

BOCHUMER HEGEL-VORLESUNG

Sally Sedgwick

INNERE VERSUS ÄUßERE ZWECKMÄßIGKEIT IN HEGELS PHILOSOPHIE DER GESCHICHTE

ABSTRACT: Hegel defends the thesis that a proper philosophy of history must rely on the idea of purpose. He insists, moreover, that not any idea of purpose will do. If our philosophy of history is to qualify as a genuine *science*, our narrative must reveal connections that are somehow *necessary*. Our philosophy of history can only satisfy this condition, however, if the idea of purpose unifying our narrative is of the right kind. Our idea of purpose, Hegel says, must be *internal* or *inner* versus *external*. In this text, I explore Hegel's treatment of this distinction. I identify features of the internal purpose that, in Hegel's view, unifies events of world history in a narrative that is *necessary*.

In der Einführung zu seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* beschreibt Hegel den Gegenstand seiner Geschichtsphilosophie als „die Entwicklung des Bewußtseins des Geistes von seiner Freiheit und der von solchem Bewußtsein hervorgebrachten Verwirklichung“ (TWA 12: 86; vgl. GW 18: 196).¹ Der Begriff ‚Geist‘ bezieht sich im Kontext von Hegels Philosophie der Geschichte spezifisch auf das Wesen des Menschen oder, genauer, auf das Vermögen des Menschen, frei zu sein. Die Weltgeschichte ist für Hegel damit zweierlei: einerseits Entwicklung

¹ Hier und im Folgenden werden die *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* nach der Suhrkamp-Theorie-Werkausgabe zitiert, der die von Karl Hegel besorgte Ausgabe von 1840 und Band 11 der Glockner-Jubiläumsausgabe (1927 ff.) zugrunde liegen. Soweit möglich werden parallel die entsprechenden Stellen aus den historisch-kritisch edierten Einleitungsmanuskripten aus GW 18 angeführt. Von den Vorlesungsnachschriften sind im Meiner-Verlag bisher nur die Vorlesungen des Wintersemesters 1822/23 (GW 27,1) erschienen. Weitere Bände sind in Vorbereitung. Hegels *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* werden ebenfalls nach der Suhrkamp-Ausgabe zitiert, die auf dem von Karl Ludwig Michelet zusammengestellten Text beruht, dem Mitschriften der von Hegel insgesamt neunmal gehaltenen Vorlesungen zugrunde liegen. Parallel werden Verweise auf entsprechende Stellen in den historisch-kritisch edierten Vorlesungsnachschriften zu den Kollegien 1819 und 1820/21 angeführt (GW 30,1).

des Bewusstseins, das die Menschheit von ihrer Freiheit hat, und andererseits Verwirklichung dieser Freiheit in gesellschaftlichen Institutionen.

Hegel vertritt die optimistische Auffassung, dass die Geschichte des Geistes, wenn man sie mit dem Maßstab der Freiheit misst, eine Geschichte des *Fortschritts* ist. Sowohl unsere Vorstellung von der Freiheit als auch unser Verständnis ihrer Bedingungen haben, nach Hegels Überzeugung, Fortschritte gemacht. Nicht zuletzt ist ein Fortschritt auch insofern feststellbar, als unsere Institutionen dem Bedürfnis des Geistes nach Freiheit in immer höherem Maße gerecht werden.

Der Begriff des Fortschritts weist darauf hin, dass eine *Entwicklung* stattgefunden hat. Wenn Hegel die Weltgeschichte als Geschichte einer Entwicklung begreift, dann bedeutet das, dass es ihm um mehr geht als um bloße Veränderungen. Er will nicht einfach nur die Handlungen und Ereignisse aufzeichnen, aus denen die menschlichen Angelegenheiten bestehen. Als Geschichte einer Entwicklung versucht die Weltgeschichte zu erfassen, auf welche Weise die Ereignisse miteinander verbunden sind. Sie verknüpft die Geschehnisse zu einem Narrativ. Die Weltgeschichte erzählt auf ganz ähnliche Art und Weise von einer Entwicklung, wie wir von der Entwicklung erzählen, die sich im Leben eines Individuums abspielt. Wenn wir eine solche individuelle Entwicklung schildern, dann tun wir mehr, als bloß die Charakterzüge des betreffenden Individuums in der Reihenfolge ihres zeitlichen Auftretens aufzuzählen. Wir ordnen diese Charakterzüge vielmehr mithilfe eines verbindenden Gedankens. Wir erzählen beispielsweise, wie aus einem verzogenen Kind ein verantwortungsbewusster Erwachsener wurde. Oder wir erzählen eine weniger erbauliche Geschichte, die davon handelt, wie jemand, der geistig gesund war, in dysfunktionale oder pathologische Zustände abgleitet. In beiden Fällen registrieren wir nicht einfach nur eine Folge von Ereignissen. Wir versuchen vielmehr zu erklären, auf welche Weise bestimmte Ereignisse zu anderen Ereignissen geführt haben oder diese verursachten.²

Wenn wir uns Hegels Auffassung anschließen, dass unser weltgeschichtliches Narrativ eine Entwicklung schildert, dann heißt das, wir gehen davon aus, dass die Weltgeschichte eine Geschichte *notwendiger* Zusammenhänge erzählt. Hegel bestreitet nicht, dass es in den menschlichen Angelegenheiten Zufälle gibt. Er ist allerdings davon überzeugt, dass das, was in ihrem Verlauf geschieht, mehr ist als eine Aufeinanderfolge von Zufällen: mehr als das, was er als „äußerliche[s] Spiel von Zufälligkeiten“ (TWA 12: 75; vgl. GW 18: 183) bezeichnet. Angesichts dessen wird verständlich, warum Hegel die Weltgeschichte als Geschichte des „*notwendige[n]* Gang[es] des Weltgeistes“ beschreibt (TWA 12: 22, Hervorhebung

² Dieser Gesichtspunkt wird auch von Kant betont. In seiner *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* unterstreicht er, dass wir nur dann zu einer Geschichte oder „Erzählung“ von etwas im engen Sinne gelangen können, wenn es uns gelingt, in unserem Gegenstand Anhaltspunkte für einen „regelmäßigen Gang“ zu entdecken (AA VIII: 17).

der Verfasserin; vgl. GW 18: 142). Ja, nach Hegels Überzeugung entwickelt sich der Gang der Weltgeschichte mit „Begriffsnotwendigkeit“ (TWA 12: 104).

Wenn Hegel die Idee der Geschichte mit der Idee eines notwendigen Zusammenhangs verbindet, dann widerspricht er damit einer Auffassung, die er als die ‚epikureische‘ These bezeichnet. Diese besagt, dass alle Zusammenhänge *zufällige Verbindungen* sind, also eine Sache des Zufalls oder bloßer Möglichkeit. In seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* schreibt Hegel Epikur die Auffassung zu, dass alles, was entsteht, „zufällige Verbindungen [sind], die sich ebenso zufällig auflösen. [...] Weil aber der Zufall das Herrschende ist, so fällt alles Zweckmäßige und damit auch aller Endzweck der Welt hinweg.“ (TWA 19: 313; vgl. auch GW 30,1: 366f.)

Für den Epikureer, so Hegel, gibt es so etwas wie Zweckmäßigkeit nicht: Es herrscht einzig der Zufall. An einer früheren Stelle der *Vorlesungen* wirft er Epikur vor, „den Gedanken des Aristoteles sehr ungetreu“ geworden zu sein, indem er „alles auf Mechanismus und Zufall zurückführte“ und aus seinen wissenschaftlichen Erklärungen jede Art von „teleologische[m] Zweck“ eliminierte (TWA 19: 245; vgl. auch GW 30,1: 366f.).

