

Werner Stegmaier

Die Substanz muß Fluktuanz werden

Nietzsches Aufhebung der Hegelschen Dialektik

Wir denken heute offensichtlich grundlegend anders als zur Zeit des Deutschen Idealismus; es schiene uns inzwischen befremdlich, würde jemand versuchen, „die Zeit“ in der Art Hegels „in Gedanken zu fassen“. Statt dessen hat man im 20. Jahrhundert immer deutlicher in den Bahnen Diltheys und Nietzsches gedacht, die sich am Ende des 19. Jahrhunderts von der theologischen Orientierung des Denkens gelöst und das Denken selbst radikal verzeitlicht hatten. Bisher ist es jedoch über solche pauschalen Feststellungen hinaus nicht gelungen zu sagen, worin in der Wende zum 20. Jahrhundert die philosophischen Standards des Deutschen Idealismus und insbesondere der Philosophie Hegels überschritten wurden. Es ist insbesondere nicht gelungen, dies so zu sagen, daß es die philosophischen Standards Hegels nicht unterbietet. Erfahrene Hegel-Interpreten haben noch immer zeigen können, daß scheinbare „Widerlegungen“ von Hegels Philosophie von dieser selbst bereits vorweggenommen worden waren. So ist noch immer unklar, worin eigentlich das Denken anders ist, mit dem wir heute die Zeit in Gedanken zu fassen suchen, worin seine neuen Kriterien und Plausibilitätsstandards liegen und wie diese in ihrem philosophischen Zusammenhang zu begreifen wären. Dilthey und Nietzsche versuchten, jeder auf seine Art, doch in großer Nähe zueinander, vor allem dies herauszufinden. Systematisch kann man die Frage, wie es im vorliegenden Heft geschieht, als Frage nach dem Verhältnis von Dialektik und Differenz formulieren. Ich versuche sie hier so anzugehen, daß ich Hegels und Nietzsches Philosophieren aneinander spiegele.¹

I. Der Gedanke der Fluktuanz

Hegel und Nietzsche denken alles, was ist, im Fluß. Darin stimmen sie beide mit Heraklit über-

ein. Und sie denken zum andern alles, was ist, aus dem Ganzen dessen, was ist. Darin stimmen mit Spinoza überein.² Danach erhält alles erst durch alles übrige seine Bedeutung. Hegel und Nietzsche stimmen schließlich drittens darin überein, daß das Denken dennoch nicht beim Ganzen und dessen Fluß, sondern immer nur bei einzelnen, auf irgendeine Weise festgestellten Gegenständen ansetzen kann. In diesem Punkte folgen sie Kants Ansatz bei der Perspektivität des Denkens und seiner Kritik der Metaphysik, nach der ein unbedingtes Ganzes nicht Gegenstand eines bedingten Denkens sein kann. Danach ist das Ganze stets als *Bedingung* aller Erkenntnis zu berücksichtigen, es kann jedoch nicht selbst *Gegenstand* der Erkenntnis sein.

Hegel hat für dieses Ganze den Begriff der „lebendigen Substanz“, die „die Bewegung des Sichselbstsetzens oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst“³ ist, Nietzsche den Begriff einer „Welt“, die „unendliche Interpretationen in sich schließt“, und für „das Dasein“, das sich diese Welt erschließt, den Begriff eines „auslegenden Daseins“.⁴ Beide Begriffe sollen das, was in Kants Erkenntniskritik noch „fix“ ist, „in Flüssigkeit“ bringen⁵, einschließlich der „ursprünglich-synthetischen Einheit der transzendentalen Apperzeption“, dem Ich. Hegel begreift das Ich als „Subjekt“ der „lebendigen Substanz“. In der „lebendigen Substanz“ ist alle Positivität aufgehoben, sie ist die „reine einfache Negativität“⁶, und das Denken als Subjekt ist die „ungeheure Macht des Negativen“, die sie als solche durchsichtig macht.⁷ Es kann dabei jedoch selbst kein „fixer“ Punkt sein, sondern ändert sich als Subjekt des Denkens mit dem Objekt des Denkens, ändert sich selbst mit dem, was es denkt. Nietzsche formuliert dies so, daß das Denken „interpretiert“ und von jedem „Standpunkt“ aus anders interpretiert.

Vor diesem gemeinsamen Hintergrund zeigt

sich der Unterschied der Philosophien Hegels und Nietzsches. Er zeigt sich noch nicht in Nietzsches eigenem Hegel-Bild. Denn Nietzsche übernimmt weitgehend das zeitgenössische Hegel-Bild eines dogmatischen Philosophen des Geistes, der zwar alle Positivität aufhebt, jedoch in einen seinerseits positiven Begriff des Geistes, und damit den überschwenglichen Anspruch verbindet, die Philosophie für alle Zeit zu Ende gebracht zu haben.⁸ Dennoch versucht er nicht mehr, wie die großen Kritiker Hegels im 19. Jahrhundert, Schelling, Schlegel, Trendelenburg, Schopenhauer, Feuerbach, Marx und Kierkegaard, der Hegelschen Negativität ein neues Positives entgegenzusetzen, und ist dadurch in seinem eigenen Philosophieren von der *Gegenstellung* zu Hegel frei geworden. So kann er sich *seiner* Zeit neu zuwenden und die Situation wie die Aufgabe der Philosophie in ihr im ganzen neu bestimmen. Er versucht das, indem er den Begriff der Philosophie selbst verzeitlicht (temporalisiert). Er bestimmt ihn so, daß die Philosophie sich selbst an den Erfahrungen ihrer Zeit wandelt und eben dadurch die Zeit an sich selbst erfahren kann.⁹ Auch dies kann man schon von Hegel geltend machen, doch nicht in derselben Weise. Zwischen Hegel und Nietzsche kommt Darwin, und trotz einiger Aussagen, in denen sich Nietzsche von Darwin distanziert, war es dessen Evolutionsgedanke, der Nietzsche zu einem neuen Denken der Zeit und ihrer Bedeutung für das Denken überhaupt verholfen hat – neu gegenüber Hegel.¹⁰ Nietzsche denkt Darwins Evolutionsgedanken in der Dimension der Philosophie als „Entstehungsgeschichte des Denkens“¹¹ und legt sie als Genealogie der Moral an. Ich habe die Weise, in der er (zugleich mit Dilthey) das Denken und dessen Gegenstände als zeitlich denkt, den *Fluktuanz-Gedanken* genannt. Meine These ist, daß sich von ihm her verstehen läßt, worin Nietzsche in seiner Philosophie die Philosophie Hegels aufnimmt und zugleich über sie hinausgeht, worin er also Hegels Philosophie im Hegelschen Sinne aufhebt.

