

# Der spekulative Begriff und das „positive Mehr“

Christian Hermann Weißes frühe Hegel-Kritik

Von Bernd BURKHARDT (München)

Christian Hermann Weiß, von der Philosophiegeschichtsschreibung zusammen mit Immanuel Hermann Fichte, Rudolph Hermann Lotze und Hermann Ulrici üblicherweise dem sogenannten „Spätidealismus“ bzw. „spekulativen Theismus“ zugeordnet, ist in seiner Bedeutung für die Geschichte der nachhegelschen Philosophie und insbesondere der Hegel-Kritik vielfach unterschätzt worden. War er doch einer der wenigen Hegel-Interpreten, die trotz aller Einwände im einzelnen an einer produktiven Fortbildung Hegels interessiert und die sich des Anspruchs und der Begründungslast, die mit einer Aufnahme des Hegelschen Systembegriffs verbunden sind, bewußt waren. Sein Eintreten für eine Kritik, die nicht um ihrer selbst willen formuliert wird, sondern sich konstruktiv um eine weitere Klärung der Sache selbst bemüht, hat ihren Niederschlag gefunden in einer, wenn auch nur teilweisen, Ausarbeitung eines umfassenden philosophischen Systemprogramms, das seinem Selbstverständnis nach die wahrhafte Bedeutung Hegels für die Philosophie überhaupt meint endgültig bestimmt zu haben.

Die Einflüsse, die auf Weißes Denkentwicklung maßgeblich eingewirkt haben, sind einmal in seiner frühen Begegnung mit Hegels „Wissenschaft der Logik“ und zum anderen mit Schellings Spätphilosophie zu suchen. Mit bedingt durch Schellings literarisches Schweigen seit der Veröffentlichung seiner Streitschrift gegen Jacobi (1812) und der Abhandlung über „Die Gottheiten von Samothrake“ (1815), entwickelt sich Weißes eigener Standpunkt zunächst im Zuge einer Auseinandersetzung mit den Hegelschen Schriften, allen voran der „Wissenschaft der Logik“ und der „Enzyklopädie“. Die weitgehende Zustimmung zu Schellings Spätphilosophie, die Weiß später mit I. H. Fichte in wesentlichen Gesichtspunkten verbindet, hat demgegenüber erst nach Hegels Tod einen spürbaren und die Inhalte seines Philosophierens betreffenden Einfluß ausgeübt. Obgleich schon seine frühe Hegel-Kritik auf Überzeugungen beruht, die wesentliche Einsichten des späten Schelling vorwegnehmen, hat er seine Auseinandersetzung mit Hegel doch zunächst in dem Bewußtsein geführt, die Fundierung des Systemgedankens in Hegels „Wissenschaft der Logik“ trotz aller Kritik im einzelnen prinzipiell festhalten und zum Ausgangspunkt einer nochmaligen Umgestaltung der Philosophie erheben zu können. Die Wandlungen in Weißes Hegel-Deutung, die in der Folge der Diskussionslage nach Hegels Tod zu einschneidenden Revisionen auch seiner eigenen frühen Einschätzung der Bedeutung der Logik Hegels geführt haben, sind sowohl durch die beginnende Zusammenarbeit mit dem jüngeren Fichte als auch durch die wieder in Gang gekommene Diskussion mit

Schelling<sup>1</sup> erst nach Hegels Tod zu voller Wirksamkeit gelangt.<sup>2</sup> Es ist ein Zeichen der Bedeutung und des Ranges von Weißes philosophischem Denken, daß Hegel ihm keine Ruhe ließ. Auch in seinen späten Werken, die von jugendlichem Eifer zu einem ruhigen, gemessenen, abgeklärten Tone gefunden haben, ist immer noch die Macht des Vorbildes zu spüren, die die Forderung nach der Form des Systems als notwendiger Bedingung für eine angemessene Darstellung des philosophischen Inhalts aufrechterhält. In Weißes spätem Systementwurf, den er in seiner dreibändigen „Philosophischen Dogmatik oder Philosophie des Christenthums“ (Leipzig 1855–1862) niedergelegt hat, nur die Schwäche und das Unvermögen des Epigonen zu sehen, verkennt den Ernst, der Weißes Ringen um die wahrhaftige Gestalt des philosophischen und theologischen Wissens leitete und ihn mit den Anstrengungen des späten Schelling um eine „positive“ Philosophie, welche die Inhalte der christlichen Religion in sich aufnimmt, verbindet. Daß die wahrhaftige Gestalt des philosophischen Wissens nur als umfassender architektonischer Zusammenhang ihrem Gegenstand entspricht, ist eine Grundüberzeugung, die Weißes schon in seinen ersten kritischen Arbeiten über Hegel ausgesprochen und auch in einer Zeit nicht mehr preisgegeben hat, in der ein Festhalten am Programm einer Philosophie als System längst als überholt galt.

Vor diesem Hintergrund scheint es daher sinnvoll zu sein, die Argumente des frühen Weißes gegen Hegel einer eingehenderen Analyse zu unterziehen. Dadurch soll ein weitgehend vergessenes Stück der Geschichte der Hegel-Kritik wieder ins Bewußtsein des heutigen philosophischen Denkens gerückt und einer erneuten Aneignung seiner Einsichten übergeben werden. Dies soll so geschehen, daß wir zunächst andeuten, in welcher Richtung Weißes sein eigenes philosophisches Programm entwickelt hat (I). Daran anschließend konkretisieren wir diese Ansätze in einer Rekonstruktion der Kritik, die Weißes in seinen frühen Veröffentlichungen an Hegels „Wissenschaft der Logik“ geübt hat (II). Wie die Bedeutung dieser Kritik einzuschätzen ist, wollen wir dann in einer zusammenfassenden Beurteilung festhalten (III).

### *I. Die ersten Ansätze des philosophischen Programms*

Spätestens seit dem Erscheinen der Heidelberger Enzyklopädie Hegels mußte den Zeitgenossen klar werden, daß hier ein philosophisches System auftrat, das

<sup>1</sup> Den Anstoß zu dieser Wiederbelebung der Diskussion lieferte Schelling in seiner vielzitierten „Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin“ (1834), in der er sich erstmals öffentlich über sein Verhältnis zu Hegels Philosophie aussprach. Sowohl Weißes auch als der jüngere Fichte reagierten sogleich auf ihre Veröffentlichung. Während sich Fichte „Ueber die Bedingungen eines spekulativen Theismus; in einer Beurtheilung der Vorrede Schellings zu dem Werke von Cousin: Ueber französische und deutsche Philosophie“ (Elberfeld 1835) verständigte, rezensierte Weißes Schellings Vorrede mit großer Zustimmung in den „Blättern für literarische Unterhaltung“, N<sup>o</sup> 260f. (1834) 1077–1084.

<sup>2</sup> Vgl. Weißes Briefwechsel, der sich nach Hegels Tod mit Schelling entwickelte, in: Aus Schellings Leben in Briefen, hg. von G. L. Plitt, Bd. III (Leipzig 1870).

in seinem Anspruch, die von Kant inaugurierte Neuorientierung des philosophischen Denkens zu ihrer Vollendung gebracht zu haben und damit als ein Gesprächspartner ersten Ranges in den Fragen einer letzten Fundierung des philosophischen Wissens zu gelten, nicht mehr übergangen werden konnte. Vollends mit Hegels Berufung auf Fichtes Lehrstuhl in Berlin 1818 war im allgemeinen philosophischen Bewußtsein unzweideutig geworden, daß ein Fortschritt und eine produktive Steigerung der mit Schellings Identitätssystem erreichten Höhe philosophischer Reflexion ohne eine – sei es anerkennende, sei es kritische – Auseinandersetzung mit diesem neuartigen Systementwurf nicht denkbar war. Dieser Herausforderung an das philosophische Denken stellte sich auch der soben 1822 in Leipzig habilitierte Christian Hermann Weiße.<sup>3</sup> Selbständig entwickelt er in der Folgezeit neben ausgedehnten literarischen, historischen und ästhetischen Forschungen<sup>4</sup> die Grundzüge zu einem eigenen Systementwurf, der die durch Hegel und Schellings Jenaer Ansätze gestellten Forderungen nach einer Philosophie als Theorie des Absoluten kritisch aufnimmt und einer konstruktiven Lösung zuführen möchte. Die Hauptidee dieses Systemprogramms läßt sich vielleicht am besten dadurch kennzeichnen, wenn man sie als enge Verknüpfung zweier Grundüberzeugungen beschreibt.