Es ist jedoch wichtig, nicht zu übersehen, wogegen genau sich Hegels Kritik richtet: Wenn Hegel Epikur kritisiert, weil dieser behauptet habe, dass alle Zusammenhänge zwischen den Dingen nur zufällig sind, dann will Hegel damit nicht sagen, Epikur habe die Auffassung vertreten, alles, was in der Natur geschehe, geschehe ohne Ursache. Ebenso wenig meint Hegel, Epikur habe geleugnet, dass es möglich sei, in der Natur Strukturen oder Regelmäßigkeiten zu entdecken. Epikur war laut Hegel vielmehr der Auffassung, dass die Strukturen oder Regelmäßigkeiten in der Natur durch *mechanistische* Erklärungen hinreichend erklärt werden können. Anders gesagt: Hegel wirft Epikur vor, dass er die Notwendigkeit einer teleologischen Erklärung, das heißt einer Kausalität der Zwecke, leugnet.

In dieser Kritik an Epikur wird Hegels Überzeugung deutlich, dass, wenn wir von einer Entwicklung erzählen wollen – es uns also darum geht, eine *Geschichte* des Geistes oder der Natur zu verfassen –, unsere Erzählung von notwendigen und nicht bloß von zufälligen oder kontingenten Zusammenhängen handeln muss. Wenn wir eine Geschichte der Ereignisse schreiben wollen, anstatt eine bloße Liste oder einen Katalog dieser Ereignisse aufzustellen, brauchen wir mehr als rein mechanische Erklärungen. Wir müssen die Teleologie zu Hilfe nehmen. Für Hegel handelt eine echte Philosophie der Geschichte somit von der *zweckgerichtet*en Verbindung geschichtlicher Ereignisse.³

³ Auch Kant macht sich eine teleologische Betrachtungsweise der Geschichte zu eigen. In der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte* widerspricht er der Auffassung, dass die menschliche Aktivität von reinen Zufälligkeiten bestimmt sei und dass der „widersinnige Gang“ der Menschheitsgeschichte keine Anzeichen eines Zusammenhang stiftenden Plans oder Zwecks erkennen lasse (AA VIII: 18).

Ich werde im Folgenden näher auf die Unterscheidung zwischen mechanischer und teleologischer Erklärung eingehen, doch zunächst möchte ich etwas genauer umreißen, was ich in meinem Text vorhabe. Hegel vertritt nicht nur die These, dass eine Philosophie der Geschichte im eigentlichen Sinne auf die Idee der Zweckmäßigkeit angewiesen ist. Er betont darüber hinaus, dass nicht jede Vorstellung von Zweckmäßigkeit geeignet ist, ein geschichtliches Narrativ zusammenzuhalten. Wenn wir die menschliche Geschichte auf eine ihr angemessene Weise erzählen wollen – wenn unsere Geschichtsphilosophie also den Kriterien einer echten *Wissenschaft* genügen soll –, dann muss unsere Erzählung Verbindungen zwischen den geschichtlichen Ereignissen aufzeigen, die auf irgendeine Art und Weise *notwendig* sind. Unsere Geschichtsphilosophie kann diese Bedingung jedoch nur erfüllen, wenn die Idee der Zweckmäßigkeit, die unsere Erzählung zusammenhält, von der richtigen Art ist. Unsere Idee der Zweckmäßigkeit, so Hegel, muss *innerlich* und nicht *äußerlich* sein. Im Folgenden möchte ich einige der Merkmale skizzieren, durch die sich für Hegel solche *inneren* Zwecke auszeichnen.

I. Mechanismus versus Teleologie

Warum ist Hegel davon überzeugt, seine These, dass die Ereignisse der menschlichen Geschichte in einem notwendigen Zusammenhang miteinander stehen, mithilfe der Idee einer inneren Zweckmäßigkeit begründen zu können? Bevor wir diese Frage beantworten können, müssen wir uns klarmachen, warum er überzeugt ist, dass es ohne die Idee der Zweckmäßigkeit keine Geschichtsphilosophie im eigentlichen Sinne geben kann. Ich habe bereits auf Hegels Kritik an Epikur hingewiesen: Epikur betrachte die Gegenstände seiner Untersuchungen rein mechanisch und mache keinen Gebrauch von der Teleologie, das heißt von einer Kausalität der Zwecke. Wie aber unterscheidet Hegel zwischen mechanischer und teleologischer Erklärung?

Hegel stellt die merkwürdig anmutende Behauptung auf, dass wir, wenn wir uns ausschließlich mechanischer Erklärungen bedienen, im Grunde davon ausgehen, dass alles, was geschieht, *zufällig* geschieht. Merkwürdig ist diese Be-

Anders gesagt, Kant argumentiert gegen die Auffassung, dass die Geschichte bloß ein „planloses Aggregat“ sei (AA VIII: 29). In der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte* fragt er nach der Möglichkeit einer Geschichte der menschlichen Angelegenheiten, das heißt einer „Erzählung“ von den Erscheinungen der Freiheit in den menschlichen Handlungen (AA VIII: 17). Für Kant ist die These, dass die Geschichte mehr als eine plan- und regellose Folge von Ereignissen ist, gleichbedeutend mit der These, dass wir Anzeichen einer ‚Absicht‘ in den menschlichen Angelegenheiten entdecken können (vgl. AA VIII: 18).

hauptung deshalb, weil sie nicht mit unserer üblichen Auffassung von einer mechanischen Erklärung übereinzustimmen scheint. Wenn wir etwas *mechanisch* erklären, zerlegen wir den Gegenstand oder das Ereignis, das wir erklären wollen, in seine Bestandteile. Dann fragen wir nach den Bedingungen, welche die Interaktion dieser Bestandteile bestimmen, also den Bedingungen, die dazu führen, dass der Gegenstand so ist, wie er ist, oder dass das Ereignis so stattfindet, wie es stattfindet. Wir setzen dabei voraus, dass Eigenschaften und Verhalten dieser Bestandteile nicht zufällig sind, sondern bestimmten Gesetzmäßigkeiten folgen. Insbesondere wenn wir natürliche Ereignisse erklären wollen, gehen wir auf diese Weise vor: Wir identifizieren die relevanten Eigenschaften empirischer Gegenstände und Phänomene und versuchen dann, sie auf kausale Naturgesetze zurückzuführen.

Die Wissenschaftsgeschichte zeugt davon, dass es uns gelungen ist, diese Art der Erklärung immer leistungsfähiger zu machen. Man kann wohl ohne Übertreibung sagen, dass wir die enormen Fortschritte, die wir dabei gemacht haben, die Ursachen von Krankheiten, des Verhaltens von Lebewesen und der Bewegung von Planeten zu verstehen, dem mechanischen Erklärungsmodell verdanken. Dasselbe gilt mit Blick auf die menschliche Geschichte. Auf geschichtliche oder archäologische Entdeckungen angewandt, haben mechanische Erklärungen unser Wissen über jene Ideen und Ereignisse erweitert, die einzigartige Kulturen mit einzigartigen Werten und Traditionen hervorgebracht und uns als Spezies zu dem gemacht haben, was wir sind. Allgemein lässt sich also feststellen, dass wir die enormen Fortschritte, die wir in Wissenschaft, Technologie und Kultur gemacht haben, der Kraft und Wirksamkeit mechanischer Erklärungen verdanken.

Schon allein aus diesen Gründen sollte es uns merkwürdig vorkommen, dass Hegel zu behaupten scheint, die Beschränkung auf ein mechanisches Erklärungsmodell sei gleichbedeutend mit der Annahme, dass alles, was geschieht, eine Sache des Zufalls ist. Diese Behauptung ist noch aus einem weiteren Grunde erstaunlich: Hegel selbst scheint sich der Erklärungskraft des Mechanismus voll und ganz bewusst zu sein. Weder ignoriert er die Fortschritte und Voraussagen, die möglich werden, indem man sich auf gesetzmäßige Ursachen oder Bedingungen stützt, noch spielt er ihre Bedeutung herunter. Aus welchen Gründen hält er dann das mechanistische Erklärungsverfahren für unzureichend?