Mit dem Gedanken der Fluktuanz wird der Begriff der Substanz, der Grundbegriff der Metaphysik, in Fluß gebracht, werden die Kriterien der Gegenständlichkeit von Gegenständen, die Kriterien dafür, was ist (oder als seiend gedacht und erkannt wird), neu und nun radikal zeitlich konzipiert. Ein, vielleicht *das*

Grundproblem der europäischen Philosophie war seit der griechischen Antike, verständlich zu machen, daß etwas, das sich verändert, als dasselbe erkennbar bleibt. Die Metaphysik von Platon bis Hegel machte es so verständlich, daß Gegenstände nach Merkmalen bestimmt wurden und darunter bestimmte Merkmale immer bleiben, andere dagegen wechseln konnten. Man unterschied also zeitlose und zeitliche Merkmale. Die bleibenden, zeitlosen wurden dann als wesentlich (ousia, Substanz), die wechselnden, zeitlichen als unwesentlich (symbebaekóta, Akzidentien) betrachtet. Durch die Auszeichnung von Wesentlichem vor Unwesentlichem, die auch eine Rangordnung und Wertung ist, konstituierte sich, auch nach Hegel, die Metaphysik.

Verzichtet man auf diese Unterscheidung und Wertung, kann man noch immer etwas an Merkmalen wiedererkennen, die bleiben. Aber diese Merkmale müssen darum nicht immer bleiben, sie müssen nicht gleich zeitlos sein. Zum Wiedererkennen von etwas, zu seiner Konstitution als Gegenstand, reicht es schon aus, wenn *einige* Merkmale bleiben, solange andere wechseln – und die bleibenden Merkmale können jetzt diese, später andere sein. Es können immer andere sein, wenn nur von Fall zu Fall hinreichend viele bleiben, damit an ihnen der Wechsel anderer Merkmale erkennbar wird. So können an etwas mit der Zeit alle Merkmale wechseln, und es kann dadurch etwas ganz anderes werden, als es zu Anfang war – und doch ist es noch immer dasjenige, das seine Merkmale gewechselt hat. Nur wenn zu viele Merkmale, im Grenzfall alle, zur selben Zeit wechseln, wird man etwas nicht mehr für dasselbe halten, es nicht mehr wiedererkennen. Der metaphysische Begriff der Substanz setzt im Gegenstand etwas zeitlos Identisches voraus, darum ist er metaphysisch; aber Gegenstände können ihre Identität verschieben, ihre Identität kann zeitlich, im Fluß sein, und sie bleiben dennoch Gegenstände: „Fluktuanzen“. Wir haben uns inzwischen in unserer alltäglichen Orientierung ganz auf Fluktuanzen eingestellt und würden zögern, irgend etwas noch als zeitlose Substanz anzusehen. Fluktuanzen sind nach heutigem Verständnis nicht nur individuelle Lebewesen, sondern auch die biologischen Arten, die Aristoteles noch als zeitlos konstant betrachtete und die darum zum wichtigsten Anhalts-

punkt seiner Ontologie und Epistemologie wurden; Fluktuanzen sind auch wir selbst, unsere persönlichen und moralischen Identitäten¹², sowie alle Formen sozialer Institutionen, die in ständigem Wandel begriffen sind.

Der Fluktuanz-Gedanke nimmt Darwins Evolutionsgedanken insofern auf, als er in der Konstitution von Gegenständen (darunter auch der biologischen Arten) die Bedingungen mitdenkt, unter denen sie als Gegenstände konstituiert werden. Der Inbegriff dieser Bedingungen ist in der philosophischen Dimension jenes Ganze, das selbst nicht zu begreifen ist. Wenn sich aber alles, was sich verändert, unter Bedingungen dieses Ganzen verändert, das selbst nicht zu begreifen ist, dann verändert es sich für uns unter letztlich unbegreiflichen, inkommensurablen Bedingungen. Begriffen wird etwas so stets im Horizont von Unbegreiflichem, und dies zeigt sich darin, daß die Bestimmung seines Begriffs sich stets im Unbestimmten verlieren, daß man zu jedem definierenden Begriff noch weitere Begriffe verlangen kann, die diesen definieren. Angesichts der Inkommensurabilität des Ganzen bleiben darum alle Kriterien der Kommensurabilität vorläufig. Die Bedingung der Inkommensurabilität des Ganzen in der Erkenntnis jedes Einzelnen aber äußert sich als Zeit: darin, daß nie etwas definitiv, abschließend bestimmt werden kann, sondern alles immer wieder neu, immer wieder anders bestimmt werden kann und muß.¹³

Bei Hegel steht dem Fluktuanz-Gedanken der Begriff der „Entwicklung“ des Begriffs gegenüber. Mit Hilfe dieses Begriffs der Entwicklung sucht er das Begreifen dem Fluß inkommensurabler Bedingungen zu entziehen und selbst als unbedingt zu begreifen. Es ist Hegels immer wieder ausgesprochene Intention, der Philosophie als der Kritik alles Unbedingten selbst einen unbedingten Halt in einem geschlossenen System von Begriffen zu geben. Substanz kann danach nicht irgendein Gegenstand im Sinne der traditionellen Metaphysik (und sei es die Welt im ganzen oder Gott), wohl aber das System der Begriffe sein, durch die Gegenstände konstituiert werden. Spinozas Substanz muß als kantisches Subjekt, Kants Subjekt aber auch als spinozanische Substanz gedacht werden. Dies soll nach Hegel dadurch geschehen, daß das Subjekt des Begreifens die Bedingungen des Begreifens der Substanz „voll-

kommen durchsichtig“ macht¹⁴ und dadurch zu einer vollkommen „bewiesenen“, in sich notwendigen „Wissenschaft“, einer Wissenschaft als „System“ kommt. Der systematische Zusammenschluß aller Bedingungen des Erkennens ist nach Hegel die Voraussetzung dafür, daß man überhaupt begreifen, daß man im Fluß der perspektivischen Interpretationen überhaupt sagen kann, daß etwas *ist*, daß etwas „wirklich“ ist.

„Wirklich“ ist nach Hegel etwas dann, wenn die Bedingungen seines Seins vollständig erfüllt sind, und das sind sie erst unter Berücksichtigung des Ganzen des Seins. Es hat dann keine ihm äußerlichen, ihm gegenüber zufälligen Bedingungen mehr. Dies gilt aber wiederum nur dann, wenn seine Bedingungen ihrerseits nicht zufällig zusammenhängen, sondern so zusammengeslossen sind, daß jede Bedingung notwendige Bedingung der andern ist. Die Instanz, die diesen Zusammenschluß herstellt, ist nach Kant die Vernunft, und so ist, was wirklich ist, nur als Vernunftschluß wirklich: „Alle Dinge sind der *Schluß* [...] aber freilich sind sie nicht aus *drei Sätzen* bestehende Ganze.“¹⁵

Hegel zieht daraus die (ebenso berühmt gewordene wie meistens mißverständene) Konsequenz, daß nur das Vernünftige wirklich ist, das Vernünftige, das sich als absoluter Geist begriffen hat. Hegel stellt seine Wirklichkeit abschließend¹⁶ als ein System von drei Vernunftschlüssen dar, in denen je einer der drei Termini der vermittelnde der übrigen ist. Wenn Nietzsches „schwerster Gedanke“ der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen ist, so ist dies Hegels schwerster Gedanke: wie bei Nietzsches ewiger Wiederkehr des Gleichen, so gibt es auch hier keine positive Voraussetzung, von der aus er verständlich zu machen wäre. Denn der Begriff des Begriffs, der sich im Begriff des absoluten Geistes erfüllt, hat eben dadurch alle positiven Voraussetzungen aufgehoben. Versucht man den absoluten Geist, in dem die Kriterien der Gegenständlichkeit von Gegenständen im ganzen aneinander reflektiert sind, dennoch von irgendeiner positiven Voraussetzung aus verständlich zu machen, wird er selbst zu einem unter anderen Gegenständen und somit verkannt. Er darf auch und gerade nicht mehr als „Objekt“ eines „Subjekts“ des Denkens gedacht werden; denn gerade diese, nach Kant alle Erkenntnis leitende Unterschei-

dung von Subjekt und Objekt ist in ihm aufgehoben. Statt dessen muß das Denken von ihm her so gedacht werden, daß alle Unterscheidungen seine Unterscheidungen sind und es sich damit „frei“ in Gegenständen manifestiert. So und nur so ist es unbedingt, ist es „Geist“.