Auf der einen Seite ist der durch Hegels Philosophie erreichte Fortschritt in der systematischen Problemstellung uneingeschränkt zu begrüßen und zu würdi-

<sup>3</sup> Zum besseren Verständnis der historischen Dimension seien an dieser Stelle Weißes biographische Daten kurz in Erinnerung gerufen. Weiße ist am 10. August 1801 in Leipzig als Sohn des Prof. der Rechte Christian Ernst Weiße geb., erhielt dort seine Gymnasialbildung an der Nicolaischule, studierte dann Philosophie, Jurisprudenz, Kunst und Literatur in seiner Vaterstadt, habilitierte sich dort 1822 mit der 1823 erschienenen Schrift „*Diversa naturae et rationis in civitatibus constituendis indoles e Graecorum historia illustrata*“. 1828 wird er mit der Schrift „*De Platonis et Aristotelis in constituendis summis philosophiae principiiis differentia*“ zum a. o. Prof. der Philosophie in Leipzig ernannt. 1837 zieht er sich vom Universitätsleben zurück und widmet sich intensiven theologischen Studien. 1845 erfolgt seine Berufung zum o. Prof. der Philosophie in Leipzig. Diese Stellung tritt er 1847 mit der Schrift „*Platonis de natura doctrinae philosophicae sententia de libro VII de republica exposita*“ und der Rede „*In welchem Sinne die deutsche Philosophie jetzt wieder an Kant sich zu orientieren hat*“ an. Noch im gleichen Jahr erfolgte seine Nostrifikation in der theologischen Fakultät mit der Schrift „*Martinus Lutherus quid de consilio mortis et resurrectionis Jesu Christi senserit*“ (Leipzig 1845). Weiße starb am 19. September 1866 an der Cholera. – Zu biographischen Einzelheiten vgl. den „Nekrolog“, den R. Seydel, ein Schüler Weißes nach dessen Tod veröffentlicht hat: Christian Hermann Weiße. Ein Nekrolog, vorgetragen in einer Versammlung von Mitgliedern des deutschen Protestantenvereins, Dresden am 5. October 1866 (Leipzig 1866).

<sup>4</sup> Von Weißes frühesten Veröffentlichungen sind hier außer seiner eben genannten Habilitationsschrift namentlich seine Arbeit „*Ueber das Studium des Homer und seine Bedeutung für unser Zeitalter. Nebst einem Anhang mythologischen Inhalts und einer Rede über das Verhältnis des Studiums der Geschichte zu der allgemeinen Nationalbildung*“ (Leipzig 1826), seine „*Darstellung der griechischen Mythologie, 1. Theil*“ (auch unter dem Titel: „*Ueber den Begriff, die Behandlung und die Quellen der Mythologie*“) (Leipzig 1828) sowie seine zum Antritt des Extraordinariats erschienene Abhandlung „*De Platonis et Aristotelis in constituendis summis philosophiae principiiis differentia*“ (Leipzig 1828) zu erwähnen. – Ein „*Verzeichnis sämtlicher gedruckter Schriften Christian Hermann Weißes*“ hat Rudolf Seydel in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 55 (1869) 173–184 nach Weißes Tod zusammengestellt.

gen. Hegel hat Maßstäbe der Vernünftigkeit einer Theorie der Letztbegründung gesetzt, hinter die nicht mehr zurückgegangen werden kann. Der philosophischen Darstellung der Wahrheit darf die systematische Form nichts Außerliches sein; nur im Medium des Systems ist ihre angemessene Entfaltung möglich und ihre Selbstrealisierung wirklich. Hegel habe zu Recht das dem menschlichen Geiste wie allem endlichen Dasein immanente und gegenwärtige Vernunftprinzip hervorgehoben, zugleich habe er es aber verabsolutiert, indem er es in seiner Selbstentfaltung mit dem alleinigen Inhalt der Wirklichkeit überhaupt identifizierte.

Damit ist bereits der grundlegende Fehler Hegels berührt. Er bestehe näher darin, daß seine Philosophie in unrechtmäßiger Weise eine absolute und schlechthin universale Bedeutung für sich in Anspruch nehme, während ihr in Wahrheit lediglich eine partielle und relative Berechtigung zukomme. In dieser Grundüberzeugung stimmt Weiße mit seinem späteren Freund und Weggefährten I. H. Fichte überein. Beide erheben die Forderung, „dem ‚Panlogismus‘ des [sc. Hegelschen] Systems und der behaupteten ‚Nothwendigkeit‘ seines dialectischen Processes gegenüber ... das Princip des Individualismus, der Freiheit und der Persönlichkeit“ von neuem und mit Nachdruck geltend zu machen.<sup>5</sup> Die Schlagworte des Panlogismus und Individualismus deuten bereits die Richtung an, in der sich die polemische Seite ihrer Kritik entfalten wird. In ähnlicher Weise wie Jacobi und Schelling möchten beide die Unaufhebbarkeit und Positivität eines der Vernunft Entgegengesetzten betonen, das sich ihr prinzipiell entzieht und sich nicht restlos in ihren Vermittlungszusammenhang hinein auflösen läßt.<sup>6</sup>

In der Verbindung dieser beiden Gesichtspunkte deutet sich die charakteristische Form der Kritik an, die Weißes und Fichtes Argumentationen bestimmt: Mit der teilweisen Anerkenntnis der Richtigkeit des Hegelschen Standpunkts verbindet sich der Vorwurf eines Selbstwiderspruchs, dessen Hegel sich ihrer Auffassung nach schuldig gemacht hat und der ein Hinausgehen über seinen Standpunkt motivieren soll. Dieser Ansatz der Kritik verdankt sich also der doppelten Einsicht in die unzweifelhaften Errungenschaften Hegels und ihrer problematischen Umsetzung im Aufbau und der Struktur des Systems. Es geht darum, ein entschiedenes Ja zum System und seiner methodischen Fundierung mit einem ebenso entschiedenen Nein zu seinem Anspruch auf absolute Vermittlung und Geltung zu verbinden und dadurch dem Begreifen endlicher Freiheit als dem Selbstvollzug der Vernunft zum Durchbruch zu verhelfen. Nur im Ausgang von

<sup>5</sup> So I. H. Fichte in einem nach Weißes Tod erschienenen Rückblick auf die Anfänge ihres philosophischen Auftretens: Chr. Hermann Weißes Lehre und mein philosophisches Verhältniß zu ihm. Ein Beitrag zur Geschichte nachhegelscher Philosophie, in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 50 (1867) 262–312, hier 262.

<sup>6</sup> Dieser Einwand, der noch zu Hegels Lebzeiten Aufnahme ins Standardrepertoire der Kritik gefunden hat, spielte auch in der Entwicklung der Diskussion um Hegels Religionsphilosophie eine zentrale Rolle. Vgl. F. W. Graf, Der Untergang des Individuums. Ein Vorschlag zur historisch-systematischen Rekonstruktion der theologischen Hegel-Kritik, in: ders. u. F. Wagner (Hg.), Die Flucht in den Begriff (Stuttgart 1982) 274–307.

dieser doppelten Forderung sei der Selbstabschluß des Systems, wie er sich in der abstrakten Negation endlicher Freiheit bei Hegel ausspreche, zu verhindern.