Hegel kritisiert den Mechanismus insofern, als dieser behauptet, dass er Phänomene und Ereignisse erklären kann, ohne auf Finalursachen zurückzugreifen, also indem er sich auf eine reine Kausalität wirkender Ursachen beschränkt, ohne eine Kausalität der Zwecke zu berücksichtigen. Daher rechnet Hegel es Kant als Verdienst an, die aristotelische Idee der *inneren Zweckmäßigkeit* wiederbelebt und die Rolle, welche Zwecke oder Finalursachen für das Erklären spielen, hervor-

gehoben zu haben (vgl. GW 20: § 204, 210).⁴ Wohl aus diesem Grunde bestimmt er in seiner *Wissenschaft der Logik* die teleologische Erklärung als die „Wahrheit“ des Mechanismus.⁵

Dass Hegel auf Kant Bezug nimmt, ist aufschlussreich, insofern es uns Hinweise auf seine Gründe gibt, skeptisch gegenüber einem rein mechanischen Erklärungsverfahren zu sein. Kant vertritt in seiner ersten und in seiner dritten Kritik die Auffassung, dass die Idee einer Final- oder Zweckursache sowohl in der wissenschaftlichen Forschung als auch für unsere alltäglichen empirischen Urteile notwendig ist. Vor allem in der *Kritik der Urteilskraft* geht Kant ausführlich auf die Schwächen rein mechanischer Erklärungsverfahren ein. Er beschreibt das, was wir tun, wenn wir natürliche Ereignisse mechanisch erklären, als eine Erklärung vermittelt vorausgehender Wirkursachen. Wenn wir beispielsweise erklären wollen, warum Vögel fliegen können, dann zerlegen wir das Ereignis des Vogelflugs in die Bestandteile, die wir für erklärungsrelevant halten – diejenigen Bestandteile, von denen wir vermuten, dass sie im Zusammenspiel mit den Naturgesetzen ursächlich zu dem Ereignis beitragen. Wir betrachten die körperliche Struktur des Vogels, „die Höhlung in seinen Knochen, die Lage seiner Flügel zur Bewegung und des Schwanzes zum Steuern“ (AA V: § 61, 360). Wir setzen voraus, dass es einen Bezugsrahmen natürlicher Verursachung gibt, das heißt, wir suchen nach Gründen für die Schlussfolgerung, dass es zwischen der Art und Weise, wie die Flügel eines Vogels gebaut sind, und der Tatsache, dass der Vogel fliegen kann, eine *Kausalbeziehung* gibt. Wir suchen nach Gründen für die Annahme, dass der Körperbau eines Vogels uns im Zusammenwirken mit der Aerodynamik in die Lage versetzt zu erklären, warum Vögel fliegen können. Dabei müssen diese Gründe so beschaffen sein, dass wir, wenn wir in Zukunft erneut auf eine vergleichbare Kombination von Faktoren treffen, berechtigterweise eine gleiche Wirkung erwarten dürfen.

Kant vertritt jedoch die Auffassung, dass wir, wenn wir uns auf eine mechanische Erklärung beschränken, bestenfalls behaupten können, dass der Zusammenhang zwischen dem Bau der Flügel eines Vogels und der Tatsache, dass er fliegen kann, „im höchsten Grade zufällig“ sei (AA V: § 61, 360). Kant begründet diese Schlussfolgerung, indem er unsere Aufmerksamkeit auf eine implizite Annahme lenkt, die wir stets machen, wenn wir etwas mechanisch erklären. Wir setzen implizit voraus, dass es nicht zutrifft, dass jeder Sachverhalt und jeder Ge-

⁴ Vgl. auch Hegels positive Bezugnahme auf Aristoteles' Kritik der antiken Atomisten Demokrit und Leukipp in TWA 18: 353–368 und GW 30,1: 67–69. Hilfreich waren mir David Kolbs Überlegungen zu dieser Frage. Vgl. insbesondere § 1 seines Aufsatzes „Darwin Rocks Hegel. Does Nature Have a History?“ (Kolb 2008).

⁵ „Die Zweckbeziehung hat sich als die Wahrheit des Mechanismus erwiesen“ (GW 12: 155; vgl. auch GW 20: § 209, 213).

genstand jeweils eine singuläre, nur für ihn zutreffende Ursache hat.⁶ Wenn wir aber die Prämisse verwerfen, dass jeder Gegenstand jeweils eine singuläre, nur für ihn zutreffende Ursache hat, dann, so Kant, nehmen wir damit gleichzeitig an, dass natürliche Gegenstände sich in Gattungen und Arten unterteilen lassen. Denn nur diese Annahme ermöglicht uns, Aussagen darüber zu treffen, dass bestimmte Klassen von Gegenständen – das heißt Gegenstände, die bestimmte Eigenschaften gemeinsam haben – bestimmte Verhaltensweisen zeigen, die bestimmte Wirkungen hervorrufen. Die Annahme, dass die Natur sich in Gattungen und Arten unterteilen lässt, so unterstreicht Kant, ist eine notwendige Voraussetzung für jeden Versuch, Regelmäßigkeiten oder empirische Gesetze in der Natur zu entdecken.

Zugleich betont Kant, dass der Mechanismus nicht in der Lage ist, die Annahme zu begründen, die Natur lasse sich in Gattungen und Arten unterteilen. Um dies zu begreifen, müssen wir uns klarmachen, dass diese Annahme gleichbedeutend mit der These ist, dass die Natur ein System ist. Anders gesagt: Sie ist gleichbedeutend mit der Annahme, dass zumindest zwischen bestimmten Teilen der Natur *notwendige* Zusammenhänge bestehen. Es ist eben diese Annahme, die uns ermöglicht festzustellen, dass zwischen dem Körperbau eines Vogels, den Gesetzen der Aerodynamik und der Tatsache, dass der Vogel fliegen kann, ein notwendiger statt eines bloß zufälligen Zusammenhangs besteht. Kant will uns bewusst machen, dass wir uns, wenn wir annehmen, dass der Vogel nicht nur zufällig fliegen kann, auf eine Prämisse stützen, die nicht aus einer mechanischen Erklärung abgeleitet werden kann. Diese Prämisse lautet, dass es sich so verhält, als ob die Flügel des Vogels *konstruiert* oder *zweckmäßig gestaltet* wären, um ihm das Fliegen zu ermöglichen.⁷ Kants Auffassung nach ist die Idee der Zweckmäßigkeit

⁶ Am explizitesten formuliert Kant dieses Argument in der *Kritik der reinen Vernunft*: „Die verschiedenen Erscheinungen [von Kräften] eben derselben Substanz zeigen beim ersten Anblicke soviel Ungleichartigkeit, daß man daher anfänglich beinahe so vielerlei Kräfte derselben annehmen muß, als Wirkungen sich hervorthun [...]“. Das „logische Vernunftprincip“ aber „erfordert“, dass wir diese „anscheinende Verschiedenheit soviel als möglich [...] verringern“ (KrV A648 f./B676 f.). Es ist mit anderen Worten ein „Gesetz der Vernunft“, dass wir in der Mannigfaltigkeit der Kräfte nach „Einheit“ suchen. Ohne diese Einheit gibt es gar keinen „zusammenhängenden Verstandesgebrauch“ und „kein zureichendes Merkmal empirischer Wahrheit“ (KrV A651/B679).

