricht, die die Kantisch-Fichtesche Subjektivität und die Schellingsche Objektivität vereint. Andererseits scheint es, als müsse gegen diese – in sich ja wiederum im Spannungsverhältnis stehenden – Deutungen derselbe Einwand erhoben werden, den Hegel einmal gegen die Gottesbeweise ins Feld führt: Schon daß es mehrere sind, spricht gegen sie.²⁸ Und außerdem erschöpfen sie – wenn sie die Epoche der neuzeitlichen Philosophie als die Zeit der sich in sich vertiefenden Subjektivität deuten – keinesfalls den Gestaltenreichtum und nicht einmal den Prinzipienreichtum dieser Epoche. Doch gerade an diesem Gestalten- und Prinzipienreichtum, und nicht nur an einigen wenigen herausragenden Philosophien, wäre Hegels Anspruch zu bewähren.

Er läßt sich aber nicht einmal für die Grobstruktur der neuzeitlichen Philosophie einlösen. So unterscheidet etwa Michelets Ausgabe drei Perioden der neuzeitlichen Philosophie. Sie lassen sich aber allein dann als Beleg für eine dialektische Ordnung oder gar für eine Parallele von Logik und Historie ausgeben, wenn man sich den Blick auf den Inhalt dieser drei Stadien erspart: denn das erste umfaßt Baco und Böhme, das zweite – in sich zweigeteilt – die Verstandesmetaphysik und die Kritik an ihr, und das dritte die neuere deutsche Philosophie. Auch der ersatzweise unternommene Versuch, diese Periodisierung als einen Beleg für den angeblich alles beherrschenden ›dialektischen‹ Dreitakt der Philosophie Hegels zu werten, könnte sich allenfalls auf die bloße Dreizahl stützen. Und selbst sie ist nicht spezifisch. Zwar ist die Dreigliederung hier nicht – wie in manchen anderen Partien der Hegelschen Vorlesungen – eine bloße pseudosystematische Zutat des Herausgebers. Sie findet sich in der Tat im Kolleg 1823/24, das Michelet gehört und auch nachgeschrieben hat. Von diesem einen Kolleg abgesehen ist jedoch

²⁸ Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Hrsg. von Walter Jaeschke. Hamburg 1983–1985 (= *Hegel: Vorlesungen*. Bd. 3–5). – Teil 1, 58 (V 3 bzw. PhB 459).

die neuzeitliche Philosophie stets in vier Perioden unterteilt, die jeweils durch die paarweise Zusammenstellung von zwei (bzw. drei) Denkern gebildet werden: die erste wiederum durch Bacon und Böhme, die zweite durch Descartes und Spinoza, die dritte durch Locke und Leibniz, die vierte schließlich durch Kant, Fichte und Schelling. Den jeweils herausgehobenen Gestalten sind andere zugeordnet – in der zweiten Periode etwa Malebranche, in der dritten Hobbes, Wolff und andere, sowie in der vierten Jacobi und andere, auf die Hegel recht schlecht zu sprechen ist. Auch hier ist es schlicht unmöglich, die geschichtliche Ordnung als eine in der Folge der Denkbestimmungen gründende oder wenigstens in einem weiteren Sinne als dialektisch-gesetzmäßige zu beschreiben – nicht einmal dann, wenn man den Begriff ›Dialektik‹ so verflüchtigen wollte, daß er nur noch ein Fortschreiten auf Grund von Gegensätzen, eine Komplementierung von einseitigen Prinzipien bezeichnete.²⁹

Zum Scheitern wäre auch ein Versuch verurteilt, die paarweise Zuordnung – veranlaßt durch die Vierzahl – als eine Art Aufstellung von vier philosophiegeschichtlichen Gestalten des Widerstreits der sich geschichtlich zum Gegenstand machenden Vernunft zu verstehen. Als antinomisch (in einem zudem sehr abgeflachten Sinn) könnte allenfalls die effektvolle Kontrastierung des englischen Lords und des Görlitzer Schusters erscheinen – aber was schon hier wenig aussagekräftig wäre, entfiel bei den drei weiteren Paaren ohnehin. Spinoza wird von Hegel ja nicht als Widerpart, sondern als der konsequente Fortbildner des Cartesianischen Ansatzes gezeichnet. Das dritte Paar (Locke und Leibniz) könnte wiederum antinomisch scheinen – als Widerstreit des Empirismus und des Rationalismus –, doch zielt die Durchführung des betreffenden Kapitels keineswegs auf diesen Widerstreit ab, zumal Hegel von Leibniz neben dem Biographischen fast ausschließlich die *Monadologie* und die *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade* berührt, aber nicht die *Nouveaux Essais*. In der vierten Epoche (Kant, Fichte und Schelling) entfällt ein solcher Widerstreit ohnehin, ganz abgesehen von der Ortlosigkeit der *dii minores*, die den jeweiligen Perioden zugerechnet wer-