Wie Fichte rückblickend nach Weißes Tod berichtet, seien sie beide die ersten gewesen, die unabhängig voneinander zur gleichen Überzeugung des Ungenügens des Hegelschen Systems und damit zur Forderung einer nochmaligen Umgestaltung der Philosophie gelangt sind.<sup>7</sup> Ihr sachliches Zusammentreffen ereignete sich freilich zu einem Zeitpunkt, als an einen Rückgang oder gar Verlust des Einflusses der Philosophie Hegels gar nicht zu denken war. Hegel befand sich in den späten zwanziger Jahren gerade auf dem Gipfel seines Ruhmes und Ansehens. Daher traten Fichte und Weißes mit ihren ersten kritischen Veröffentlichungen in einem eher zurückhaltenden, aber nichtsdestoweniger bestimmten Tone Hegel gegenüber auf. Ihr systematisches Anliegen trugen beide zunächst in Gestalt einer historischen Argumentation vor, die unter positiver Aufnahme des Hegelschen Entwicklungsgedankens einen zusammenfassenden Überblick über den gegenwärtigen Stand und die Ergebnisse des philosophischen Denkens zu geben beabsichtigt, oder mit Fichtes eigenen Worten: Das Ziel und Interesse bestand in einer „Kritik der gegenwärtigen Philosophie und de[m] Versuch, ihre scheinbar geschiedenen Richtungen in ein Gesamtergebnis zusammenzufassen“<sup>8</sup>, das „den höhern beherrschenden Mittelpunkt zu gewinnen trachtet, welcher, ohne die Gegensätze in ihrer Eigenheit zu unterdrücken, vielmehr sie miteinander verbindet“.<sup>9</sup> Mit dieser Verknüpfung von historischer Darstellung und Kritik geht es Fichte wie Weißes in erster Linie um den bereits erwähnten Nachweis der sachlichen Begrenztheit des Hegelschen Selbstverständnisses der Philosophie. Diese Begrenztheit komme insonderheit in dem Mißverhältnis zum Ausdruck, welches bei Hegel zwischen dem Grundgedanken seiner Philosophie und dessen konkreter systematischer Ausführung bestehe.

Die Schriften, in denen beide ihrer Forderung nach einer nochmaligen Umgestaltung der Philosophie Ausdruck verliehen, sind Fichtes „Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie“ und Weißes Schrift „Ueber den gegenwärtigen Standpunkt der philosophischen Wissenschaft, in besonderer Beziehung auf das System Hegels“. Beide Werke sind 1829 erschienen. Hegel, der bereits von seinem Freund und Heidelberger Kollegen Carl Daub auf Weißes als einen ihm „würdig[en]“<sup>10</sup> Gegner aufmerksam gemacht worden war, beabsichtigte, Weißes Werk selbst in den „Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik“ zu rezensieren. Er

<sup>7</sup> Fichte, a. a. O. 262 ff., 277 ff.; vgl. Fichte, Bericht über meine philosophische Selbstbildung, als Einleitung zu den „Vermischten Schriften“ und als Beitrag zur Geschichte nachhegel'scher Philosophie, in: ders., Vermischte Schriften zur Philosophie, Theologie und Ethik, Bd. 1 (Leipzig 1869) 1-117, hier 61 ff.

<sup>8</sup> So Fichte in einem Brief an Hegel vom 2. Juni 1829, in: Briefe von und an Hegel, hg. von J. Hoffmeister (Hamburg 1969) Bd. III, 258.

<sup>9</sup> Fichte, Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie oder kritische Geschichte derselben von Des Cartes und Locke bis auf Hegel (Sulzbach 1841; 1. Aufl. 1829) Vorrede zur 1. Aufl., S. XIII.

<sup>10</sup> Siehe den Brief von Daub an Hegel vom 15. April 1829, in: Briefe von und an Hegel, Bd. III, 253. Daub berichtet dort u. a., Weißes Werk habe ihn „viel beschäftigt“.

hatte seine Besprechung bereits angekündigt,<sup>11</sup> fand aber keine Gelegenheit mehr, seine Absicht in die Tat umzusetzen. Nach seinem Tode übernahmen diese Aufgabe sein Nachfolger auf dem Berliner Lehrstuhl, Georg Andreas Gabler,<sup>12</sup> sowie Carl Friedrich Göschel in seinem in der Folgezeit viel zitierten „Monismus des Gedankens“.<sup>13</sup>

1830, ein Jahr später, läßt Weiße sein „System der Aesthetik als Wissenschaft von der Idee der Schönheit“ erscheinen. In der Vorrede und den einleitenden sieben Paragraphen nimmt er erneut Bezug auf Hegels Philosophie und zeigt in nun deutlich schärferem Tone die Richtung an, in der er systematisch über sie hinauszugehen gedenkt: Es gelte zunächst die runiöse Folge des „*logische[n] Pantheismus*“<sup>14</sup> zu vermeiden, in die Hegels Überschätzung der Logik unweigerlich führen muß. Das der Logik gegenüber unableitbare, aus Freiheit entsprungene Sein des Individuellen könne sein Eigenrecht nur dann wiedererlangen, wenn grundlegende Veränderungen im Systemaufbau vorgenommen und so der Logik eine neue Stellung und Begründungsfunktion für die übrigen Systemteile zugewiesen würden.

Weiße hat sein Programm einer Umgestaltung des Hegelschen Systemaufbaus in mehreren Beiträgen erläutert.<sup>15</sup> In seinen ersten programmatischen Äußerungen betreffen die stärksten Veränderungen insbesondere den dritten Teil des Systems, die Philosophie des Geistes. Hier soll an das Ende des Systems nicht wie bei Hegel die Selbsterfassung des absoluten Geistes in der Abfolge von Kunst, Religion und Philosophie treten, sondern eine spekulative Theologie, die, selbst die dritte Disziplin innerhalb der Lehre vom absoluten Geist neben der Wissenschaftslehre und der Ästhetik, sich gliedern soll in Gotteslehre, Religionsphilosophie und theologische Ethik. Gegenstand der Lehre vom absoluten Geist sollen dabei die Ideen der Wahrheit, Schönheit und der Gottheit sein, die „gemeinschaftlich ... den Begriff und die Idee des *absoluten Geistes* aus[machen], welcher sich zu dem *subjectiven* und dem *objectiven* Geiste als drittes, vermittelndes und

<sup>11</sup> Vgl. Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik (1829) Bd. 2, Sp. 77.

<sup>12</sup> Vgl. Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik (1832) Bd. 2, Sp. 389–420 und 425–435. – Weiße antwortete auf Gablers Besprechung mit einer „Erklärung“ im Intelligenz-Blatt der Leipziger Literatur-Zeitung, Nr. 289 vom 24. November 1832. – Fichtes Werk rezensierte Hegels Schüler Carl Ludwig Michelet (vgl. Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik [1830] Bd. 1, Sp. 707–728).

<sup>13</sup> Siehe C. F. Göschel, Der Monismus des Gedankens. Zur Apologie der gegenwärtigen Philosophie am Grabe ihres Stifters (Naumburg 1832).

<sup>14</sup> Weiße, System der Aesthetik ..., Bd. I, 11.

<sup>15</sup> Hier sind insbesondere zu vergleichen: Ueber den gegenwärtigen Standpunct der philosophischen Wissenschaft, in besonderer Beziehung auf das System Hegels (Leipzig 1829) 158–165, 196 ff., 224–226; System der Aesthetik ..., 2 Bde. (Leipzig 1830) Bd. I, 6 ff., 15 ff., 20–42; Ueber das Verhältniß des Publicums zur Philosophie in dem Zeitpuncte von Hegel's Abscheiden. Nebst einer kurzen Darlegung meiner Ansicht des Systems der Philosophie (Leipzig 1832) 51 ff. – Zu Weißes reifer Ausgestaltung des Systembegriffs siehe den umfangreichen Aufsatz „Ueber die Eintheilung und Gliederung des Systems der Philosophie“, in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 46 (1865) 165–215 und 47 (1865) 52–98 sowie Weißes instruktiven und wenig beachteten Artikel „Gott“ in: Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste in alphabetischer Folge, bearb. und hg. von J. S. Ersch und J. G. Gruber, Section I, Theil LXXV (Leipzig 1862) 395–479.

aufnehmendes Glied genau eben so verhält, wie in dem Ganzen der Begriff des Geistes überhaupt zu dem Logisch-Metaphysischen und zu der Natur“.<sup>16</sup> Innerhalb der Lehre vom absoluten Geiste soll dann die in der Wissenschaftslehre entfaltete Idee der Wahrheit zusammen mit der in der Ästhetik zur Darstellung kommenden Idee der Schönheit in die Idee der Gottheit eingehen, welche als die absolut schöpferische „die höhere Einheit und Vermittelung beider“<sup>17</sup> enthalte. Von dieser Disziplin des absoluten Geistes hat Weiße neben der Ästhetik nur die Gotteslehre in seinem Buch über „Die Idee der Gottheit“ (Dresden 1833) näher ausgeführt. Die anderen beiden Teile sind nicht erschienen. Von den übrigen Disziplinen des Systems sollen die „Grundzüge der Metaphysik“ (Hamburg 1835) Hegels „Wissenschaft der Logik“ ersetzen; die Philosophie der Natur und des endlichen Geistes hat Weiße keiner selbständigen Bearbeitung unterzogen.