⁷ Als Bedingung der Möglichkeit, die Natur nicht bloß als einen „zufälligen Zusammenhang“, sondern als eine systematische Einheit zu denken, so unterstreicht Kant, können wir allerdings bestenfalls voraussetzen, dass ihre Bestandteile so miteinander verbunden sind, „als ob“ sie von einer höchsten Intelligenz oder einem „Werkmeister“ gestaltet wären. Wenn wir annehmen, dass die Natur teleologisch – das heißt entsprechend einer Kausalität von Zwecken oder Finalursachen – geordnet ist, dann bedeutet das nicht, dass wir ein „verständiges Wesen über [die Natur] als Werkmeister“ setzen oder die Natur selbst zu einem „verständige[n] Wesen“ machen dürfen, das in der Lage ist, seine eigenen Zwecke hervorzubringen (AA V: § 68, 383). Wir können weder auf theoretischem noch auf empirischem Wege zu dem *Wissen* gelangen, dass die Natur ein Artefakt ist. Daher können wir nicht

ein *Prinzip der Vernunft*. Als solches bezieht sie sich auf einen Gegenstand, der sich nicht in der Natur selbst findet. Nichtsdestotrotz ist die Idee des Zwecks notwendig als Bedingung der Möglichkeit unserer Erfahrung der Natur und unseres Erwerbs von Wissen über sie.

Hegel schließt sich dem kantischen Standpunkt an, dass wir implizit eine zweckmäßige Ordnung der Dinge voraussetzen, wenn wir ein natürliches oder geschichtliches Phänomen mechanisch erklären. Ein Grund, warum für Hegel die Teleologie die *Wahrheit* des Mechanismus darstellt, ist, dass der Mechanismus seine Erklärungsfunktion überhaupt nur dann erfüllen kann, wenn er seine Gegenstände teleologisch auffasst.⁸ Schon wenn er sich auf die Suche nach Bedingungen und Ursachen macht, ist der Mechanismus auf die Teleologie angewiesen. Denn jede Suche nach Bedingungen und Ursachen setzt die Annahme voraus, dass es überhaupt möglich ist, solche Bedingungen und Ursachen zu entdecken. Wenn er aber die Möglichkeit annimmt, Bedingungen und Ursachen zu entdecken, dann verneint der Mechanismus faktisch, dass alles, was geschieht, bloßer Zufall ist. Stattdessen geht er davon aus, dass es notwendige und nicht nur zufällige oder kontingente Verbindungen zwischen seinen Gegenständen gibt.

II. Arten äußerer Zwecke

An diesem Punkt sollte deutlich geworden sein, warum sowohl Kant als auch Hegel der Auffassung sind, dass wir nicht nur bei der Erklärung der Natur, sondern auch der Weltgeschichte auf die Teleologie angewiesen sind. Erklärungen setzen die Annahme notwendiger Zusammenhänge voraus. Um also einen natürlichen oder geschichtlichen Sachverhalt zu erklären, müssen wir über den reinen Mechanismus hinausgehen, da der reine Mechanismus auf die Annahme verzichtet, dass Gegenstände Teil eines zweckmäßig organisierten Ganzen sind. Der Mechanismus geht stattdessen davon aus, dass die Gegenstände einander „gleichgültig“ gegenüberstehen, wie Hegel es ausdrückt (TWA 8: § 200 Zus.2, 357; vgl. auch GW 12: 133 ff.).⁹

wissen, ob sie nach den „weise[n] Absichten“ einer „obersten Intelligenz“ oder eines „Urheber[s]“ geordnet ist (KrV A687/B715).

⁸ Ein Grund, da Hegel der Auffassung ist, dass es weitere Aspekte gibt, unter denen die Teleologie als ‚die Wahrheit des Mechanismus‘ bezeichnet werden kann – Aspekte, die Kant seiner Überzeugung nach übersehen hat. Ich werde auf diese Frage im Abschnitt III näher eingehen.

⁹ Für Hegel ist der mechanistische Ansatz „oberflächlich“, insofern er die Bestandteile der Natur als „gleichgültig gegeneinander“ und ihre Verbindung als „äußerlich“ behandelt (TWA 8: § 195 Zus., 353, u. § 194 Zus.2, 352; vgl. GW 23,1: 130–133 u. 393 f.).

Doch kommen wir nun zum eigentlichen Thema meiner Ausführungen: Wie ich anfangs erwähnt habe, geht es Hegel um eine ganz bestimmte Art von Zweckmäßigkeit, nämlich um *innere* Zwecke, die er gegen *äußere* oder *äußerliche* Zwecke abgrenzt. Nach seinem Verständnis können äußere Zwecke keine notwendigen Zusammenhänge herstellen. Wenn wir uns nur auf eine äußere Zweckmäßigkeit stützen, so Hegel, dann sind wir im Grunde nicht weiter gekommen als Epikur, da wir implizit davon ausgehen, dass alles, was in der Geschichte oder der Natur geschieht, bloßer Zufall ist.

Doch welche Art von Zwecken ist es genau, die Hegel als *äußerliche* Zwecke bezeichnet, und wie begründet er seine Auffassung, dass diese Klasse von Zwecken unzureichend sei? Hegel gibt zahlreiche Beispiele für äußerliche Zwecke, doch ist es zunächst alles andere als offensichtlich, was sie gemeinsam haben. So bezeichnet er es beispielsweise als *äußerlichen* Zweck, wenn wir Kork dazu verwenden, um Flaschen zu verschließen. Hegel leugnet nicht, dass diese Art der Verwendung des Korks nützlich ist. Es geht ihm vielmehr darum, dass der Verweis auf diesen spezifischen Zweck uns keine Erkenntnisse über das Wesen des Korks verschafft. Wir behandeln den Gegenstand vielmehr als ein bloßes „Mittel“, das uns zu einem Zweck dient, der, mit Hegels Worten, „außerhalb“ des Gegenstandes liegt (TWA 8: § 205 Zus., 362 f.; vgl. GW 23, I: 135–139 u. 396–398). Wir setzen nicht nur den Zweck des Korks mit seinem Nutzen gleich, wir beschränken diesen Nutzen darüber hinaus auf eine einzelne Funktion. In dieser Hinsicht ist unsere Beschreibung seines Zwecks in hohem Maße kontingent. Wenn wir uns auf den Aspekt der Nützlichkeit beschränken, so Hegel, kommen wir „nicht über das Endliche hinaus“ (TWA 8: § 205 Zus., 362; vgl. GW 23, I: 398).

Auch verschiedene Möglichkeiten, der menschlichen Geschichte einen Zweck zuzuschreiben, werden von Hegel als *äußerlich* verworfen. Wie wir bereits festgestellt haben, ist Hegel der Auffassung, dass wir, wenn wir die Geschichte eines Gegenstandes schreiben wollen, mehr tun müssen, als einfach nur wahllos Fakten zusammenzutragen. Wir benötigen ein übergreifendes Prinzip, mit dessen Hilfe wir einen Zusammenhang zwischen unseren Fakten herstellen können. Ein naheliegender Anwärter für ein solches Prinzip ist die chronologische Ordnung. Es ist plausibel zu erwarten, dass jede Darstellung, die wir als geschichtliche Darstellung erkennen sollen, uns die dargestellten Ereignisse in chronologischer Reihenfolge präsentiert. Hegel ist jedoch der Auffassung, dass die Chronologie ein weiteres Beispiel eines nur äußerlich verbindenden Prinzips ist.¹⁰ Zwar trifft es zu,