Dies läßt sich nach Hegel wiederum nur so „beweisen“, daß die Bedingungen des Denkens in einem „notwendigen“, einem „unaufhaltsamen Gang“ begriffen werden.¹⁷ Es hängt darum alles davon ab, wie die „Notwendigkeit“ dieses Gangs zustande kommt.¹⁸ Hier, bei der Konstitution eines „Systems“ der Kriterien der Gegenständlichkeit von Gegenständen, trennen sich bekanntlich Hegels und Nietzsches Wege, und hier muß darum auch der Punkt liegen, an dem man das Hegel-Nietzsche-Problem anzusetzen hat. Nach meiner These macht der Fluktuanz-Gedanke die Alternativen sichtbar, für die sich Hegel und Nietzsche im Denken des Denkens entschieden haben, und er macht sie als entscheidbare sichtbar. Er macht sichtbar, auf welche Weise Hegel das Denken der Fluktuanz einschränkt, um das Denken als (lebendige) Substanz zu denken.

II. Spielräume in Hegels Dialektik

Nietzsche scheint das, zumindest in groben Zügen, selbst so gesehen zu haben. So wenig er Hegels „System“ akzeptierte und die „Notwendigkeit“, nach der sich darin die Entwicklung des Begriffs vollziehen sollte, so sehr schätzte er doch die eigentümliche Lebendigkeit und künstlerische Freiheit, mit der Hegel vorging.¹⁹ Er entdeckt, auch darin unzeitgemäß, bei Hegel immer wieder „einen witzigen, oft vorlauten Einfall über die geistigsten Dinge, eine feine, gewagte Wortverbindung, wie so Etwas in die *Gesellschaft von Denkern* gehört“²⁰, schätzt seinen „Künstler-Sinn, auf dem Gebiete der Erkenntnis“²¹, seine „Kunst, in der Weise eines Betrunknen von den aller nüchternsten und kältesten Dingen zu reden“, und den „Zauber“, der vom „Unsicheren, Dämmernden, Halblichten“ seiner Vermittlungen ausgehe.²² Er betrachtete insofern Hegels Bewegung des Begriffs selbst als fluktuant.

Diese Sicht auf Hegels Dialektik mag überraschen und Hegelianern sicher abwegig er-

scheinen. Sie hat gleichwohl ganz unabhängig von Nietzsche in der jüngeren Hegel-Forschung eine erstaunliche Bestätigung erfahren. In einer Reihe von Beiträgen haben zwei der profiliertesten Hegel-Forscher, Dieter Henrich und Hans Friedrich Fulda, detailliert nachgewiesen, daß es in Hegels Bewegung des Begriffs „sehr viel weniger Zwangsläufigkeit gibt, als Hegel angenommen hat“, und daß sie ihrer ganzen Anlage nach „in keinem Falle eine deduktive Form im strikten Sinne hätte annehmen können“.²³ Henrich und Fulda untersuchen Hegels Dialektik aus intimer Kenntnis und ungebrochener Sympathie heraus und dennoch in kritischer Distanz. Sie sind, soweit ich sehe, dabei tiefer in deren Arbeitsweise eingedrungen, als es je zuvor gelungen ist.

Hegel selbst weist mehrfach darauf hin, daß die Dialektik keine formale Methode ist.²⁴ Er stellt zwar „die“ Methode mehrfach als allgemeine dar, nennt sie dabei „absolute Methode“ und „absolute Dialektik“²⁵ und erhebt damit den Anspruch, einen notwendigen und vollständigen Gang der Bewegung des Begriffs begründet zu haben. Er besteht zugleich aber darauf, daß diese Begründung nur zirkulär, vom Ende her möglich ist: die Notwendigkeit des Gangs zeigt sich erst, wenn er zu Ende gekommen ist. Die Methode ist absolut, nicht weil sie formal wäre, sondern weil sie der Begriff des Begriffs selbst in der Bewegung aller seiner Inhalte ist.

Dennoch muß sie, wenn sie überhaupt eine Methode sein soll, von diesen Inhalten zu unterscheiden sein. Nach Hegel ist sie nicht im ganzen, nicht global von ihnen zu unterscheiden, sondern in jeder einzelnen dialektischen Bewegung. Sie ist, wie Hegel sagt, „die eigene Methode jeder Sache selbst“²⁶: aus einem bestimmten Inhalt geht jeweils auch ein bestimmtes Prinzip hervor, zu einem neuen Inhalt überzugehen, Inhalt und Methode bilden sich auf diese Weise im Wechselspiel fort.²⁷ Man hat es bei Hegels dialektischer Methode nur mit solchen einzelnen dialektischen Bewegungen zu tun, etwa „der dialektischen Bewegung der unmittelbaren Gewißheit“ oder der „dialektischen Bewegung des Sittlichen“, die jeweils eigentümlich sind.²⁸

Als Bewegungen des Begriffs, der selbst die Methode sein soll, haben diese dialektischen Bewegungen lediglich die Struktur des Begriffs gemeinsam. Diese Struktur besteht nach Hegel

darin, daß die Begriffe sich in Urteile teilen und in Schlüssen zu neuen Begriffen zusammenschließen. Die Teilung der Begriffe in Urteile ist ihre „bestimmte Negation“. Sie soll „nichts von außen hereinnehmen“; der neue Begriff soll nur aus den Begriffen „erzeugt“ werden, die bereits im Gang der dialektischen Bewegungen erzeugt wurden. Auf diese Weise ist denkbar, daß der Begriff derselbe bleibt und sich zugleich ändert. Und nur so kann er sich selbst im Zuge eines „notwendigen Gangs“ zu einem systematischen Ganzen entfalten.