²⁹ Siehe etwa unten, 229.

den, ohne daß sie ihren geringeren Platz mit systematischen Argumenten zugewiesen erhalten. Ein ähnliches Bild würde sich für die andere große Epoche der Philosophiegeschichte – für die griechische Philosophie – und auch für das Mittelalter ergeben, und selbst die Einteilung der Philosophiegeschichte in insgesamt drei Epochen – oder auch nur in zwei, wenn man das Mittelalter als bloße »Mittelperiode« oder »Durchgangsperiode«³⁰ ansieht und ihm keine Selbständigkeit zugesteht – wird von Hegel eher noch mit der Zahl von 1000 Jahren jeweils für die griechische und die germanische Philosophie in Verbindung gebracht als mit allgemein logischen oder speziell dialektischen Prinzipien. Zweifellos folgen beide Periodisierungen, die Dreiteilung sowohl als die Zweiteilung, systematischen Erwägungen, z. B. der Überordnung des (christlich-neuzeitlichen) Begriffs des Geistes über den (griechischen) Begriff der Idee – aber nicht in der ausgezeichneten und zugleich beschränkten Weise, daß ihre Kongruenz mit logischen Prinzipien begründet oder auch nur behauptet würde.

(4) *Das wirkliche Ordnungsprinzip in Hegels Geschichte der Philosophie* – und das hat ja auch viel für sich – *ist nichts anderes als die Historie selber*. Alle anderen im weiten Sinne apriorischen Prinzipien, die Hegel fraglos immer wieder zu etablieren sucht, bleiben demgegenüber stets nur von minderem Rang, und sie haben eine nur regionale Bedeutung. Sie suchen die gegebene geschichtliche Folge – unter Einsatz unterschiedlicher begrifflicher Mittel – partiell als zugleich durch den Begriff gesteuerte, in der Vernunft selber gründende Folge zu erweisen. Sie tragen aber nicht so weit, daß sie eine übergreifende Vernunftordnung als Komplement oder gar als bessere Alternative zur geschichtlichen Ordnung der Philosophiegeschichte zu konstruieren erlaubten.

Die Behauptung eines wesentlich historischen Konstruktionsprinzips der Philosophiegeschichte wie auch ihrer Darstellung durch Hegel stützt sich auf die faktische Durchführung der unterschiedlichen Berliner Kollegien. Dem steht jedoch Hegels These von der Identität der logischen und der historischen Folge entgegen. Angesichts seines wirklichen Verfahrens scheint es ein falscher Weg

³⁰ Siehe unten, 106.

zu sein, einzelne Fälle namhaft zu machen, die sich Hegels Programmformel verweigern. Vielmehr ist die Berechtigung eben dieses Programms generell in Frage zu stellen. Es mag zwar vorkommen, daß einige historische Zusammenhänge zusätzlich mittels der logischen Denkbestimmungen reformuliert werden können. Doch ändert dies nichts daran, daß die Identitätsthese generell nicht einlösbar ist. Gelegentliche neuere Versuche, den Beweis für sie nachzuliefern, rufen nicht allein den Eindruck dogmatischer und damit blinder und sogar steriler Hegelei hervor. Sie nähren zugleich den anderenorts – damals wie heute – vorhandenen massiven Verdacht gegen jedes Bestreben, Vernunft und Geschichte mit einander zu vermitteln. Doch muß die Feststellung einer derartigen Diskrepanz zwischen Programm und Durchführung keineswegs unausweichlich in eine prinzipielle Kritik der Hegelschen Philosophie der Philosophiegeschichte einmünden. Sie verzichtet lediglich auf einen überzogenen Anspruch, der Hegels wirkliches Verfahren gar nicht adäquat beschreibt und statt dessen die eigentliche Dimension vernünftiger Erkenntnis in Hegels Philosophiegeschichtsschreibung verstellt.