¹⁰ Untersuchungen eines Gegenstands, die ihre Daten rein chronologisch anordnen, gelten Hegel als ‚positiv‘ und nicht im eigentlichen Sinne als ‚wissenschaftlich‘. So bemerkt er beispielsweise in der Einleitung zu den *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, dass eine positive Geschichte der Idee des Rechts sich auf die zeitlich geordnete Aufzeichnung von Rechtsentscheidungen beschränkt, die widerspiegeln, was zu einer bestimmten Zeit als Recht betrachtet wurde. Eine solche geschichtliche

dass Geschichte in zeitlich geordneter Form von Veränderung erzählt, doch tut sie zugleich viel mehr als das. Für Hegel erzählt Geschichte von einer *Entwicklung*. Wenn man ein Urteil über eine Entwicklung fällt, dann beurteilt man nicht nur, ob eine Veränderung stattgefunden, sondern auch, ob es einen Fortschritt oder einen Rückschritt gegeben hat. Man urteilt darüber, ob Angemessenheit oder Geeignetheit zu- oder abgenommen haben. Doch um Angemessenheit oder Geeignetheit beurteilen zu können, benötigen wir mehr als ein beliebiges Organisationsprinzip. Wir brauchen ein Organisationsprinzip, das *normativ* ist. Wenn unser Gegenstand die Weltgeschichte ist, dann müssen wir unsere Fakten im Lichte der Frage betrachten: Wird die Menschheit dem Zweck der Weltgeschichte gerecht? Mit anderen Worten: Macht die Menschheit Fortschritte?¹¹

Doch auch wenn wir ein normatives Prinzip heranziehen, so Hegel, entgehen wir nicht notwendigerweise dem Vorwurf der *Äußerlichkeit*. Um zu beurteilen, ob ein Fortschritt stattgefunden hat, reicht es nicht aus, irgendeinen beliebigen normativen Maßstab anzuwenden. Wenn wir beispielsweise den Fortschritt, den die Menschheit gemacht hat, beurteilen, indem wir das Glück menschlicher Individuen zusammenaddieren, bleibt unser normativer Maßstab für Hegel äußerlich. Einer der Gründe, warum Hegel diesen Maßstab als äußerlich betrachtet, ist, dass das Glück menschlicher Individuen von hochgradig persönlichen Faktoren abhängt und daher in hohem Maße kontingent ist. Etwas, das heute meine Wünsche befriedigt, kann mir morgen schon zuwider sein, und Ihnen ist es vielleicht vollkommen gleichgültig. So wie Hegel die Weltgeschichte begreift, geht es in ihr in keiner Hinsicht um das Glück von Individuen. Es ist nicht Aufgabe des Geschichtsphilosophen, so Hegel, „solches sogenanntes Gut- oder Schlechgehen von diesen oder jenen einzelnen Individuen [...] zu einem Momente der vernünftigen Weltordnung [zu machen]“ (TWA 12: 51; vgl. GW 18: 168).¹²

Herangehensweise, so Hegel, kann jedoch noch nicht als ‚Wissenschaft‘ bezeichnet werden (vgl. GW 14,1: § 3 Anm., 26).

¹¹ Ebenso kritisch steht Hegel einer chronologischen Betrachtungsweise der Natur gegenüber. Wenn wir uns darauf beschränken aufzuzeichnen, wie ein Phänomen auf das andere folgt, dann handelt es sich bloß um eine *chronologische Geschichte*, die „kein vernünftiges Interesse“ hat (TWA 9: § 339 Zus., 348; vgl. GW 24,3: 1431 sowie auch GW 20: § 249, 238f.). So zeugen unsere geologischen Entdeckungen zwar davon, dass die Erde eine Geschichte hat, solange wir jedoch nur die „Aufeinanderfolge“ der geologischen Phänomene betrachten, so Hegel, befinden wir uns bestenfalls auf der Ebene eines „äußerliche[n] Erklären[s]“. Dieser „Gesichtspunkt der bloßen Aufeinanderfolge geht die philosophische Betrachtung gar nichts an“ (TWA 9: § 339 Zus., 347f.; vgl. GW 24,3: 1431).

¹² Hegel bemerkt, dass das Dasein des menschlichen Individuums im Vergleich zur „Masse des Menschengeschlechts“ von „geringer Ausdehnung“ ist (TWA 12: 34; vgl. GW 18: 155f.). Dies bedeutet für Hegel jedoch nicht, dass es *überhaupt keine* Individuen gibt, die für die Weltgeschichte von Bedeutung sind. Es findet sich in der Geschichte eine gewisse Anzahl *besonderer* Individuen, nämlich solche, deren Handlungen Konsequenzen für den Verlauf der Weltgeschichte haben. Solche Individuen haben eine weltgeschichtliche Bedeutung, so Hegel, weil sie „ein Richtiges und Not-

Was aber wäre, wenn wir den Fortschritt der Geschichte nicht nach dem Glück dieses oder jenes Individuums beurteilten, sondern das Glück der Menschheit als Ganzer zum Maßstab nehmen würden? Auch ein solcher Maßstab bliebe für Hegel *äußerlich*, wobei er allerdings einräumt, dass der Wunsch nach Glück zu den wichtigen Triebkräften menschlichen Handelns zählt und Glück etwas ist, das jeder von uns wünscht. Doch auch wenn es oft als Kriterium des Fortschritts verwendet wird, ist das allgemeine Glück für Hegel ebenfalls nur ein *äußerlicher* Maßstab. Das Glück der Menschheit ist für Hegel ein „endlicher“ oder „zufälliger“ Zweck, ein Gesichtspunkt, der, wie er es formuliert, keine „wahrhaftige Einsicht in die Natur der Dinge“ gewährt (TWA 8: § 205 Zus., 362).¹³

Dass Hegel Glück als Maßstab des Fortschritts verwirft, erscheint zunächst erstaunlich. Wenn er einräumt, dass Glück etwas ist, wonach alle Menschen streben, warum bezweifelt er dann, dass unser Wunsch nach Glück etwas *Wesentliches* über uns aussagt? In welcher Hinsicht ist Glück seiner Auffassung nach ein bloß *zufälliger* Zweck oder ein bloß *zufälliges* Ziel? Vielleicht betrachtet Hegel das Glück der Menschheit als Ganzer deshalb als etwas Zufälliges oder Äußerliches, weil zwar jeder von uns danach strebt, glücklich zu sein, jeder von uns jedoch etwas anderes darunter versteht. Wenn wir dieser Interpretation folgen, dann ist Glück deshalb ein zufälliges Ziel, weil seine spezifischen Inhalte von den individuellen Bedürfnissen und Interessen der einzelnen Menschen bestimmt werden. Doch selbst, wenn dies zumindest teilweise erklärt, warum das menschliche Glück für Hegel etwas Zufälliges oder Äußerliches ist, so zeichnet sich noch ein weiterer Grund ab, warum unser Streben nach Glück nicht das ausmacht, was für uns wesentlich ist. Hegels Hauptargument scheint zu sein, dass unser Streben nach Glück uns nicht signifikant von anderen Tieren unterscheidet. Daher kann es nicht das sein, was für uns als Menschen wesentlich ist. Dies ist der eigentliche Grund, warum Glück für Hegel ein *äußerlicher* Zweck bleibt und als solcher ungeeignet als übergreifendes Prinzip ist, anhand dessen sich die Weltgeschichte erzählen lässt.

Die Beispiele, die wir betrachtet haben, zeigen, dass die *Äußerlichkeit* oder *Zufälligkeit* eines verbindenden Prinzips für Hegel in unterschiedlichen Zusam-

wendiges gewollt und vollbracht haben“ (TWA 12: 47). Es sind Individuen, „in deren Zwecken ein solches Allgemeines [d.i. ein Moment der nach sich selbst strebenden und treibenden Wahrheit] liegt“ (TWA 12: 45). Die „Zwecke“ solcher außergewöhnlichen Individuen enthalten „das Substantielle [...], welches Wille des Weltgeistes ist“ (TWA 12: 45; vgl. GW 18: 165).