Bei den Begriffen, die dabei im Spiel sind, handelt es sich nun, wie (nach Kant) stets in der Philosophie, um alltagssprachlich *gegebene* Begriffe („das Sein“, „das Wesen“, „der Raum“, „die Zeit“, „der Staat“). Diese gegebenen Begriffe aber bringen Spielräume der Bedeutung mit, Spielräume für ihren unterschiedlichen Gebrauch. Es sind diese Spielräume, in denen nach Henrich und Fulda die dialektischen Bewegungen möglich werden. Sie machen es möglich, unter dem gemeinsamen Namen des Begriffs von der einen zur anderen Bedeutung überzugehen und so die Bedeutung zu verschieben. Nur so lassen sich die betreffenden Begriffe als Mittelbegriffe in Schlüssen gebrauchen, die zu *neuen* Begriffen führen – durch *Bedeutungsverschiebungen*.

Jede dialektische Bewegung beruht, wie Henrich sagt, auf solchen „Bedeutungsverschiebungen“.²⁹ Hegel klärt diese Verschiebungen im einzelnen nicht auf, sondern vollzieht sie „mit unreflektierter Virtuosität“.³⁰ Er rühmt es als Vorzug der deutschen Sprache, daß manche ihrer Wörter „verschiedene Bedeutungen nicht nur, sondern entgegengesetzte“ haben: „es kann dem Denken eine Freude gewähren, auf solche Wörter zu stoßen und die Vereinigung Entgegengesetzter, welches Resultat der Spekulation für den Verstand aber widersinnig ist, auf naive Weise schon lexikalisch als *ein* Wort von den entgegengesetzten Bedeutungen vorzufinden.“³¹ Man muß auf solche Wörter stoßen, man muß sie *finden*, sie müssen sich, wie Henrich sagt, „faktisch einstellen“.³² Der „notwendige Gang“ der Bewegung des Begriffs beruht also auf Einfällen, auf individuellen und zufälligen Einfällen Hegels. Solche Einfälle sind nach Fulda dann gelungen, wenn die Mittelbegriffe eine „mehrfache, geteilte Referenz“ haben und dadurch die Extreme vermitteln können.³³

Henrich und Fulda zeigen, was wir hier im einzelnen nicht darzustellen brauchen, daß die bestimmte Negation bei Hegel mehrere voneinander unabhängige Formen hat. Henrich unterscheidet die Substantivierung der negativen Aussageform, die Form der Selbstbezüglichkeit im „Sichanderswerden“ und die Form der doppelten Negation ohne Selbstbezüglichkeit. Auch diese Formen analysiert und reflektiert Hegel selbst kaum, weder grundsätzlich noch im einzelnen, und leitet sie noch weniger auseinander ab, sondern wählt von Fall zu Fall unter ihnen und „kombiniert“ und „konfundiert“ sie nach Henrich so, wie es ihm der Gang der Sache geeignet erscheinen läßt. Hegels Bedeutungsverschiebungen verlaufen auch im ganzen in verschiedenen Formen. Henrich unterscheidet die Verschiebung durch eine fortschreitende Explikation gegenüber anderen Begriffen, die Verschiebung durch die Subsumtion eines zuvor entgegengesetzten Begriffs, etwa der Ruhe unter die Bewegung, die Verschiebung durch die Subsumtion unter den entgegengesetzten Begriff, etwa der Notwendigkeit unter die Freiheit, und schließlich die Verschiebung durch einen Wechsel des begrifflichen Kontexts.

So werden immer neue, überraschende Teilungen und Verschmelzungen, Verschiebungen und Vernetzungen der Begriffe möglich, das, was Hegel selbst mit Begriffen wie „Zauberkraft“ und „bacchantischer Taumel“ beschreibt³⁴ und Nietzsche als „Zauber [...] im Unsicheren, Dämmernden, Halblichten“ einer „feinen, gewagten Wortverbindung“, die Hegel einfiel, als seinen „Künstler-Sinn auf dem Gebiete der Erkenntnis“ wahrgenommen hat.³⁵ Henrichs und Fuldas Analysen stützen damit die These, daß Hegels Bewegung des Begriffs selbst fluktuant ist.

Nach Fulda ist es irreführend, sie eine „Entwicklung“ des Begriffs zu nennen, wie Hegel es tut, um ihr dadurch nach der Analogie mit lebendigen Organismen ein immanentes Bildungsgesetz zu unterstellen.³⁶ Zutreffend wäre die Analogie nur dann, wenn bei der Entwicklung von Organismen im Gegenteil berücksichtigt würde, daß sie „sich nicht nur nach einem immanenten Bildungsgesetz verändern, sondern in den äußeren Verhältnissen ihrer Existenz und in ihrer Gestaltung einen Variationsspielraum besitzen, innerhalb dessen das jeweils auf sie

Zutreffende von vielfältigen äußeren Umständen abhängt“. Dann aber gleiche die Entwicklung des Begriffs nicht dem organischen, sondern dem evolutionären Prozeß im Sinne Darwins.

III. Nietzsches notwendiger Perspektivismus

Hegel wird dadurch keineswegs abgesprochen, der Philosophie ein festes Gefüge von Begriffen in einem geschlossenen System gegeben zu haben. Sein Anspruch wird, gemessen an seinem Selbstverständnis, nur eingeschränkt: Der „Gang“, der zu diesem System führt, ist nur unter Bedingungen „notwendig“, die er selbst erzeugt. Wie er diese Bedingungen erzeugt, wird sichtbar, wenn man vom Fluktuanz-Gedanken ausgeht.

Danach verläuft die Entwicklung des Begriffs in versetzten Kontinuitäten: Hegel nutzt von Fall zu Fall die Spielräume der gegebenen Begriffe, die er aufnimmt, um einen neuen Begriff zu „erzeugen“. Mit dem neuen Begriff aber ist zugleich eine neue „Sphäre“ der „Notwendigkeit“ in der Bewegung „des“ Begriffs geschaffen. Ist nun diese neue Sphäre „entstanden“, sieht Hegel von den Spielräumen ab, aus denen sie hervorging. Wohlgermerkt: von den *Spielräumen* der Bedeutungen der Begriffe, nicht von den Begriffen selbst; natürlich wird jeder „neue“ Begriff unter Rückgriff auf (potentiell) alle „früheren“ Begriffe erzeugt. Hegel sieht nun von ihnen ab, weil nun die Kriterien der Notwendigkeit aller früheren Sphären in den Kriterien der Notwendigkeit der neuen Sphäre „aufgehoben“ sind und also nun aus ihr zu deuten sind. Das heißt: der ganze Gang zu einer neuen Sphäre der Notwendigkeit hin wird in dieser Sphäre neu gedeutet, erscheint nun unter ihren, den neuen Kriterien der Notwendigkeit. Und das wiederum heißt: der ganze Gang erscheint in jeder neuen Sphäre *anders* notwendig, bis hin zur letzten Sphäre des Begriffs des absoluten Geistes. Die *Perspektive* der Notwendigkeit verschiebt sich Schritt für Schritt, so lange, bis – in der Sphäre des absoluten Geistes – die Verschiebung selbst als notwendig begriffen wird. Rückblickend erscheint dann das System tatsächlich notwendig, nach Kriterien der Notwendigkeit jedoch, die sich

fluktuant, in Strukturen versetzter Kontinuität ergeben haben.³⁷

Nietzsche spricht hier von einem „notwendigen Perspektivismus“.³⁸ Danach „construiert“ „jedes Kraftzentrum – und nicht nur der Mensch – von sich aus die ganze übrige Welt“ und schafft sich seine eigene „Form der Spezifität“. Unser „Bewußtseins-Perspektivismus“ und seine „Logik“, die das Geschehen der Welt auf eine bestimmte Weise als notwendig erscheinen läßt, wäre dann nur *eine* solche Form unter möglicherweise unbegrenzt vielen anderen, und so könnte es neben ihren Kriterien der Notwendigkeit unbegrenzt viele andere geben. Die Notwendigkeit dieses Perspektivismus selbst aber ist dann die Notwendigkeit zum Leben und Überleben, die Notwendigkeit der Darwinschen Evolution: die jeweilige Perspektive wird, so Nietzsche, „ausgewählt nach Werthen d.h. in diesem Falle nach dem Nützlichkeits-Gesichtspunkt in Hinsicht auf die Erhaltung und Macht-Steigerung einer bestimmten Gattung von Animal“, sie ist „seine ganz bestimmte *Werthung*, seine Aktions-Art, seine Widerstandsart“.³⁹