Daß Hegel seine These vom historisch-logischen Parallelismus nur mehrfach wiederholt, aber nirgends zu begründen sucht, hat seinen nächsten Grund darin, daß es gar keine Möglichkeit gibt, sie im Kontext seines Berliner Systems zu begründen. Ihr systematischer Ort kann nicht die *Wissenschaft der Logik* sein, die als Wissenschaft von den reinen Denkbestimmungen zwar diese, nicht aber deren Verhältnis zur Historie zum Gegenstand hat. Ebenso wenig hat das Identitätsprinzip einen systematischen Ort in der Geistesphilosophie, da diese bekanntlich nicht den Zusammenhang von Logik und Geistesphilosophie exponiert. Fraglos bedarf die Selbsterkenntnis des Geistes der Historie. Zu dieser gehört auch die Entfaltung der Denkbestimmungen im Lauf der Geschichte. Doch ist von der Historie ebenso wenig wie von der Natur zu fordern, daß sie die in der Logik immanente und notwendige Ordnung in ihren jeweiligen Sphären nachbildeten. Es reicht deshalb nicht aus, in Natur und Historie nur gelegentliche Abweichungen von der sonst gültigen logischen Ordnung in Folge ihrer systematischen Insuffizienz und des Zufalls erkennen zu wollen. Denn die Forderung nach Kongruenz

der logischen und historischen Entwicklung – die die Historie zur Logik und die Logik zur Historie machte – ist an sich selbst ungegründet. Es findet sich in Hegels System nicht allein kein Ort, wo sie begründet würde. Sie widerspricht vielmehr einer auch von Hegel mehrfach vorgetragenen Einsicht in das Verhältnis beider Sphären, die er an anderer Stelle prägnant formuliert: »Was der Geist tut, ist keine Historie.«³¹

(5) Diese Absage an das Prinzip der logisch-historischen Identität scheint alle Verbindungen zwischen beiden Bereichen zu durchtrennen und wenig Ansatzpunkte für eine Vermittlung zu bieten. Damit wäre zugleich derjenigen Einsicht das Fundament entzogen, die auch über den engeren Rahmen des Hegelschen Systems hinaus weitgehend Anerkennung und Zustimmung gefunden hat: daß die Geschichte der Philosophie selbst philosophisch zu betrachten – daß eine Philosophie der Philosophiegeschichte möglich sei. Gegen einen dergestalt radikalen Schritt sprechen jedoch mehrere Gesichtspunkte. Zwei von ihnen seien hier angedeutet.

Alle in der Philosophiegeschichte erarbeiteten Denkbestimmungen müssen notwendig in der *Wissenschaft der Logik* vorkommen – sonst wäre sie ja nicht deren vollständige systematische Erkenntnis. Umgekehrt ist es ebenso notwendig wie trivial, daß alle Denkbestimmungen, die die Logik im systematischen Ductus expliziert, auch in der Geschichte der Philosophie gedachte sein müssen – sonst wären sie ja gar nicht bekannt und kein mögliches Thema der Logik. Durch die Abkoppelung des geschichtlichen *ordo* vom logischen wird das Prinzip der Identität der Folge zum – bescheideneren – Prinzip der Koextensionalität des Gehalts. Doch stellt sich unter den veränderten Bedingungen erneut die Aufgabe, das Verhältnis beider Ordnungsprinzipien zu erhellen: ihre wechselseitige Verschränkung wie auch ihre Unabhängigkeit von einander.

Hegel beschwört die Identität der logischen und der geschichtlichen Folge jeweils im Kontext eines Plädoyers für die Anerkennung der »Notwendigkeit« und eines Protestes gegen ein Mißverständnis der Philosophiegeschichte als eines »unordentlichen Hau-

³¹ Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Teil 3, 163 (V 5 bzw. PhB 461).

fens von Meinungen«, einer »Reihe von bloßen Meinungen, Irrtümern, Gedankenspielen«,³² als eines Produkts des bloßen Zufalls. Wer die logisch-historische Identität verwirft, braucht sich nicht zur Behauptung dieses entgegengesetzten Extrems nötigen zu lassen. Wenige werden diejenige Form einer Notwendigkeit bestreiten, wie sie etwa in Hegels Beispiel namhaft gemacht wird, daß weder zu Platos Zeit die Schellingsche noch jetzt die Platonische Philosophie konzipiert werden konnte.³³ In diesem Sinne ist die Folge der geschichtlichen Gestalten sicherlich »notwendig« – und keineswegs in einem bloß äußerlichen, der Zufälligkeit gleichkommenden Sinn. Denn solche »Notwendigkeit« gehört einer historischen Voraussetzungsstruktur an, deren konkrete Gestalt eine Vielzahl von weltgeschichtlichen, religiösen, sozialen und sicherlich *auch* logischen Aspekten einschließt. Diese Struktur läßt sich aber nicht schlechthin auf die logische Entwicklung abbilden; sie hat einen eigenen und weit komplexeren Charakter als jene. Gleichwohl bildet sie einen Gegenstand vernünftiger und damit philosophisch-wissenschaftlicher Erkenntnis. Dies ist aber kein Einwand gegen Hegels Verfahren, sondern nur gegen seine unzutreffende Programmformel: Sein wirklicher Umgang mit der Geschichte der Philosophie ist zu begreifen als geleitet von einem Interesse an solcher Erkenntnis – und nicht an Erkenntnis der logisch-historischen Identität.