In welcher Form Weiße dieses Programm der Kritik näherhin zur Durchführung gebracht hat, wollen wir nun genauer untersuchen.

## II. Die Kritik an Hegels „Wissenschaft der Logik“

Der eigentümliche Charakter der Kritik Weißes an Hegels „Wissenschaft der Logik“ kommt vielleicht am besten zur Darstellung, wenn wir sie in den Zusammenhang seiner Gesamtdeutung der Philosophie Hegels einordnen. Diese wird bestimmt durch den nicht unbescheidenen Anspruch, mit dem Hegels Philosophie gegenüber allen ihren Vorgängerinnen auftritt. Weiße findet ihn ausgesprochen in der Behauptung, sie sei die „Ausführung und Vollendung der einzig wahren und möglichen Philosophie“.<sup>18</sup> Dies schließt die Behauptung ein, daß in ihr „die philosophische Wahrheit im ganzen und vollen Sinne dieses Wortes ... gefunden und ... gegenwärtig“ sei (4f.). Was über diesen Vollkommenheitsanspruch hinaus durch das philosophische Denken noch angestrebt werden kann, sei einerseits „vielleicht ein noch vollkommenerer Ausdruck und Darstellung“ dieser Wahrheit, andererseits eine „Anwendung der philosophischen Methode und ihres Geistes auf den Inhalt der besonderen Wissenschaften“ (5). Zunächst ist festzuhalten, daß Weiße seine eigene Stellung zu Hegels Philosophie durchaus in einem Sinne begreift, der durch eine positive Übereinstimmung und *grundlegende Kontinuität* in der Bestimmung der zu bewältigenden systematischen Aufgaben gekennzeichnet ist.

Daraus ergibt sich zwanglos, daß der Standpunkt der Kritik Weißes kein solcher sein kann, dem gegenüber der systematische Anspruch ein äußerlicher wäre. Vielmehr hat die Kritik von einem Standort aus zu erfolgen, der „in Wahrheit der

<sup>16</sup> Weiße, System der Aesthetik ..., Bd. I, 15, vgl. 25, 34f., 37ff.

<sup>17</sup> Weiße, ebd. 15, vgl. 16–20.

<sup>18</sup> Weiße, Ueber den gegenwärtigen Standpunct der philosophischen Wissenschaft, in besonderer Beziehung auf das System Hegels (Leipzig 1829) 2. Die nachfolgenden Seitenangaben im Text beziehen sich hierauf.

des Systems selbst ist“ (9). Ganz seiner Aufgabenstellung gemäß ist es Weiße also nicht um ein äußerliches Widerlegen zu tun, das fremde Maßstäbe an seinen Gegenstand heranträgt, sein Interesse richtet sich vielmehr auf eine positive Verständigung, eine Verbesserung der Darstellungsform des Hegelschen Systems aus seinem eigenen Prinzip heraus, also auf eine *immanente Kritik*. Denn trifft es zu, daß eine sachgemäße Kritik die Forderung einer positiven Verständigung mit dem Kritisierten einschließt, so kann sie es nicht bei gegenteiligen Versicherungen bewenden lassen, sie muß sich selbst zur Form des Systems ausbilden, zu einer neuen und besseren Darstellung desselben sich ausweiten. Diese gleichsam formalen Anforderungen einer ihrem Gegenstand gemäßen philosophischen Kritik ergänzt Weiße dann durch eine materiale, die zum eigentlichen Thema der Kritik an Hegels „Wissenschaft der Logik“ überleitet.

Weiße zufolge muß streng unterschieden werden zwischen der „Wissenschaft der Logik“ und ihrer allgemeinen Begründungsfunktion für die Sphäre des spekulativen Wissens einerseits und den realphilosophischen Teilen des Systems, sofern in ihnen die spekulativ-logischen Begriffsbestimmungen zur Anwendung kommen, andererseits. Für beide Betrachtungsweisen ergeben sich ganz verschiedene Perspektiven der Kritik. Die erste ist die innerlogische Perspektive, welche die Logik im Hinblick auf ihre begründungstheoretische Stellung behandelt, die zweite die gesamtsystematische, in welcher die Funktion der Logik hinsichtlich des Aufbaus und der Struktur der ihr nachfolgenden Disziplinen und darauf aufbauend, der philosophischen Wissenschaft im ganzen betrachtet werden. Weiße nun betont entschieden seine fast uneingeschränkte Zustimmung zu der erstgenannten Perspektive, verwahrt sich jedoch zugleich in ebenso entschiedener Weise dagegen, daß damit bereits eine Zustimmung zu der zweiten verknüpft sei (11).<sup>19</sup>

Gemäß der doppelten Perspektive der Hegel-Kritik Weißes wollen wir uns im folgenden zunächst auf jene Probleme beschränken, die Weißes frühe Hegel-Rezeption kennzeichnen und die sich aus der Begründungsfunktion der „Wissen-

<sup>19</sup> In diesem Programm ist bereits deutlich die Schwierigkeit sichtbar, die Weiße in seinen späteren Werken dazu veranlaßt hat, die Hegel eingeräumten Zugeständnisse wieder zurückzunehmen. Es setzt nämlich implizit die problematische Annahme voraus, daß es sich bei der Stellung der Logik im Systemverband um eine der Logik selbst äußerliche Beziehung handelt, so daß die übrigen Systemteile beliebig verändert, ergänzt oder ersetzt werden könnten, ohne dadurch die Begründungsleistung der Logik als solche zu beeinträchtigen oder zu gefährden. Die Einsicht in die Unhaltbarkeit dieser Annahme führte Weiße später dazu, die Bedeutung der „Wissenschaft der Logik“ als Grundlegungsdisziplin des neu zu schaffenden Systems zugunsten einer „Metaphysik“ aufzugeben, die an ihre Stelle tritt bzw. ihre Begründungsfunktion übernehmen soll (vgl. die entsprechenden Äußerungen Weißes im Vorwort zu seinen „Grundzügen der Metaphysik“ [Hamburg 1835], insbes. IV ff., vgl. 12 f., 96 f.). Was dort von Weiße unter dem Titel „speculativer Evidenz“ (ebd. 26) als metaphysische Wahrheit beansprucht wird, weicht jedoch so weit von dem in Hegels Logik Behandelten ab, daß es Gegenstand einer eigenen Untersuchung wäre, jenen sachlichen Differenzen nachzugehen, die sich hinter den äußeren verbalen Übereinstimmungen verbergen. Auf diese speziellen, mit Weißes späterer Hegel-Deutung verbundenen Schwierigkeiten können wir in diesem Zusammenhang leider nicht näher eingehen.

schaft der Logik“ für die Wahrheit des spekulativen Wissens ergeben. Darauf aufbauend werden wir in einem zweiten Abschnitt noch kurz Weiße Deutung des Verhältnisses der Logik zu den übrigen Systemteilen erörtern.

### 1. Die Begründungsfunktion der „Wissenschaft der Logik“ für die Wahrheit des spekulativen Wissens

Wie gewinnt Weiße den Zugang zu seiner eigentlichen Kritik der „Wissenschaft der Logik“? – Er geht aus von dem positiven Wert, der Hegels Werk hinsichtlich der allgemeinen Begründung des logisch-spekulativen Wissens ungeschmälert zukomme. Er rühmt Hegels „unendlich tiefe[n] und vollendete[n] speculative Ausführung“ (34) der Logik als die „erste und ursprünglichste und schlechthin nur von sich anfangende, die unbedingte Grundlage alles andern Erkennens“ (13), als die „höchst gediegene[n], und einem metallhaltigen Strome gleich aus der frischen Quelle der schöpferischen, speculativen Anschauung fließende[n] Darstellung“ (34) einer nach wissenschaftlichen Grundsätzen ausgearbeiteten „Metaphysik“. Hegels Logik sei im System der philosophischen Wissenschaften dessen „wichtigstes und bedeutendstes Glied“<sup>20</sup>, „eine Schöpfung, einzig in ihrer Art und durchaus vollendet, bei welcher von einer eigentlichen Kritik allerdings nicht die Rede sein kann, indem ihr Inhalt durchaus auf keine andere Weise, als durch streng-wissenschaftliche Darstellung ihrer selbst, Andern vollständig mitgeteilt zu werden vermag“ (11). Mit ihr sei es Hegel gelungen, die definitive Ausführung der „*absoluten Wissenschaft a priori*“ (12) zu geben. Der Beweis dafür, „daß die logisch-metaphysische Wissenschaft, welche als Begründung der Idee des Absoluten auftritt, von Haus aus speculativer Natur, und also ... Ausführung und Entwicklung dieses Begriffes, nach dem was er an und für sich ... ist, zu sein sich rühmen darf“, kann durch keine andere Wissenschaft als in und durch sie selbst geführt werden (28). Für sie kann es daher „in keiner Weise ein Surrogat geben“ (29).