Daß Nietzsche hier mit Begriffen der neuen Evolutionsbiologie arbeitet, heißt nicht, daß seine Argumentation ihrerseits auf die Biologie beschränkt ist. In biologischen Begriffen formuliert er die inkommensurablen Bedingungen, unter denen auch die menschliche Erkenntnis steht. Im Bezug auf Hegel spricht er vom „Versuch, eine Art von Vernunft in die Entwicklung zu bringen: – ich am entgegengesetzten Punkte, sehe in der Logik selber noch eine Art von Unvernunft und Zufall. Wir bemühen uns <zu begreifen>, wie bei der allergrößten Unvernunft, nämlich ganz ohne Vernunft die Entwicklung bis herauf zum Menschen vor sich gegangen ist.“⁴⁰

Weil Nietzsche die Entwicklung der Vernunft selbst fluktuant denkt, kann er die Hegelsche Entwicklung als „Art von Vernunft“, als eine unter möglicherweise unbegrenzt vielen Arten von Vernunft und Notwendigkeit sehen. Er stellt so (der Intention nach) die Spielräume im Denken des Denkens wieder her, die Hegel genutzt, von denen er dann aber bewußt abgesehen hat, um die Entwicklung der Vernunft selbst als „notwendigen Gang“ der Vernunft darstellen zu können.

IV. Hegels Hinauswurf der Leiblichkeit

Nach Hegel ist die Bewegung des Begriffs kein „Fließen“, sondern ein „notwendiger Gang“, weil der „Begriff in der absoluten Methode“ selbst die „Grundlage“ seiner Bewegung ist und darum „nichts verliert“: „Das Allgemeine macht die Grundlage aus; der Fortgang ist deswegen nicht als ein Fließen von einem *Anderen* zu einem *Anderen* zu nehmen. Der Begriff in der absoluten Methode *erhält* sich in seinem Anderssein, das Allgemeine in seiner Besonderung, in dem Urteile und der Realität; es erhebt auf jede Stufe weiterer Bestimmung die ganze Masse seines vorhergehenden Inhalts und verliert durch sein dialektisches Vorgehen nicht nur nichts, noch läßt es etwas dahinten, sondern trägt alles Erworbene mit sich und bereichert und verdichtet sich in sich.“⁴¹

Nun „läßt“ Hegels Bewegung des Begriffs durchaus stets „etwas dahinten“. Von der ersten dialektischen Bewegung in der »Phänomenologie des Geistes«, der dialektischen Bewegung der sinnlichen Gewißheit, sagt Hegel: Die Wahrnehmung, in die ihr unmittelbares Hier und Jetzt aufgehoben ist, „geht“ dies nun „nichts mehr an“.⁴² Auch wenn das unmittelbare Hier und Jetzt der sinnlichen Gewißheit stets die erste Gewißheit des Bewußtseins bleibt, kann in der „Wissenschaft von der *Erfahrung des Bewußtseins*“, die nach Hegel die »Phänomenologie des Geistes« darstellt⁴³, nun und in allen weiteren Erfahrungen des Bewußtseins von ihr abgesehen werden. Es ist, wie Hegel hier und analog in allen weiteren dialektischen Bewegungen sagt, zu einem „Unwesentlichen“ geworden. Er hat dafür eine Fülle plastischer Ausdrücke: was unwesentlich wird, wird zu einem „Beiher spielenden“, zu einer „oberflächlichen Beziehung“, es wird „absorbiert“, „verlassen“, „herabgesetzt“, „vergessen“, die „Rechnung“ mit ihm ist „abgeschlossen“ oder, wie Hegel sich am häufigsten ausdrückt, es „verschwindet“.

Wenn Hegel also vom „Begriff in der absoluten Methode“ sagt, er verliere durch sein dialektisches Vorgehen nichts, so gilt das Unwesentliche, das verschwindet, ihm offenbar nicht als Verlust. Es gilt ihm nicht als Verlust, weil es das Unwesentliche ist. Die metaphysische Unterscheidung von Wesentlichem und Unwesentlichem bleibt so bei Hegel wirksam; sie ist sein

durchgehend angewandtes Mittel, das Denken des Denkens in einen „notwendigen Gang“ zu bringen, und insofern gehört er, aus der Sicht Nietzsches, auch der Metaphysik noch an. Aber auch er arbeitet bereits mit dem Begriff der Macht: es ist die „Macht“ des Bewußtseins, das Wesen zu fassen und das Unwesentliche verschwinden zu lassen. Unter dieses Unwesentliche aber fällt dann auch all das, was Substanzen zu Fluktuanzen macht: die inkommensurablen Lebensbedingungen, unter denen sie konstituiert werden.

Die inkommensurablen Lebensbedingungen, unter denen auch das Denken steht und die Nietzsche dazu brachten, das Denken selbst als fluktuant zu denken, sind nach Hegel gerade das, wovon das Denken loskommen will und muß. Im Kapitel „Anthropologie“ der »Enzyklopädie«, in dem Hegel die natürliche und leibliche Bedingtheit des Geistes behandelt, erkennt er durchaus die Macht der Lebensbedingungen über das Denken an. Er zeigt, wie „die Umstände“ sich „auf eine zufällige, besondere Weise mit dem Inneren der Individuen“ vermischen und wie das Bewußtsein dadurch auf eine „übermächtige Weise“ bestimmt wird⁴⁴; so sehr, daß es glaubt, die individuelle „Gefühlstotalität“ sei es, die „die letzte Bestimmung im Scheine von Vermittlungen, Absichten, Gründen, in welchen das entwickelte Bewußtsein sich ergeht, gibt“.⁴⁵ Die „von mir durchlebten allgemeinen Seelenbestimmungen“ bilden danach „die Mächte meines Lebens“⁴⁶, und „einiges in der Leiblichkeit bleibt daher rein organisch, folglich der Macht der Seele entzogen“.⁴⁷