¹³ Das letzte Ziel der Weltgeschichte, so Hegel, ist keineswegs das menschliche Glück. Ihr „Zweck“ ist vielmehr, „daß der Begriff des Geistes befriedigt werde“ (TWA 12: 39; vgl. GW 18: 161). Dass Hegel diese Auffassung vertritt, erklärt, warum er sich nicht damit begnügen kann, den Staat nur als „bürgerliche Gesellschaft“ zu begreifen (vgl. GW 14,1: § 324, 265 f.).

menhängen etwas Unterschiedliches bedeuten kann.¹⁴ Wenn ein verbindendes Prinzip dem Vorwurf der Äußerlichkeit entgehen soll, dann muss es normativ sein. Es hat sich jedoch gezeigt, dass keineswegs *alle* normativen Prinzipien für Hegel nicht-äußerlich sind. Wenn der normative Maßstab, den wir an die Weltgeschichte anlegen, als *innerer* und nicht bloß als *äußerer* Zweck gelten soll, dann muss er, mit Hegels Worten, „nicht bloß der äußere Faden, eine äußere Ordnung, sondern die innere leitende Seele der Begebenheiten und Taten selbst“ sein (TWA 12: 19). Mit anderen Worten: Unser Maßstab muss den Kern der Sache erfassen. Eben aus diesem Grund kann die Weltgeschichte nicht die Geschichte des Zu- oder Abnehmens des menschlichen *Glücks* im Verlaufe der Zeit sein. In ihrem Mittelpunkt muss vielmehr die Entwicklung der menschlichen *Freiheit* stehen. Für Hegel unterscheidet sich der Mensch von anderen Lebewesen durch seine Fähigkeit zur Freiheit, anders gesagt: durch unser *geistiges* Wesen.¹⁵ Aus diesem Grund sind nach Hegels Ansicht die einzigen Handlungen und Geschehnisse, die wirklich zur Weltgeschichte gehören, solche, in denen der Geist sich seiner Freiheit bewusst wird und sie verwirklicht (vgl. TWA 12: 86; vgl. GW 18: 196).

III. Kants innerliche Zwecke als äußerliche Zwecke

Wie sich gezeigt hat, können Zwecke für Hegel in unterschiedlicher Hinsicht äußerlich sein. Entscheidend dafür, ob ein Zweck als äußerlicher Zweck gilt, ist sein Verhältnis zu dem Gegenstand oder Sachverhalt, den unsere Vorstellung von Zweckmäßigkeit uns helfen soll zu erklären. Der Verweis auf die in hohem Maße kontingenten Arten und Weisen, wie ein bestimmter Gegenstand verwendet wird, leistet in Hegels Augen keinen wesentlichen Beitrag zu unserem wissenschaftlichen Wissen über diesen Gegenstand. Ebenso wenig kommen wir den Zielen der Weltgeschichte näher, wenn wir die idiosynkratischen und wechselhaften Wünsche einzelner Menschen sammeln. Selbst Ziele oder Zwecke, die von allen Menschen geteilt werden, bleiben für Hegel äußerlich, wenn sie uns nicht wesentlich von anderen Tieren unterscheiden. Ein verbindendes Prinzip gilt Hegel nur dann als *innerlich* und nicht als *äußerlich*, wenn es den Kern einer Sache erfasst.

¹⁴ Ich kann keinesfalls für mich beanspruchen, einen vollständigen Katalog von Hegels verschiedenen Verwendungsweisen des Begriffs einer *äußerlichen* Zweckmäßigkeit aufgestellt zu haben. Mit meinen Beispielen möchte ich vielmehr unterstreichen, dass Zwecke für Hegel in verschiedener Hinsicht *äußerlich* sein können. Interessanterweise findet sich eine solche Vielfalt auch in den Formen der *Reflexion*, die Hegel als ‚äußerlich‘ beschreibt (vgl. dazu Jaeschke 1978).

¹⁵ Genauer gesagt unterscheiden sich Menschen von anderen Lebewesen dadurch, dass sie *denkende* und deshalb auch *freie* Wesen sind (vgl. TWA 10: § 381 Zus., 17–25; GW 25,2: 927–934).

In Bezug auf die Weltgeschichte erfassen wir den Kern der Sache nur dann, wenn wir die gegebenen Daten mithilfe der Idee der Freiheit miteinander verbinden.

Allerdings sind wir damit immer noch weit davon entfernt, vollständig zu erfassen, worauf Hegel hinauswill, wenn er uns auffordert, in Bezug auf die Weltgeschichte zum Kern der Sache vorzudringen. Denn auch unsere verbindende Idee der Freiheit kann nach Hegel eine bloß äußerliche sein. Sie kann sich dem Vorwurf der Äußerlichkeit aussetzen, wenn sie nicht auf die richtige Weise verstanden wird. Solange wir die Idee der Freiheit – oder, allgemeiner, die Idee der Zweckmäßigkeit – nicht auf die exakt richtige Weise verstehen, besteht die Gefahr, dass sie sich unter einem weiteren Aspekt dem Vorwurf der Äußerlichkeit und damit der Kontingenz aussetzt: Sie kann in bestimmter Hinsicht zu subjektiv sein, oder, anders ausgedrückt, ihre Objektivität kann die falsche Art von Objektivität sein.

Für Hegel ist es vielleicht am wichtigsten, sich gegen jene Art von Äußerlichkeit abzugrenzen, die er in der spezifisch kantischen Idee der Zweckmäßigkeit entdeckt. Wie wir anfangs gesehen haben, spricht Hegel Kant das Verdienst zu, die aristotelische Idee der *inneren Zweckmäßigkeit* wieder zum Leben erweckt zu haben.¹⁶ Er schließt sich Kants Argumentation an, dass es keine mechanische Erklärung geben kann, die nicht die Vorstellung von Zweckmäßigkeit voraussetzt. Unsere Naturwissenschaften und unsere Geschichtswissenschaft, darin stimmt er mit Kant überein, werden überhaupt nur dadurch möglich, dass wir uns ihre jeweiligen Gegenstände als nicht durch bloßen Zufall, sondern durch eine Notwendigkeit verbunden vorstellen, die nicht blind ist. Aus den bereits skizzierten Gründen teilt Hegel Kants Auffassung, dass wir über den reinen Mechanismus hinausgehen müssen, wenn wir überhaupt irgendetwas erklären wollen. Er schließt sich daher der kantischen These an, dass unsere Natur- und Geschichtswissenschaften teleologisch sein müssen.¹⁷

Wie wir festgestellt haben, ist das Prinzip der Zweckmäßigkeit für Kant eine notwendige Bedingung jeder Art von Erkenntnis. Im Hinblick auf die Wissenschaft von der Natur stellt er fest, dass die Idee der Teleologie notwendig ist, um die Ziele der Naturforschung zu erreichen (vgl. AA V: § 61, 360). Sowohl in seiner ersten wie in seiner dritten Kritik argumentiert er, dass wir die Natur nur mithilfe einer Kausalität der Zwecke erfahren und erforschen können. Doch Kant weist zugleich darauf hin, dass die Annahme einer zweckmäßigen Ordnung der Natur

¹⁶ Hegel schreibt, dass Kant mit dem Begriff der *inneren Zweckmäßigkeit* in gewisser Weise die aristotelische Bestimmung des Lebens *wiedererweckt*. Diese aristotelische Auffassung des Lebens ist für Hegel der modernen Auffassung der Teleologie überlegen, die – wie im Folgenden ausgeführt wird – letztlich eine Form *äußerer* Zweckmäßigkeit ist (vgl. GW 20: § 204, 210).