Gegenstand der spekulativen Logik Hegels sei näherhin die „absolute Apriorität“, das „Erkennen des Erkennens“, „der Logos, ... von welchem es heißt, daß er am Anfange, und der Anfang aller Dinge war“ (13). Das Wesen dieses in der „Wissenschaft der Logik“ enthaltenen Erkennens des Erkennens lasse sich näher beschreiben durch Spinozas Charakterisierung des vernünftigen Denkens als einem „*Denken oder Erkennen unter der Gestalt der Ewigkeit*“ (31). Dieses Denken sub specie aeternitatis – und dies ist nun der entscheidende Gesichtspunkt – muß Weiße zufolge als eine *besondere Form des menschlichen Bewußtseins* verstanden werden: als eine „allgemeine Anlage“ (44), eine anthropologische „Möglichkeit“ (39), eine dem Bewußtsein eigene „Fähigkeit“ (31), die der Mensch „in sich zu erwecken“ (38) hat, will er die in seinen Vorstellungen vorhandenen logischen Bestimmungen auf spekulative Weise denken und sie so als

<sup>20</sup> Weiße, System der Aesthetik ..., Bd. I, 3.

die metaphysischen Grundbegriffe des Erkennens überhaupt auffassen.<sup>21</sup> Die Besonderheit dieses „Bewußtseins der Ewigkeit und Nothwendigkeit“ besteht nun darin, daß es die spekulative Erkenntnis jederzeit und überall als ihr konstitutives Moment „begleitet“ (38). In dieser Funktion macht es „die absolute Bestimmung der ... metaphysischen Begriffe“ aus (33); es verbürgt, daß das spekulative Erkennen in den metaphysischen Begriffen tatsächlich das Notwendige und Ewige erfaßt und nicht – wie das gemeine, bloß subjektive Erkennen – die endliche Erscheinung.

Mit diesem Ansatz ist der weitere Weg der Deutung bereits vorgezeichnet. Handelt es sich bei dem erwähnten Bewußtsein der Ewigkeit und Nothwendigkeit um die *hinreichende* Bedingung für die spekulative Dignität der metaphysischen Begriffe, so wird die primäre Aufgabe in dem Nachweis bestehen, daß die von Hegel in der Logik explizierten kategorialen Bestimmungen tatsächlich mit jenem Bewußtsein verbunden sind. Auf den Nachweis dieser Verknüpfung muß es folglich ankommen, wenn die Rechtmäßigkeit des Anspruchs des spekulativen Erkennens begründet sein soll, die logischen Begriffe nicht in einer bloß äußerlichen Reflexion, sondern *an und für sich* zu betrachten. Insbesondere muß dies für den Beginn der spekulativen Betrachtung gelten, wenn alle nachfolgenden Bestimmungen mit der ersten in einem notwendigen Zusammenhang stehen sollen. Es gilt daher, den *Anfang* in der logisch-spekulativen Wissenschaft angemessen zu explizieren.

Weiße stimmt Hegel vollkommen darin zu, daß in der logischen Wissenschaft mit dem „einfachsten aller Begriffe“ (33) der Anfang zu machen sei. Dies sei „der Begriff des *Seins*“ (ebd.). Soll dieser Begriff an sich selbst gedacht werden, so muß sich an ihm das erwähnte Bewußtsein der Nothwendigkeit und Ewigkeit „nachweisen“ lassen (ebd.). Dies geschieht Weiße zufolge dadurch, daß gezeigt wird: „Unter dem Begriff *Sein* [wird] Alles umfaßt“ (35). „Daß von ihm, in seiner Reinheit und höchsten Abstraction gedacht [!], Nichts sich ausschließen könne: dieß ist die unmittelbarste und unbedingteste Gewißheit, die es überhaupt geben kann. Es ist die reine Gewißheit selbst, noch ohne weiteren Inhalt: die einfache Thatsache der Gegenwart einer theoretischen Anlage im Geiste, welche ... das Nothwendige und Ewige erfaßt.“ (Ebd.) Denn, so Weißes Begründung: „Der Geist, indem er den Begriff *Sein* denkt, ist doch gewiß nichts außerhalb dessen, nicht nur was er wirklich denkt, sondern auch was er denken will, Wirkliches; er ist bei diesem Denken in dem vollkommensten Besitze seines Objectes, darum, weil dieses Object durchaus keine Einzelheit, ... sondern einzig und allein die reine Allgemeinheit ist. Es ist schlechterdings keine Handlung der Willkür, sondern die vollkommenste Nothwendigkeit, zuerst, daß *Sein* überhaupt, sodann, daß in dem *Sein* alles *Sein* gedacht werde ...“ (Ebd.)

Die Forderung nach einer Explikation des spekulativen Anfangs stellt sich für Weiße offenbar als die Aufgabe dar, durch eine Analyse des Begriffs „*Sein*“ zu zeigen, daß er der einfachste aller Begriffe ist. Deshalb, weil der diesen Begriff

<sup>21</sup> Vgl. Weiße, Grundzüge der Metaphysik, 26; System der Ästhetik ..., Bd. I, 20.

denkende „Geist“ in demselben nichts als „die reine Allgemeinheit“ findet, ist ihm dieser Begriff „unbedingteste Gewißheit“. Er ist diese Gewißheit aber nur, weil er sub specie aeternitatis betrachtet wird, und d. h. für Weiße, daß er unter der Form des Aufgehobenseins der Differenz von Subjektivem und Objektivem aufgefaßt wird. Darin fällt der Begriff Sein mit dem genannten Bewußtsein der Notwendigkeit und Ewigkeit zusammen. Er ist unmittelbarer Ausdruck der Selbstgewißheit der spekulativen Bewußtseinsform. In dieser unmittelbaren Selbstgewißheit ist das reine Wissen von dem Inhalt des spekulativen Bewußtseins – der Notwendigkeit, daß alles, was ist, *ist*, bzw. daß im nichttrivialen Sinne „Sein = Sein ist“ (48) – nicht mehr unterschieden. In diesem dergestalt mit seinem Gegenstände identischen Erkennen glaubt Weiße dasjenige wiedererkennen zu können, was Hegel die Betrachtung der logischen Begriffsbestimmungen *an und für sich selbst* nennt.

Die entscheidende Differenz zu Hegels Auffassung der logischen Betrachtungsart der Denkbestimmungen besteht offenbar darin, daß für Weiße das spekulative Erkennen insofern an den Bewußtseinsgegensatz gebunden bleibt, als es lediglich „die einfache Thatsache der Gegenwart einer theoretischen Anlage im Geiste“ (35) darstellt. Sein Spezifikum gegenüber den anderen, endlichen Formen des Erkennens besteht Weiße zufolge nicht darin, „*Thatsache des Bewußtseins*“ (36) zu sein, sondern darin, die Notwendigkeit und Ewigkeit selbst zu seinem Gegenstand zu haben. Als solche Tatsache bleibt die spekulative Form der Begriffsbetrachtung jedoch trotz der Notwendigkeit ihres Inhalts ein *zufälliges Faktum*, das sich ebenso gut auch nicht im menschlichen Geiste vorfinden könnte. Der metaphysische Inhalt, der in den logischen Begriffen erfaßt wird, ist zwar – dem spekulativen Bewußtsein des Ewigen und Notwendigen gemäß – das Absolute, Ewige – indes das Absolute „*nicht der Wirklichkeit, sondern der Anlage oder der Möglichkeit nach*“ (3, meine Hervorhebung, vgl. 59).