Leiblichkeit und Bewußtsein stehen für Hegel hier wie für Nietzsche in antagonistischen Machtverhältnissen – aber es ist das erklärte Ziel seiner Anthropologie, „den Sieg der Seele über ihre Leiblichkeit, die Herabsetzung und das Herabgesetztsein dieser Leiblichkeit zu einem Zeichen, zur Darstellung der Seele“ zu zeigen.⁴⁸ Hegel thematisiert darum die Seele so, daß ihre Bedingtheit durch ihre Leiblichkeit Schritt für Schritt aus dem Blick verschwindet. Die Leiblichkeit wird für das Bewußtsein zu „einer *ihm äußeren Welt*“, sie wird aus dem Sein der Seele zum Objekt des Subjekts, und das leibliche Empfinden und in sich dunkle Einbilden wird zum Erkennen, dem die Leiblichkeit „keinen Widerstand leisten“ kann.⁴⁹ Gerade darin, daß sie den Widerstand der Leib-

lichkeit überwinden kann, erfährt die Seele sich als Macht, als überlegene Macht: „Indem die Seele zum Gefühl dieser Beschränktheit ihrer Macht gelangt, reflectirt sie sich in sich und wirft die Leiblichkeit als ein ihr *Fremdes* aus sich hinaus.“⁵⁰

Dieses Hinauswerfen der Leiblichkeit aus der Seele ist durch die *Logik* des Lebens in der »Wissenschaft der Logik« vorbereitet. Das Leben wird dort zunächst als „lebendiges Individuum“ gefaßt und als offen für einen Wandel unter sich wandelnden Lebensbedingungen. Es ist gerade durch diese Offenheit ausgezeichnet. In seiner „Sensibilität“, dem „rein nur in sich selbst Erzittern der Lebendigkeit“, nimmt es die auf es einströmende Welt in sich auf und stimmt sich in seinem „Selbstgefühl“ auf sie ein.⁵¹ In diesem Selbstgefühl aber hat es bereits einen „festen Halt“⁵², weil es sich darin stets richtig auf die Welt einzustellen weiß. Als solches ist es „irritable“, „Seele“. In ihrer „Irritabilität“ kann sich die Seele in einem „umgekehrt aktiven Selbsterhalten“ ihrer Welt „preisgeben“⁵³, kann sich von sich aus auf deren Reize einlassen und sich selbst an ihnen wandeln. Doch in diesem Wechselspiel von „Gefühl und Widerstandskraft“ kommt es nach Hegel auch hier stets darauf an, daß das Leben „sich in sich selbst“ gestaltet und ungestörte „Reproduktion“ seiner selbst bleibt.⁵⁴ Denn eben dies macht nach Hegel logisch das Leben aus. Im Wissen um die Macht über seine Welt lernt das Individuum im „Lebensprozeß“, daß auch Bedürfnis und Schmerz ihm nichts anhaben können. Es übt eine solche „Gewalt über das Objekt“ aus, „daß es ihm die eigentümliche Beschaffenheit benimmt, es zu seinem Mittel macht und seine Subjektivität ihm zur Substanz gibt“. So hat es „Macht“ über seine Lebensbedingungen, sie werden von ihm ganz „durchdrungen“ und „vollkommen bestimmt“.⁵⁵

In der „Gattung“ des Lebens schließlich, die Hegel zunächst nicht als abstraktes Allgemeines, sondern als Begattung lebendiger Individuen versteht, werden diese zum „Keim“ eines neuen lebendigen Individuums.⁵⁶ Doch auch hier kommt es zum gänzlichen „Aufheben der noch gegeneinander besonderen, einzelnen Individualitäten“. Indem diese „in ihre Gattungsgemeinschaft sich auflösen“, werden sie die sich selbst gleiche „realisierte Identität der Gattung“⁵⁷, die erste Bedingung des Erkennens ist.

So gehen dann das Erkennen die besonderen Lebensbedingungen, unter denen es sich vollzieht, nichts mehr an.

V. Hegels Idee und Nietzsches Notstand

Das Verschwinden-Lassen des Unwesentlichen, das den „notwendigen Gang“ des Denkens bei Hegel ermöglicht, nennt Nietzsche „Idealisieren“. Es besteht, so Nietzsche, „nicht, wie gemeinhin geglaubt wird, in einem Abziehen oder Abrechnen des Kleinen, des Nebensächlichen. Ein ungeheures *Heraustreiben* der Hauptzüge ist vielmehr das Entscheidende, so dass die andern darüber verschwinden.“ Ein solches Idealisieren setze „Kraftsteigerung und Fülle“ voraus, einen „Rausch“, aus dem an die Dinge „abgegeben“ und nicht etwas von ihnen genommen werde.⁵⁸ Auch nach Hegel ist das Idealisieren ein „Bilden und Gestalten von Seiten des Geistes“, das der „Kraft des Lebens“ bedarf.⁵⁹ Darin ist auch die Philosophie, „jede Philosophie“ Idealismus.⁶⁰ Ihr Ziel muß sein, die Bedingungen des Denkens so mit der „Energie des Denkens“, der „ungeheuren Macht des Negativen“, zu durchdringen, daß das Denken unbedingten Bestand bekommt.⁶¹

Mit diesem Ziel wird Hegel für Nietzsche zu einem „gothischen Himmelstürmer“⁶², einem „gewaltigen Baugenie, dem auf beweglichen Fundamenten und gleichsam auf fließendem Wasser das Aufthürmen eines unendlich complicirten Begriffsdomes gelingt“.⁶³ Jeder Mensch, jedes Denken muß nach Nietzsche in irgendeiner Weise bauen, idealisieren; das Idealisieren ist keine Frage des Entweder-Oder, sondern des Grades. Für Hegel beweist es die größte „Kraft des Lebens“, darin so weit wie möglich gehen zu können; für Nietzsche, darauf so weit wie möglich verzichten zu können und für das Fließen der Begriffe offen zu bleiben. Während Nietzsche sich einlassen will auf den in vielfältigen Mustern strömenden, unberechenbar ausufernden, bald befruchtenden, bald zerstörenden Fluß des Lebens und ihm auch die Begriffe aussetzt, ist Hegels Ideal der gefaßte Fluß des Lebens, das „in sich pulsiert, ohne sich zu bewegen, in sich erzittert, ohne unruhig zu sein“⁶⁴, „eben jene einfache flüssige Substanz der reinen Bewegung in sich selbst“⁶⁵. Denn erst so werde ein ungetrübtes Erkennen

möglich: „Aber die Durchsichtigkeit des Endlichen, das nur das Absolute durch sich hindurchblicken läßt, endigt in gänzliches Verschwinden; denn es ist nichts am Endlichen, was ihm einen Unterschied gegen das Absolute erhalten könnte; es ist ein Medium, das von dem, was durch es scheint, absorbiert wird.“⁶⁶

Der „nothwendige Perspektivismus“ hat sich von diesem Ideal gelöst. Bei Nietzsche heißt es nun – und man glaubt schon den späten Wittgenstein zu hören: „Weil Etwas für uns durchsichtig geworden ist, meinen wir, es könne uns nunmehr keinen Widerstand leisten – und sind dann erstaunt, dass wir hindurchsehen und doch nicht hindurch können! Es ist diess die selbe Thorheit und das selbe Erstaunen, in welches die Fliege vor jedem Glasfenster geräth.“⁶⁷

Was uns zu Idealisierungen zwingt, sind „die *Nothstände* aller Art“. Sie sind, wie Nietzsche zuletzt in »*Ecce homo*« schreibt, „in einem unausrechenbaren Maasse nothwendiger“ als alle Ideale, sie, nicht die Ideale, machen den „grossen Charakter“ des Daseins aus.⁶⁸ Differenzen sind immer lebensnotwendig, ihre dialektische Vermittlung ist ein Ideal, das nicht immer notwendig und auch nicht immer lebensnotwendig ist.