Auch dann also, wenn der Wissenschaftscharakter einer Erörterung der Geschichte der Philosophie nicht mehr durch das griffige, aber allzu schematische Theorem der logisch-historischen Identität verbürgt wird, kann die Geschichte die Geschichte des Geistes, die Geschichte der Philosophie die Entwicklung der Idee und das Studium der Geschichte der Philosophie das Studium der Philosophie selber bleiben.³⁴ Lediglich einige Zusatzannahmen Hegels werden in Zweifel gezogen: So ist es keineswegs einsichtig, daß jeweils einer Philosophie eine und nur eine solche Denkbestimmung zugehören solle. Diese Forderung entspricht zwar Hegels typisierendem Verfahren, und sie harmoniert auch mit einem Postulat egalitärer Ge-

³² Siehe unten, 28 (parallel GW 18, 50f).

³³ Siehe unten, 323f.

³⁴ Siehe unten, 27f (parallel GW 18, 50).

rechtmäßigkeit in der Philosophiegeschichte. Sie läßt sich aber auch innerhalb der Konzeption Hegels nicht aus einem Prinzip rechtfertigen. Man kann zwar argumentieren, eine Philosophie von epochalem Rang könne nicht dieselbe Denkbestimmung zu ihrem Prinzip haben wie eine andere; ihr Rang werde durch eben diese Exklusivität gestiftet. Es spricht aber nichts dagegen, einer geschichtlichen Gestalt mehrere Denkbestimmungen zuzuordnen – wenn man denn überhaupt in einer derart exklusiven Zuordnung ein Proprium der Philosophiegeschichte sehen will.

(6) Allerdings bleibt die Frage zu beantworten, was Hegel – neben seinem allgemeinen Interesse an der Betonung des Vernunftcharakters der Philosophiegeschichte – zur Formulierung eines Prinzips bewogen haben mag, das durch seine Darstellung gar nicht eingelöst wird. Hierzu erlaubt die gegenwärtige Überlieferungslage nur eine Hypothese, zu deren Absicherung nochmals auf ein Analogon aus einer anderen philosophischen Disziplin zurückgegriffen sei. Die Geschichte der Philosophie ist ja eng verwoben mit den anderen Geschichten des objektiven und des absoluten Geistes – also mit der Weltgeschichte sowie mit der Geschichte der Kunst und der Religion – zu der Einen Geschichte des Selbstbewußtseins der Freiheit. Es ist, wie Hegel mehrfach heraushebt, jeweils *ein* Prinzip, das die gesamte geistige Wirklichkeit und damit alle diese Formen von Geschichte durchdringt. Wäre die geschichtliche Ordnung identisch mit der logischen, so bildete diese den Leitfaden auch der Weltgeschichte sowie der Kunst- und Religionsgeschichte.

Im Blick auf die Weltgeschichte und die Geschichte der Kunst hebt Hegel zwar nicht auf die Parallele mit der logischen Entwicklung ab – jedoch hinsichtlich der Geschichte der Religion: Er strukturiert sie analog zur Dreigliederung der *Wissenschaft der Logik* nach den Kategorien »Sein« (»Naturreligion«), »Wesen« (»Religionen der geistigen Individualität«, d. i. Israels und Griechenlands) und »Begriff« (»römische Religion«). Doch gerade aus dieser vermeintlichen Stabilisierung des Prinzips der logisch-historischen Identität läßt sich ein zusätzliches und abschließendes Argument für dessen Verabschiedung gewinnen. Denn Hegel führt diese Zuordnung logischer und religionsgeschichtlicher Kategorien lediglich in seinem ersten, rasch entworfenen, in manchen Zügen auf die *Phänomenolo-*

gie des Geistes zurückweisenden Kolleg von 1821 durch. Die Struktur der Religionsgeschichte läßt sich aber nicht durch ein derart einfaches Überstülpen logischer Kategorien über geschichtliche Sachverhalte einsehen.³⁵ Deshalb läßt Hegel diesen Gedanken im Zuge der nicht allein systematischen, sondern auch religionsgeschichtlichen Durchdringung des Stoffs bereits im zweiten Kolleg (1824) stillschweigend zugunsten anderer, flexiblerer Prinzipien fallen, die sich letztlich als sekundär gegenüber dem geschichtlichen Gang erweisen und ihn dennoch besser zu deuten vermögen als die starre Zuordnung logischer Kategorien zu geschichtlichen Gestalten.