Im Festhalten an der Besonderheit der spekulativen Bewußtseinsform möchte Weiße sich offenbar ihrer Allgemeinheit im Sinne eines anthropologischen Faktums versichern. Es kommt ihm darauf an, der Spekulation ein sicheres Fundament zu verschaffen als der „*Thatsache des gemeinschaftlichen Bewußtseins Aller ...*, an die ein Jeder sich zuförderst zu halten hat, um zu einer philosophischen Erkenntniß zu gelangen“ (37). Damit scheint sich jedoch die Begründungslast der Rechtfertigung des spekulativen Erkennens verschoben zu haben. Der Sphäre des Logischen als solchen kommt offenbar nicht mehr die ihrer Bestimmung, absolute, sich selbst begründende Wissenschaft a priori zu sein, gemäß Stellung einer letzten, das Wissen überhaupt fundierenden Instanz zu. Vielmehr scheint sich nun die Frage ihrer Geltung auf dem Felde anthropologisch-psychologischer, also letztlich empirischer Untersuchungen zu entscheiden. Durch die Deutung des Logischen als besonderer Bewußtseinsform droht die Entsprechung zwischen dem absoluten Inhalt und der ihm gemäßen Form verlorenzugehen und das spekulative Erkennen unter das Vorzeichen und damit die Prädominanz einer transzendentallogischen Theorie des Bewußtseins zu geraten.

Diese Form einer dem Inhalt der spekulativen Bestimmungen gegenüber externen Begründung ihrer allgemeinen Gültigkeit ist jedoch nur die Kehrseite ihrer

Leerheit und Formalität. Besteht die Eigentümlichkeit der spekulativen Betrachtung der Begriffe darin, sie lediglich unter der partikularen bzw. formalen Rücksicht aufzufassen, ob sie von dem erwähnten Bewußtsein der Notwendigkeit und Ewigkeit begleitet sind, so kann die Rechtfertigung für die Objektivität und allgemeine Gültigkeit dieser Betrachtungsart nicht mehr in den Denkbestimmungen selbst ihren Grund haben. Sie bedarf dann einer im Verhältnis zur Bestimmtheit der Begriffe selbst *externen Beglaubigung*. Bei der Betrachtung der Denkbestimmungen an und für sich selbst kann es sich daher nicht um eine solche handeln, die den Bewußtseinsgegensatz in sich überwunden bzw. aufgehoben hat. Die inhaltliche Bestimmtheit der zu betrachtenden Begriffe wird vielmehr als unabhängig von ihrem Betrachtetwerden schon fertig vorhanden vorausgesetzt.

Die Forderung, mit der Hegel die logische Wissenschaft eröffnet, daß „nur der Entschluß, den man auch für eine Willkür ansehen kann, nämlich daß man das *Denken als solches* betrachten wolle, ... vorhanden [ist]“<sup>22</sup>, diese Forderung deutet Weiße in dem Sinne, daß jeder „das reine Bewußtsein eines Ewigen und Nothwendigen unvermischt einerseits mit allem, was dasselbe trüben und in die Endlichkeit herabziehen kann, andererseits mit allen höheren Bestimmungen seines Inhalts, ... in sich ... erwecken“ solle (37 f.). Der spekulative Anfang besteht für Weiße also in der Aufforderung, eine bestimmte Form des Bewußtseins unter und durch Abstraktion von anderen im Bewußtsein hervorzurufen, eine bestimmte Möglichkeit zu aktualisieren. Beruht der Anfang in diesem Sinne auf einer Abstraktion, so wird auch aller nachfolgende, unter dieser Form gedachte Inhalt des Bewußtseins von dieser Voraussetzung negativ abhängig bleiben. Es kommt folglich nie zu einer Betrachtung der metaphysischen Bestimmungen „an und für sich selbst“ in dem Sinne, daß dieselben *unabhängig* von diesem ihrem Bestimmtheit durch die spekulativ-logische Bewußtseinsform als Inhalt an sich selbst thematisiert würden, welches Bestimmtheit sich an ihnen als unausgewiesene Voraussetzung sowohl einer Bestimmtheit dieser Form und des Inhalts an sich als auch eines diesem Bewußtsein als solchen zugrunde zu legenden Subjekts geltend macht. Weißes bisherige Deutung des logischen Anfangs ist in dieser Hinsicht kaum geeignet, seine Absolutheit, d. h. den von Hegel mit ihm verbundenen Anspruch der Voraussetzungslosigkeit und Einfachheit, plausibel zu machen. Denn daß das spekulative Erkennen unter den übrigen Formen des Bewußtsein die alle übrigen begründende sei, diese Behauptung ist selbst von gewichtigen Voraussetzungen abhängig: etwa von der Annahme einer Pluralität solcher verschiedener Formen, bei der es unklar bleibt, aus welchem gemeinsamen Grund dieselbe hervorgegangen sei, oder von der Voraussetzung des Gegensatzes zwischen dem unbedingten Inhalt und der endlichen Form. Jede dieser Annahmen muß den logischen Anfang von vorneherein zu einem in sich Vermittelten machen, ihn also seiner Absolutheit und Einfachheit berauben.

Aus diesen Überlegungen ergibt sich nun auch *Weißes eigentlicher Einwand*

<sup>22</sup> Hegel, *Wissenschaft der Logik*, hg. von G. Lasson (Hamburg 1975) Bd. I, 54 (i. f.: WL I, 54).

gegen den Anfang der Logik Hegels. Was bei Hegel noch unvollkommen sei, sei nicht der Anfang mit dem Sein als solcher, sondern lediglich seine *Darstellungsform*. Was derselben „noch fehlt, ist nichts anderes, als das laute Aussprechen jenes Bewußtseins der Ewigkeit, welches jenen Begriff [sc. des Seins] eben zum speculativen macht. Nicht als mangelte dieses Bewußtsein selbst – welches von einer so unendlich tiefen und vollendeten speculativen Ausführung behaupten zu wollen, widersinnig wäre – sondern nur, weil das *Bewußtsein dieses Bewußtseins mangelt* ...“ (34, meine Hervorhebung) Durch dieses laute Aussprechen nämlich soll sich Weiße zufolge „jene allgemeine Anlage zur Spekulation, welche in der Allheit, Nothwendigkeit und Ewigkeit des Begriffes Sein vorhanden ist, ... in die wirkliche, lebendige und thätige speculative Idee“ (44) verwandeln. Erst dann also, wenn der spekulative Anfang seines Charakters, eine besondere Form des Bewußtseins zu sein, in der *Reflexion* sich versichert, kann er seine Funktion, Anfang der absoluten Wissenschaft a priori zu sein, angemessen wahrnehmen. Was der logischen Idee mithin Wirklichkeit, Bestimmtheit, Aktualität verleiht, ist nach Weiße ein bestimmtes Bewußtsein des Bewußtseins.

Der Vollsinn dieser Deutung erschließt sich erst, wenn wir die weiteren Fragen nach der *Bestimmtheit des logischen Fortgangs* vom Begriff des Seins ins Auge fassen. Wie ist Weiße zufolge das von Hegel behauptete Umschlagen des reinen Seins in die nachfolgenden Bestimmungen zu interpretieren?

Den zur Beantwortung dieser Frage entscheidenden Gesichtspunkt haben wir schon beiläufig erwähnt, als wir der Frage nachgingen, wie nach Weiße die Inhaltsbestimmtheit des reinen Seins unter der spekulativen Bewußtseinsform aufzufassen sei. Dort hatte Weiße erklärt, daß der Geist, indem er den Begriff Sein auf spekulative Weise denkt, in vollkommener Einheit mit seinem Gegenstand sich befinde. Der Geist sei hier „nichts außerhalb dessen, nicht nur was er wirklich denkt, sondern auch *was er denken will*, Wirkliches“ (35, meine Hervorhebung). In diesem Denkenwollen, diesem Moment des Strebens nach Inhalt und Erfüllung erblickt Weiße nun den entscheidenden Hinweis auf die Bewegung, die *Selbstbewegung des Geistes*, welche dem Übergehen *zugrunde liegt* und es motiviert. Sofern der denkende Geist seine (logische) Wirklichkeit in der Aktualisierung des spekulativen Bewußtseins der Notwendigkeit und Ewigkeit findet, strebt er nach der Einheit mit seinem Gegenstand. Die Eigentümlichkeit des spekulativen Bewußtseins besteht aber gerade darin, seine Gegenstände unter der Form der Einheit von Subjekt und Objekt, sub specie aeternitatis aufzufassen. Im Falle des anfänglichen Seins, das – wie wir schon gesehen haben – als allbefassendes gedacht werden muß, erweist sich daher „die reine Allgemeinheit“ (ebd.) als der mit und für den denkenden Geist identische, aber gleichwohl noch ganz inhaltsleere Gegenstand. Was also den Geist auf den Begriff Sein gerichtet sein läßt, ist nichts anderes als das erwähnte Bewußtsein der Notwendigkeit und Ewigkeit. Es allein ist es, das den Geist „einen Inhalt suchen läßt; welches Suchen, weil es unmittelbar zu keinem Finden kommt, [den Geist] zu dem Aussprache bringt, *daß das Sein Nichts sei*“ (43).