Anmerkungen

1 In meiner Habilitationsschrift »Philosophie der Fluktanz. Dilthey und Nietzsche« (Göttingen 1992) habe ich diese Spiegelung vorbereitet, aber noch nicht ausgearbeitet. Die vorliegende Abhandlung ist ein Teil dieser Ausarbeitung. Das „Hegel-Nietzsche-Problem“ habe ich ferner unter verschiedenen Perspektiven behandelt in: »Leib und Leben. Zum Hegel-Nietzsche-Problem« (in: Hegel-Studien 20 (1985), 173-198), in: »Nietzsches Hegel-Bild« (in: Hegel-Studien 25 (1990), 99-110), in: »Hegel, Nietzsche und Heraklit. Zur Methodenreflexion des Hegel-Nietzsche-Problems« (in: M. Djuric; J. Simon (Hg.), Nietzsche und Hegel, Würzburg 1992, 110-129) und in: »Geist. Hegel, Nietzsche und die Gegenwart« (in: Nietzsche-Studien 26 (1997 [ersch. 1998]), 300-318, finn. Übers. von Jussi Kotkavirta in: *niin & näin* 2.1 (1997), 15-21). S. dort auch weitere Literatur. An Monographien zum Hegel-Nietzsche-Problem erschienen zuletzt: Stephen Houlgate, Hegel, Nietzsche and the Criticism of Metaphysics, Cambridge 1986 (s. dort einleitend eine Übersicht über die Hegel-Nietzsche-Debatte); Paul S. Miklowitz, Metaphysics to Metafictions. Hegel, Nietzsche, and the End of Philosophy, Albany Press 1998; Stephan Körnig, Perspektivität und Unbestimmtheit in Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht. Eine vergleichende Studie zu Hegel, Nietzsche und Luhmann, Tübingen/Basel: 1999 (Basler Studien zur Philosophie, hg. v. Henning Ottmann und Annemarie Pieper, Bd. 9).

2 Für Hegel bedarf das keines Nachweises. Für Nietzsche vgl. den berühmten Brief an Franz Overbeck v. 30. Juli 1881 und das Lenzer-Heide-Fragment v. 10. Juni 1887 (Nachgelassene Fragmente Sommer 1886–Herbst 1887, KGW VIII 5 [7]/KSA 12.211-217). – Nietzsches Werke werden zitiert nach der Kritischen Studienausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1980.

3 Hegel, Phänomenologie des Geistes, 3.23 (Hegels Werke werden zitiert nach der Theorie Werkausgabe in 20 Bänden, hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a.M. 1970).

4 Nietzsche, Fröhliche Wissenschaft, Nr. 374.

5 Hegel, Phänomenologie des Geistes, 3.37.

6 Ebenda, 3.23.

7 Ebenda, 3.36.

8 Vgl. Verf., Nietzsches Hegel-Bild, a.a.O.

9 Vgl. Verf., Nietzsches Neubestimmung der Philosophie, in: M. Djuric (Hg.), Nietzsches Begriff der Philosophie, Würzburg 1990, 21-36.

10 Vgl. Verf., Darwin, Darwinismus, Nietzsche. Zum Problem der Evolution, in: Nietzsche-Studien 16 (1987), 264-287; Die Zeitlichkeit des Lebendigen. Kant, Hegel und die Prinzipien von Darwins Evolutionstheorie, in: H. Busche, G. Heffernan u. D. Lohmar (Hg.), Bewußtsein und Zeitlichkeit. Ein Problemschnitt durch die Philosophie der Neuzeit, Festschrift für Gerhart Schmidt zum 65. Geburtstag, Würzburg 1990, 75-87; Philosophie der Fluktanz, a.a.O., 91-110. Hegel weist, im Unterschied zu Kant, den Entwicklungsgedanken, wie ihn Darwin später durchgeführt hat, noch a limine zurück.

11 Nietzsche, MA I 16. – Diese „Entstehungsgeschichte des Denkens“ darf jedoch nicht mit der evolutionären Erkenntnistheorie heutiger Prägung verwechselt werden, in der die Philosophie in die Evolutionsbiologie einbezogen und ihr unterordnet wird. Vgl. Verf., Philosophie der Fluktanz, a.a.O., 116-119.

12 Vgl. bes. Derek Parfit, Reasons and Persons, Oxford 1984 (revid. Ausg. 1989).

13 Näher vgl. Verf., Philosophie der Fluktanz, a.a.O., bes. 190-210. Dort wird der Gedanke anhand der Philosophie Diltheys, insbesondere seiner Philosophie der Kunst, dargelegt.

14 Hegel, Wissenschaft der Logik, 6.573.

15 Ebenda, 6.359.

16 Hegel, Enzyklopädie, § 574-577.

17 Hegel, Wissenschaft der Logik, 5.49.

18 Hegel, Phänomenologie des Geistes, 3.73.

19 Vgl. Verf., Nietzsches Hegel-Bild, a.a.O.

20 Nietzsche, Morgenröthe, Nr. 193.

21 Nietzsche, Nachgelassene Fragmente Sommer–Herbst 1884, KGW VII 26 [393] (KSA 11.254).

22 Nietzsche, Nachgelassene Fragmente April–Juni 1885, KGW VII 34 [83] (KSA 11.446).

23 Dieter Henrich, Hegels Logik der Reflexion (1965/71), in: ders., Hegel im Kontext, Frankfurt a.M. 1971, 95-156; Hans Friedrich Fulda, Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik (1973), in: R.-P. Horstmann (Hg.), Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels, Frankfurt a.M. 1978, 33-69; Dieter Henrich, Formen der Negation in Hegels Logik (1974), in: R.-P. Horstmann, a.a.O., 213-229 (zit. 225); Hans Friedrich Fulda, Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Dar-