Ähnlich verhält es sich auch in der Philosophiegeschichte – nur daß deren Entwicklung nicht im Rahmen der Berliner Vorlesungen verbleibt, sondern zurück in die Jenaer Jahre verfolgt werden muß. Damals stellt Hegel ja eine sehr enge Beziehung zwischen logischen Kategorien und Bewußtseinsgestalten, zwischen System und Geschichte her. Zu fassen ist diese Beziehung in der *Phänomenologie des Geistes*, die er wenige Monate nach den philosophiegeschichtlichen Vorlesungen von 1805/06 und noch in deren gedanklichem Umkreis niedergeschrieben hat. Das Prinzip der logisch-historischen Identität dürfte deshalb aus Hegels Jenaer Konzeption der Geschichte der Philosophie in die Berliner Vorlesungen eingeflossen sein. Obgleich es hier jedoch ortlos ist, behält Hegel seine programmatische Formulierung bei. Nicht zuletzt darin könnte Gablers und Rosenkranz' Überzeugung von der Einheitlichkeit der Jenaer und der Berliner Konzeption ihren Grund haben.

Der eigentliche Charakter der Berliner Vorlesungen wird auf diese Weise aber verdeckt. Entgegen Rudolf Hayms und Wilhelm Diltheys – bis in die Gegenwart mehrfach weitererzählter – Hegel-Legende ist es erst der Berliner Hegel, der der Historie eine weitgehende Unabhängigkeit von logischen Vorgaben zubilligt – sicherlich nie in der Weise des späteren Historismus, aber eben auch nicht mehr in Form der Auflösung der Eigenständigkeit der Historie im Namen ihrer strengen Zuordnung zur (jeweiligen) Konzeption

³⁵ Zur Ausführung dieses Arguments siehe vom Verfasser: *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1976, 276ff.

seiner Logik. Daraus erwächst für die Interpretation auch der philosophiegeschichtlichen Vorlesungen der Berliner Zeit die Aufgabe, nicht die plakative Programmatik und ineins damit ihr Scheitern herauszustellen, sondern die diffizilen Vermittlungsmomente zwischen vernünftiger und geschichtlicher Entwicklung herauszuarbeiten und so erst Hegels spezifischen, mittleren Weg zwischen logischer Vereinnahmung der Geschichte und historistischer Preisgabe ihres »absoluten Gehalts« nachzuzeichnen.

III. Zur vorliegenden Edition

1. Zur Konzeption

(1) Anders als bei all den Kollegien, die Hegel nicht an Hand gedruckter Kompendien, sondern eigens ausgearbeiteter Manuskripte vorgetragen hat, sind die philosophiegeschichtlichen Vorlesungen seit Michelets Edition im Rahmen der Ausgabe durch einen »Verein von Freunden des Verewigten« nicht wieder als Ganzes editorisch bearbeitet worden. Dies dürfte weniger einem mangelnden Interesse an ihnen zuzuschreiben sein als vielmehr der Ungunst der Verhältnisse. Einen Ansatz zu einer Neuausgabe hat im Jahre 1940 Johannes Hoffmeister unternommen. Sein Band *Hegel: System und Geschichte der Philosophie* umfaßt jedoch nur die Einleitung und den Abschnitt über die orientalische Philosophie; auch nach dem Krieg ist seine Ausgabe nicht weitergeführt worden. Der die eigentliche Einleitung umfassende Teil dieser Edition ist bis vor kurzem erhältlich gewesen unter dem Titel *Hegel: Einleitung in die Geschichte der Philosophie*.³⁶

Hoffmeisters Ausgabe ist die einzige unter den früheren Editionen von Vorlesungsnachschriften, der man einen kritischen Charakter zuerkennen kann. Gleichwohl versteht sich die hier vorgelegte Neuausgabe nicht als deren Fortführung, sondern als ihre

³⁶ *Hegel: Einleitung in die Geschichte der Philosophie*. Herausgegeben von Johannes Hoffmeister. 3., gekürzte Auflage 1959, besorgt von Friedhelm Nicolin. Unveränderter Nachdruck Hamburg 1966.