¹⁷ Wenn wir nicht teleologisch urteilen, so Kant, dann bleibt uns nur ein „blinder Mechanismus“ (AA V: § 61, 360).

ihrerseits nicht von den Naturwissenschaften bewiesen werden kann.¹⁸ Dass wir in der Vielfalt der Erscheinungen nach Einheit suchen, ist eine Bedingung der Möglichkeit unserer Wissenschaft und unserer Erfahrung von der Natur. Letztlich können wir diese Einheit jedoch nur, wie Kant es ausdrückt, „außer dem Begriffe der Natur, nicht in demselben“ finden (AA V: § 61, 360). Weil die Idee einer systematischen Einheit oder zweckmäßigen Ordnung der Natur uns notwendigerweise *außer* die Natur führt, kann die Natur oder die Erfahrung diese Idee weder bestätigen noch widerlegen. Die Idee einer zweckmäßigen Ordnung ist notwendig, damit wir die Natur erforschen können, doch unsere Erfahrungen können für Kant immer nur zeigen, dass die Natur selbst vollständig kontingent oder, anders gesagt, ein „blinder Mechanismus“ ist (AA V: § 61, 360).

In dieser Hinsicht und wie Kant selbst zugesteht, ist die Idee der Zweckmäßigkeit in gewisser Weise subjektiv. Wir müssen voraussetzen, dass Gegenstände durch Zweckmäßigkeit miteinander verbunden sind, doch die Idee der Zweckmäßigkeit selbst ist ein Vernunftbegriff a priori.¹⁹ Das Äußerste, was wir berechtigt sind anzunehmen, ist, wie Kant es ausdrückt, „eine *subjektive* Zweckmäßigkeit“ der Natur (AA V: § 61, 359, Hervorhebung der Verfasserin). Für Kant ergibt sich dies aus der Tatsache, dass die Beziehung zwischen der Natur und den Ideen, die wir unserer Erforschung der Natur zugrunde legen, das heißt die Beziehung zwischen der Natur und unserem Erkenntnisvermögen, *kontingent* ist. In seiner zweiten Fassung der Einleitung zur *Kritik der Urteilskraft* vertritt Kant die These, dass wir, als Bedingung der Möglichkeit unserer Erfahrung und Erforschung der Natur, annehmen müssen, dass es zwischen der Natur und unserer Fähigkeit, die Natur zu erkennen, ein Verhältnis der „Zusammenstimmung“ (AA V: 185) gibt. Doch diese Übereinstimmung ist selbst *objektiv zufällig*: Wir können nicht wissen, ob die unendliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen tatsächlich unseren begrifflichen Bestimmungen entspricht.

Im Hinblick auf die Weltgeschichte, so Kant, stehen wir vor derselben Situation. Als Bedingung der Möglichkeit einer geschichtlichen Erklärung oder eines geschichtlichen Narrativs bleibt uns nichts anderes übrig, als anzunehmen, dass die historischen Ereignisse zweckmäßig verbunden sind, statt „verwickelt und regellos“ abzulaufen (AA VIII: 17). Zweckmäßigkeit ist jedoch für Kant auch in Bezug auf die Geschichte eine Idee der Vernunft. Obwohl sie notwendig ist, kann sie geschichtlich nicht überprüft oder begründet werden.

¹⁸ Die „teleologische Beurtheilung“ wird zwar laut Kant „mit Recht zur Naturforschung [heran] gezogen“, dies ist jedoch nur legitim, wenn wir es „problematisch“ tun (AA V: § 61, 360).

¹⁹ In Kants Terminologie sind Ideen Begriffe, „denen angemessen kein Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann“ (AA V: § 77, 405). Wie Kant in dieser Erörterung deutlich macht, ist der Begriff ‚Naturzweck‘ eine solche Idee.

Hegel waren die kantischen Überlegungen zur Idee der Zweckmäßigkeit oder der zweckmäßigen Verbindung nur allzu vertraut. Mehrfach setzt er sich mit dem Kontingenzenverhältnis auseinander, das nach Kant zwischen der Idee der Zweckmäßigkeit und ihrem Gegenstand besteht – sowohl wenn der Gegenstand unserer Untersuchung die Natur als auch wenn es die Ereignisse der menschlichen Geschichte sind. So erinnert Hegel beispielsweise in seiner Differenzschrift von 1801 an Kants These, dass es für das menschliche Erkenntnisvermögen „unmöglich“ sei, dass „die Erklärung auf dem Wege des Mechanismus mit der Zweckmäßigkeit zusammentreffe“ (GW 4: 69).²⁰ In der *Enzyklopädie* kritisiert Hegel Denker wie Kant, für die der Begriff des Zwecks ein reiner „Vernunftbegriff“ ist, den sie der Objektivität, dem „Abstract-Allgemeinen des Verstandes“, gegenüberstellen (GW 20: § 204, 209). Die kantische Idee der Zweckmäßigkeit, so Hegel, ist subjektiv oder „formell“ (GW 20: § 205, 207), da sie auf einem angenommenen „Gegensatz“ von „Subjectivität und Objectivität“ beruht (GW 20: § 207, 212). Obwohl der Kantianer zugesteht, dass die Idee der Zweckmäßigkeit eine gewisse Objektivität hat, insofern sie eine unverzichtbare Voraussetzung der Erfahrung ist, vertritt er gleichzeitig die Auffassung, dass es ihr in anderer Hinsicht an Objektivität mangelt: Wir sind nicht in der Lage zu begründen, dass sich in den Gegenständen selbst eine Zweckmäßigkeit entdecken lässt (vgl. GW 20: § 212, 214).

Hegel möchte uns jedoch davon überzeugen, dass es einen *höheren* Begriff des Zwecks gibt. In diesem höheren Begriff des Zwecks, so Hegel, ist der Gegensatz von Subjektivität und Objektivität aufgehoben, und an die Stelle der Subjektivität des Zwecks tritt seine spekulative Interpretation als *Begriff* (GW 20: § 204, 209 u. § 212, 214). Folgt man dieser spekulativen Interpretation, so ist der Zweck mehr als eine Idee der Vernunft im technischen Sinne Kants. Der Zweck erscheint dann vielmehr, wie Hegel es formuliert, als „Manifestation [des] eigenen Innern“ des Objekts (TWA 8: § 212 Zus., 367).

IV. Wie lässt sich Äußerlichkeit vermeiden?

Wir haben Hegels These in den Blick genommen, dass wir, um zu einer inneren oder innerlichen Zweckmäßigkeit zu gelangen und damit sicherzustellen, dass unsere Natur- oder Geschichtswissenschaft tatsächlich von notwendigen Zusammenhängen handelt, jede Form von Äußerlichkeit vermeiden müssen. Hegels Auffassung nach machen wir einen Schritt in diese Richtung, wenn wir uns mit

²⁰ Ein Jahr später fasst Hegel Kants These in *Glauben und Wissen* folgendermaßen zusammen: „[A]n sich ist es nicht unmöglich, daß der Mechanismus mit der Zweckmäßigkeit der Natur zusammentrifft, sondern für uns Menschen ist es unmöglich“ (GW 4: 342).