Wie also vollzieht sich Weiße zufolge der Fortgang vom anfänglichen Sein zum Nichts? – Er geschieht, wie Weiße Hegel zustimmend aufnimmt, durch die

„auf absolute Art geschehende *Selbstbewegung des Begriffes*“ (40). Doch was bedeutet dieser Ausdruck? Um diese Frage richtig zu beantworten, muß Weiße zufolge genau unterschieden werden zwischen jenem schon erwähnten Bewußtsein der Notwendigkeit und Ewigkeit, das eine allgemeine Tatsache des Bewußtseins ist, und dem von diesen endlichen Bedingungen unabhängigen „Gesetz seiner Bethätigung“ (ebd.), kraft dessen es (das Bewußtsein) jenen Inhalt, der im Falle des anfänglichen Seins gewissermaßen ein noch inhaltsloser Inhalt ist, „als Object ihn sich gegenüberstellt“ (ebd.); ihn also in das für die Aktualisierung der Anlage zur wirklichen Gegenwart der spekulativen Idee geforderte Bewußtsein des Bewußtseins überführt. Der durch die Selbstbewegung des Begriffes geschehene Übergang vom Sein in das Nichts hat demnach zum Ausgangspunkt die mit dem genannten spekulativen Bewußtsein identische Gewißheit der Allheit, des Allbefassens des Seins. Diese noch inhaltslose Selbstgewißheit ist als allgemeine Tatsache des Bewußtseins anerkannt. Wird nun das spekulative Bewußtsein dieser Tatsache sich bewußt, reflektiert es auf sie, erweist sie sich als eine *Tätigkeit*. Dieser Schritt bewährt sich Weiße zufolge durch „die in der Reflexion geschehende Einkehr des . . . Bewußtseins in sie [sc. die Tatsache], (welche man wohl eine Aufopferung oder Entäußerung des Bewußtseins an sie nennen kann)“ (41). Die *Tätigkeit der Reflexion*, welche für das endliche Bewußtsein als tote, inhaltsleere Tatsache erscheint, ist es folglich, die durch ihre (Selbst-)Entäußerung an eben diese Tatsache dieselbe gleichsam zum spekulativen Leben erweckt. Die Tätigkeit der Reflexion stellt sich daher dem spekulativ-logischen Erkennen dar als „das Sichselbsterzeugen des Ewigen in der Gestalt reiner Begriffe“ (ebd.). Um sich aber aktualisieren zu können, bedarf die Reflexion des Vorhandenseins der Tatsachen des Bewußtseins. Die durch das hinzukommende Tun der Reflexion vermittelte Selbstbewegung des Begriffes hat folglich an diesen, oder besser: zunächst an dieser Tatsache, die der Begriff Sein selbst ist, ihren Anhalt und ihr primum datum.

Subjekt des Übergangs ist daher streng genommen nicht der Begriff des Seins als solcher, sondern die bestimmende Tätigkeit der Reflexion, die an ihm das Verknüpftsein mit der spekulativen Bewußtseinsform aufweist. Diese wiederum tritt erst *sekundär* zum Vorhandensein der Begriffe hinzu, insofern sie das unmittelbar gegebene Einfache in ein Vermitteltes verwandelt. Die Bestimmung des *Nichts* muß demgemäß verstanden werden aus dem Gegensatz zwischen der toten Tatsache des Seins und dem Streben des spekulativen Bewußtseins, das jene zur lebendigen Tätigkeit erhebt. Die weitere logische Bestimmung des *Werdens* „bezeichnet“ Weiße zufolge gegenüber diesem (hinsichtlich eines positiven Inhalts) zunächst unerfüllten Streben und Suchen „den Fund und das Gelingen“ (45). Das Werden als metaphysischen Begriff, sub specie aeternitatis betrachten bedeutet nach Weiße erkennen, daß er „nicht eine unmittelbare Bejahung, sondern eine Verneinung der Verneinung enthält“ (ebd.). Die erste Verneinung bezieht sich dabei unmittelbar auf den dem Werden vorausgehenden Übergang des Seins in das Nichts. Daß das Sein Nichts sei, hatte sich als die Gewißheit des Übergangs ergeben; die Aufhebung bzw. zweite Verneinung dieser Gewißheit kann nun Weiße zufolge allein durch die auch dieser noch vorausgehenden Ge-

wißheit erfolgen, daß das Sein Alles sei. Die zweite Negation ist somit Wiederherstellung der ersten Affirmation des Seins als des in Alles Eingehenden, Allbefassenden, „welche freilich nun den weiteren Zusatz erhalten hat, daß es [sc. das Sein] nicht als Sein Alles ist, sondern nur, insofern es das Gegenteil seiner selbst ... unablässig bezwingt, und dasselbe als nothwendiges, wenn auch untergeordnetes Moment seiner selbst anerkennt“ (45f.). Der entscheidende methodische Fortgang aus der ersten Negation in die zweite geschieht also erneut durch die bereits die erste Negation herbeiführende Bewußtseinsform des Notwendigen und Ewigen. Sie ist es, die das Denken die metaphysischen Begriffe im Bewußtsein finden läßt. Die Aufhebung der Negation erscheint damit als Steigerung, Bereicherung der Bestimmtheit, jedoch nicht in dem Sinne, daß der Begriff (des Seins) selbst es ist, der sich durch diese Aufhebung der Negation zum Werden fortbestimmt, sondern es ist die metaphysische Bewußtseinsform, welche den gegebenen Begriff unter der Rücksicht der Notwendigkeit und Ewigkeit, *sub specie aeternitatis* betrachtet und ihn dadurch als metaphysischen Begriff ausweist. Wie schon vom Begriff des Seins gezeigt wurde, daß er Alles was ist in sich befaßt, in Alles eingeht, so muß auch der Begriff des Werdens, sofern in ihm das Sein aufgehoben ist, als in Alles eingehend gedacht werden. Wird der Begriff des Werdens in dieser Weise aufgefaßt, enthält er die über die (mit dem Begriffe Sein verbundene) Einsicht, daß Alles was ist, *ist*, hinausgehende Gewißheit, daß auch das Sein alles dessen, was ist, an der Gegenwart des Nichts eine Bedingung seiner Wirklichkeit hat.

Überblicken wir Weißes bisher entfaltete Deutung des logischen Anfangs in seinen drei Bestimmungen des Seins, des Nichts und des Werdens, so wird das Interpretationsprinzip deutlich, das er seiner Hegel-Kritik zugrunde legt. Allgemein ließe sich dasselbe beschreiben als das Programm einer Reformulierung der Logik unter den Vorzeichen eines transzendentallogischen bzw. bewußtseinstheoretischen Ansatzes. Die hervorstechende Eigentümlichkeit des Logischen als solchen soll demgemäß darin bestehen, *Produkt der Anwendung einer bestimmten allgemeinen Bewußtseinsform* zu sein. Die Verwandlung der gemeinen in spekulativ-metaphysische Begriffe ist bei Weißes als *sekundär hinzukommende Tätigkeit der Reflexion* vorgestellt, sie unter einer anderen, neuen aber nichtsdestoweniger ebenso vorfindlichen, allgemeinen Form (dem oft erwähnten Bewußtsein der Notwendigkeit und Ewigkeit) zu betrachten. Es sind also nicht – wie Hegel behauptet – die Begriffsbestimmungen an und für sich, die in ihr Gegenteil umschlagen, sich fortbestimmen und in diesem Fortgang an Bestimmtheit und Konkretion sich bereichern, sondern die bestimmende Reflexion formt das Gegebene um, indem sie das Einfache, Unmittelbare in ein Konkretes, Vermitteltes verwandelt. Zwar betont er nachdrücklich, daß in der Interpretation des Anfangs nicht beim Begriff des Seins als einer toten Tatsache des Bewußtsein stehengeblieben werden dürfe, sondern daß durch das Eingehen der spekulativen Bewußtseinsform das Gegebene vom Bewußtsein als Tatsache zum Selbstbewußtsein der Tätigkeit verwandelt wird und in die lebendige Bewegung der spekulativen Idee eingeht. Nichtsdestoweniger erscheint dieses Eingehen, diese „Aufopferung oder Entäußerung des Bewußtseins“ (41) an diese Tatsache als ein