- stellungsweise, in: R.-P. Horstmann, a.a.O., 124-174 (zit. 173); ders., Zum Theorietypus der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: D. Henrich u. R.-P. Horstmann (Hg.), *Metaphysik nach Kant?* Stuttgarter Hegel-Kongreß 1987, Stuttgart 1988, 44-82.
- 24 Vgl. etwa seine Kritik jedes „Formalismus“ in der Philosophie (Phänomenologie des Geistes, 3.49; Enz. (1830) § 249, Anm.) und seine Kritik auch der Formel von der „Identität der Identität und Nichtidentität“, die er in der Differenz-Schrift (2.96) gebraucht (Phänomenologie des Geistes, 3.568; Wissenschaft der Logik, 5.74). Selbst die Zahl der Schritte in einer dialektischen Bewegung ist nach Wissenschaft der Logik, 6.564, nicht allgemein festgelegt. – Es ist, so Henrich, Hegels Logik der Reflexion, a.a.O., 149, „niemandem gelungen, mit Hilfe eines Schlüssels eine Mechanik zu erschließen, sie dem Text der Logik zu unterstellen und so zu einleuchtenden Interpretationen zu kommen“. Alle derartigen Versuche haben nur zu „extremen Verdünnungen“ geführt (Henrich, *Formen der Negation*, a.a.O., 227). Vgl. im ganzen die differenzierte und textnahe Untersuchung von Heinz Röttges, *Der Begriff der Methode in der Philosophie Hegels*, Meisenheim am Glan 1976, der bewußt auf „eine neue Globaldeutung“ verzichtet (346).
- 25 Vgl. etwa Phänomenologie des Geistes, 3.47-62, 75-81; Wissenschaft der Logik, 5.48-50, 6.550-571; Enz. § 81.
- 26 Hegel, Wissenschaft der Logik, 6.552.
- 27 Vgl. Henrich, *Hegels Logik der Reflexion*, a.a.O., 151; Röttges, *Der Begriff der Methode in der Philosophie Hegels*, a.a.O., 337: „die bestimmte Selbstbewegung des Begriffs existiert nur als *eine* bestimmte Selbstbewegung des Begriffs. [...] Anders ausgedrückt: der Hegelsche Begriff der Methode läßt sich nicht vollständig bestimmen, ohne sich unmittelbar zu widersprechen“.
- 28 Phänomenologie des Geistes, 3.104, 513.
- 29 Henrich, *Hegels Logik der Reflexion*, a.a.O., 136 u.ö.
- 30 Ebenda, 114. Vgl. Henrich, *Andersheit und Absolutheit des Geistes*. Sieben Schritte auf dem Wege von Schelling zu Hegel (1979), in: ders., *Selbstverhältnisse*. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie, Stuttgart 1982, 142-172, hier 154, 167.
- 31 Wissenschaft der Logik, 5.20f.
- 32 Henrich, *Formen der Negation*, a.a.O., 225.
- 33 Fulda, *Hegels Dialektik als Begriffsbewegung*, a.a.O., 151.
- 34 Hegel, Phänomenologie des Geistes, 3.36 und 46.
- 35 Steffen Stelzer, *Der Zug der Zeit*. Nietzsches Versuch der Philosophie, Meisenheim a.Gl. 1979, interpretiert Hegels Bewegung des Begriffs von Nietzsche her, aber auch einer Anregung Hegels selbst folgend (Phänomenologie des Geistes, 3.59), geradezu als musikalisch. Er untersucht exemplarisch den Rhythmus der Denk- und Sprachbewegung am Anfang der »Wissenschaft der Logik« mit Hilfe der »Vorlesungen über die Ästhetik« und kommt zu dem Schluß: „Vereinigen gelingt also nicht *schlechthin*, aufheben geht nicht ohne einige Unruhe, einige Bewegung ab, die nicht aufhebbar ist. Es *soll* aber *schlechthin* geschehen. [...] Vereinigen, aufheben, hat also etwas, das die Dialektik zwar stimmen, aber sie weder zu einem unbestimmten, noch zu einem bestimmten Unterschied bringen kann, was keine volle Stimme hat.“ (25)
- 36 Vgl. Enz. § 161 (mit Zusatz), § 249.
- 37 Ich brauche kaum zu betonen, daß damit nicht John N. Findlays großzügiger Hegel-Interpretation (Hegel: *A re-examination*, London/New York 1956; *The Contemporary Relevance of Hegel* [1959], in: A. MacIntyre [ed.], *Hegel: A Collection of Critical Essays*, New York 1972, 1-20) recht gegeben werden soll, der Umschwünge aller Art schon für dialektisch, Hegels Kategorien mancher empirischer Ausnahmen für fähig hält und aus seiner Philosophie im ganzen einen jovialen Pragmatismus und Fallibilismus macht. Die ‚Aktualisierung‘ einer Philosophie darf sie nicht um ihre eigenen Ansprüche an Schärfe und Strenge verkürzen.
- 38 Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1888*, KGW VIII 14 [186] (KSA 13.373).
- 39 Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1888*, KGW VIII 14 [184] (KSA 13.370f.). – Gerhart Schmidt macht mit seiner Abhandlung: *Das Spiel der Modalitäten und die Macht der Notwendigkeit*. Zur Wissenschaft der Logik (1963), in: I. Fetscher (Hg.), *Hegel in der Sicht der neueren Forschung* (Wege der Forschung, Bd. 52), Darmstadt 1973, 188-206; deutlich, wie nahe Hegel mit seiner Logik der Modalitäten dem Nietzscheschen notwendigen Perspektivismus bereits kommt. Danach entwickelt Hegel den Begriff der Notwendigkeit, mit dem einerseits an Spinoza, andererseits an Kant anschließt, in der »Wissenschaft der Logik« so, daß er als die „Macht“ zu verstehen ist, die Modalitäten Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit in ein lebendiges „Spiel“ zu bringen. Diese Macht aber sei dann eine Macht „über den Kopf der Menschen hinweg“ (206).
- 40 Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Sommer-Herbst 1884*, KGW VII 26 [388] (KSA 11.253).
- 41 Hegel, Wissenschaft der Logik, 6.569.
- 42 Hegel, Phänomenologie des Geistes, 3.87.
- 43 Ebenda, 3.80.
- 44 Hegel, Enzyklopädie, § 405, Zusatz, 10.132.
- 45 Ebenda, § 405, Anm., 10.126.
- 46 Ebenda, § 406, Zusatz, 10.144.
- 47 Ebenda, § 412, Zusatz, 10.197.
- 48 Ebenda, § 387, Zusatz, 10.41.
- 49 Ebenda, § 412.
- 50 Ebenda, § 412, Zusatz, 10.197.
- 51 Hegel, Wissenschaft der Logik, 6.478.
- 52 Hegel, Enzyklopädie, § 354.
- 53 Ebenda.
- 54 Hegel, Wissenschaft der Logik, 6.479f.
- 55 Ebenda, 6.483ff.
- 56 Ebenda, 6.485.
- 57 Ebenda.
- 58 Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, Streifzüge, 8.
- 59 Hegel, *Ästhetik*, 13.221 u. 162.
- 60 Hegel, Wissenschaft der Logik, 6.172.
- 61 Hegel, Phänomenologie des Geistes, 3.36.
- 62 Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Sommer-Herbst 1884*, KGW VII 26 [388] (KSA 11.253).
- 63 Nietzsche, *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, KSA 1.882.
- 64 Hegel, Phänomenologie des Geistes, 3.132.
- 65 Ebenda, 3.140.
- 66 Hegel, Wissenschaft der Logik, 6.190.
- 67 Nietzsche, *Morgenröthe*, Nr. 444.
- 68 Nietzsche, *Ecce homo*, Warum ich ein Schicksal bin, 4.