dem Allgemeinen statt mit dem Besonderen befassen. Im Hinblick auf die Weltgeschichte bedeutet dies, dass wir unsere Aufmerksamkeit nicht auf die Handlungen von Individuen richten, die persönliche und kontingente Ziele verfolgen, sondern auf Handlungen, die auf das Erreichen allgemein geteilter Ziele und Zwecke gerichtet sind. Zudem müssen wir, um Äußerlichkeit zu vermeiden, unserer Geschichtserzählung diejenigen gemeinsamen Zwecke zugrunde legen, die erfassen, was für uns als Spezies wesentlich ist – Zwecke, die aus jener menschlichen Fähigkeit erwachsen, die uns von anderen Tieren unterscheidet, nämlich unserer Fähigkeit zur Freiheit. Unser verbindendes Prinzip muss zudem normativ und nicht nur deskriptiv sein und uns einen Maßstab liefern, anhand dessen wir beurteilen können, ob es in der Weltgeschichte einen Fortschritt gegeben hat. Nicht zuletzt darf unser normativer Maßstab selbst nicht äußerlich sein, so Hegel. Daher darf der Maßstab nicht in inakzeptabler Form subjektiv sein. Unser Maßstab muss mehr sein als ein Prinzip, das wir an die Geschichte herantragen, um die menschlichen Angelegenheiten zu ordnen und für uns verständlich zu machen – oder um uns über ihren Zustand hinwegzutragen. Unser Maßstab muss sogar mehr sein als ein teleologisches Prinzip, das wir auf unseren Gegenstand anwenden, um in der Lage zu sein, statt bloßem Zufall einen notwendigen Zusammenhang in der Abfolge der Ereignisse zu entdecken. Unsere Idee einer Zweckmäßigkeit in der menschlichen Geschichte – oder, genauer gesagt, unsere Idee einer fortschreitenden Entfaltung der menschlichen Freiheit – entgeht dem Vorwurf der Äußerlichkeit nur dann, wenn sie auf irgendeine Weise *aufhebt*, was Hegel als die „einseitige Subjectivität und [den] Schein der gegen sie vorhandenen objectiven Selbstständigkeit“ beschreibt (GW 20: § 212, 214). In Hegels technischen Begriffen ausgedrückt: Unsere Idee, dass die Geschichte einen Zweck hat, muss aus einer *spekulativen* philosophischen Anschauung hervorgehen, die erkennt, dass sich „der Begriff als das an sich seyende Wesen des Objects“ setzt (GW 20: § 212, 214).²¹

Wie aber geht es nach Hegels Ansicht vonstatten, dass ‚der Begriff sich als das an sich seiende Wesen des Objekts setzt‘, statt dieses Objekt in seiner vorgeblichen Selbstständigkeit zu belassen? Um diese Frage erschöpfend zu beantworten, wäre nicht weniger als eine vollständige Darlegung der hegelschen Metaphysik notwendig, die für sich beansprucht, einen dichotomen subjektiven Idealismus durch ein System des absoluten Idealismus zu ersetzen, das in der Lage ist, die Identität von Subjekt und Objekt zu verwirklichen. Nur weil Hegel sich mit einem derartigen absoluten Idealismus ausgerüstet wähnt, sieht er sich berechtigt, die Auf-

²¹ Die Selbstständigkeit des Objekts wird im „Realisieren des Zwecks [...] aufgehoben“ (GW 20: § 204, 209), was unter anderem dazu führt, dass „der Gegensatz von Inhalt und Form“ verschwindet. Was vorher der „Begriff des Zwecks“ war, ist nun „gesetzt“ als „die Idee“ (GW 20: § 212, 214).

fassung zu vertreten, dass die Idee der Zweckmäßigkeit in der menschlichen Geschichte nicht bloß ein Prinzip der menschlichen Vernunft ist, sondern ein Prinzip, das sich in der Geschichte selbst entfaltet, in ihr begründet ist und sich in ihr nachweisen lässt. Von einem ‚höheren‘ spekulativen Standpunkt aus – dem Standpunkt des absoluten Idealismus – entgeht die Idee der Zweckmäßigkeit dem Vorwurf der Äußerlichkeit, weil die Weltgeschichte die fortschreitende Entfaltung der Idee – anders gesagt: der menschlichen Freiheit oder des Weltgeistes – ist oder von dieser Entfaltung zeugt. Die Weltgeschichte ist, wie Hegel es ausdrückt, nichts anderes als der „*notwendige Gang des Weltgeistes*“ (TWA 12: 22, Hervorhebung der Verfasserin; vgl. GW 18: 142).²²

Dies führt mich zum Abschluss meiner Überlegungen. Hegel ist der Überzeugung, dass wir, wenn wir eine nicht nur äußerliche Weltgeschichte schreiben wollen – was bedeutet, dass wir in der Lage sind, auf adäquate Weise innere von bloß äußerlichen Zwecken zu unterscheiden –, mehr tun müssen, als die Weltgeschichte vermittelt der Idee einer zweckvollen und fortschreitenden Entwicklung der menschlichen Freiheit zu interpretieren. Unsere Vorstellung vom zweckvollen Verlauf der Geschichte muss darüber hinaus die richtige Art von Objektivität aufweisen. Um diese letzte Bedingung zu erfüllen – und damit dem Vorwurf der Äußerlichkeit und Kontingenz zu entgehen –, muss unsere Vorstellung von Zweckmäßigkeit jedoch die Anforderungen jenes philosophischen Systems erfüllen, das Hegel als ‚spekulativ‘ bezeichnet. Fazit ist also, dass wir, nach Hegels Auffassung, der Gefahr der Äußerlichkeit nur dann entgehen, wenn wir uns sein spekulatives System mit allem, was dazugehört, zu eigen machen. Anders ausgedrückt: Die Idee der Freiheit, mit der wir unser Narrativ der menschlichen Geschichte in einen Zusammenhang bringen, wird so lange bloß *äußerlich* sein, wie es sich bei ihr nicht um die spezifisch hegelsche Idee der Freiheit handelt.*

Aus dem Englischen von Andreas Fliedner

Siglen

AA Immanuel Kant. *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin, 1900 ff.

²² „Das Gute, das absolut Gute, vollbringt sich ewig in der Welt, und das Resultat ist, daß es schon an und für sich vollbracht ist und nicht erst auf uns zu warten braucht“ (TWA 8: § 212 Zus., 367).

* Mein herzlicher Dank gilt Andreas Fliedner für die Übersetzung dieses Aufsatzes ins Deutsche sowie Prof. Dr. Birgit Sandkaulen und dem Forschungszentrum für Klassische Deutsche Philosophie / Hegel-Archiv für die Einladung, im Juni 2017 die Bochumer Hegel-Vorlesung zu halten.

AA V (*Kritik der praktischen Vernunft, Kritik der Urteilskraft*); AA VIII (*Abhandlungen nach 1781*).

GW Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg, 1968 ff.

GW 4 (*Jenaer kritische Schriften*); GW 9 (*Phänomenologie des Geistes*); GW 12 (*Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik (1816)*); GW 14,1 (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*); GW 18 (*Vorlesungsmanuskripte II (1816–1831)*); GW 20 (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*); GW 23,1 (*Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1801/02, 1817, 1823, 1824, 1825 und 1826*); GW 24,3 (*Vorlesungen über die Philosophie der Natur III. Zusätze*); GW 25,2 (*Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes II. Nachschriften zu dem Kolleg des Wintersemesters 1827/28 und Zusätze*); GW 27,1 (*Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Nachschriften zu dem Kolleg des Wintersemesters 1822/23*); GW 30,1 (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Nachschriften zu den Kollegien 1819 und 1820/21*).

KrV Immanuel Kant. *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der 1. und 2. Originalausgabe herausgegeben von Jens Timmermann. Hamburg, 2010.

TWA Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Werke in zwanzig Bänden*. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt a. M., 1970 ff.

TWA 8 (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830 I)*); TWA 9 (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830 II)*); TWA 10 (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830 III)*); TWA 12 (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*); TWA 18 (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*); TWA 19 (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*).

Literatur

Jaeschke, Walter. 1978. „Äußerliche Reflexion und immanente Reflexion. Eine Skizze der systematischen Geschichte des Reflexionsbegriffs in Hegels Logik-Entwürfen“. *Hegel-Studien* 13: 85–117.

Kolb, David. 2008. „Darwin Rocks Hegel: Does Nature Have a History?“ *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain* 57/58: 97–117.