nachträgliches Tun der Reflexion, als eine Gewißheit, die ihrer Wahrheit erst hinterher gleich wird. Der Bewußtseinsgegensatz ist damit für die logische Darstellung der Denkbestimmungen keineswegs überwunden. Vielmehr läuft Weißes Deutung auf seine unmittelbare Restitution hinaus, sofern die Auslegung des Logischen zum Resultat einer Anwendung einer besonderen Bewußtseinsgegebenheiten unabhängigen Letztbegründung des Wissens ist damit – den anderslautenden Versicherungen Weißes zum Trotz – wenn nicht bereits aufgegeben, so doch in höchstem Maße gefährdet worden. Zum gleichen Ergebnis führt auch *Weißes Deutung der logischen Methode*.

Weißes Urteile über die Bedeutung der Hegelschen Methode erscheinen auf den ersten Blick als Ausdruck fast überschwenglicher Begeisterung. Er rühmt ihre „wirkliche[n] Gediegenheit“<sup>23</sup>, ihre „alle andern bisherigen Methoden übertreffende[n] Schärfe, Bestimmtheit und Gründlichkeit“<sup>24</sup>. „Nur die Überzeugung von der wirklichen Vortrefflichkeit und innern Wahrheit der [sc. von Hegel] neuerfundenen Methode und von ihrer Unentbehrlichkeit zur fernerweiten vervollkommnung der Wissenschaft“<sup>25</sup> habe ihn veranlaßt, sie in seinen eigenen philosophischen Bemühungen zu befolgen. Diese Urteile bestätigen eindrucksvoll Weißes Einschätzung der gesamten „Wissenschaft der Logik“ als einem Werk, bei dem „von einer eigentlichen Kritik allerdings nicht die Rede sein kann“ (11).

Um so auffallender muß es sein, wenn Weiße die dialektische Methode der Logik im einzelnen in einer Weise deutet, die sich immer weiter von Hegels erklärten Zielen und Absichten entfernt. – Die Beziehung der logischen Begriffe aufeinander, welche Hegel durch ihre Betrachtung an und für sich, ihre Selbstbewegung gewährleisten will, gestaltet sich für Weiße (48–60) als eine lineare Abfolge bestimmter, durch die Tätigkeit der Reflexion hervorgebrachter Zustände des spekulativen Bewußtseins. Sie findet in ihm ihre feste Grundlage, ihren identischen und den Wechsel der Zustände übergreifenden Bezugspunkt. Die nach Hegel durch die dialektische Methode begründete und mit ihr identische Selbstbewegung des Begriffs bedeutet für Weiße nichts anderes, als daß der Grund des Fortschritts von einer logischen Begriffsbestimmung zur nächsten nicht in der inhaltlichen Bestimmtheit dieser Bestimmungen selber liegt, sondern in der formalen (transzendentalen) Einheit des sie denkenden spekulativen Bewußtseins. Denn die zu erkennenden Begriffe besitzen Weiße zufolge ihre Bestimmtheit allein in und relativ zu diesem Bewußtsein (bzw. dessen Form). Das Logische wird in dieser Deutung tendenziell zu einem abstrakt Subjektiven, einer bloßen Funktion des erkennenden Bewußtseins herabgesetzt. Für den methodischen Zusammenhang hat dies unvermeidlich die Folge einer gewissen Äußerlichkeit, in der die spekulativ-metaphysische Betrachtungsart zu ihrem Gegen-

<sup>23</sup> Weiße, *System der Aesthetik* ..., Bd. I, XII.

<sup>24</sup> Ebd. – Vgl. Weißes spätere Einschätzung in seinen „Grundzügen der Metaphysik“, 11f., 68, 86, 96f. sowie in seiner kurz nach Hegels Tod erschienenen Schrift: *Ueber das Verhältniß des Publicums zur Philosophie* ... (Leipzig 1832) 20, 36f., 41, 49ff.

<sup>25</sup> Weiße, *System der Aesthetik* ..., Bd. I, XV.

stand steht. Der Verdacht eines künstlichen Schematismus drängt sich auf, hervorgerufen durch die Applikation einer bestimmten Form auf anderweitig gegebene Inhalte des Bewußtseins. Dieser Eindruck wird bestätigt durch Weißes Ausführungen zum Schema der „Triplizität von Satz, Gegensatz und Vermittlung“ (54). Dieses bilde „dergestalt die Grundform des ganzen Systemes . . ., daß sie [sc. die Triplizität] nicht nur im Einzelnen allenthalben wiederkehrt, sondern auch, daß jeder kleinste Cyklus wiederum das erste, zweite oder dritte Glied des nächst größeren ausmacht, dieser des darauf folgenden, bis zu dem Totalkörper der logischen Wissenschaft“ (ebd., vgl. 125). Damit ist nun angedeutet, wie Weißes zufolge der „Gesamtorganismus der logischen oder metaphysischen Welt“ (53) beschaffen ist. Er entsteht gewissermaßen durch eine *fortgesetzte Selbstanwendung* des Schemas der Triplizität: Die mit jedem Zyklus logischer Begriffe gegebene Bestimmtheit soll Weißes zufolge in einem „Gesamtbegriff“ enthalten, verkörpert sein, wobei nicht nur die gleichsam innerzyklischen Basisbegriffe sich „dialektisch“ zueinander verhalten, sondern darüber hinaus auch diese Gesamtbegriffe untereinander. Im Hinblick auf die bereits erwähnte Sequenz des Anfangs der Logik würde dies bedeuten, daß in Beziehung auf den ersten Zyklus seine Wahrheit im Gesamtbegriff des „Anfangs“ enthalten wäre. Letzterer geht ausdrücklich *nicht* in die Abfolge der Begriffe des entsprechenden Zyklus selbst ein, sondern verhält sich zu diesen wie „die Art und Weise, wie in dem dritten als in dem tiefsten und höchsten die nächstvorhergehenden gegenwärtig sind“, also wie „die Verkörperung ihres Verlaufes als solchen“ (54). Der Gesamtbegriff des ersten Zyklus findet dann seinen Gegensatz an dem Gesamtbegriff des zweiten, also des Zyklus, der mit der Bestimmung des Daseins beginnt. Die Vollendung des ersten Zyklus dieser Gesamtbegriffe geschieht dann im Gesamtbegriff des dritten Zyklus – würde man Hegels Gliederung der „Wissenschaft der Logik“ zugrundelegen –, jenem Zyklus, der mit dem Begriff des Fürsichseins beginnt. Auf diese Weise ergibt sich eine formale Hierarchie „dialektischer“ Begriffszyklen, deren unterste Ebene durch die in Hegels „Wissenschaft der Logik“ entfalteten Bestimmungen gebildet wird. Auf der darüberliegenden Ebene kämen die Zyklen der ersten Gesamtbegriffe zu stehen, darüber die Zyklen der zweiten Gesamtbegriffe (d. h. der Gesamtbegriffe, die sich aus den Zyklen der ersten Gesamtbegriffe ergeben), darüber wiederum die Zyklen der dritten Gesamtbegriffe (d. h. der Gesamtbegriffe, die sich aus den Zyklen der zweiten Gesamtbegriffe ergeben) usw.

Auf solche Weise käme man zu immer komplexeren Bestimmungen: Der höchste in der „Wissenschaft der Logik“ erreichbare Gesamtbegriff, der gleichsam die Totalität des Logischen in einem obersten Gattungsbegriff zusammenfassen würde, wäre demzufolge derjenige, der aus dem Zyklus von Seins-, Wesens- und Begriffslogik hervorginge: nach Weißes Bestimmung jener Begriff, der „Sein und Wesen zu seinen Attributen hat“ (58). Diese höchste logische Bestimmung, „das als absoluter Gegenstand der Logik zu setzende Substantielle“, wäre demnach „die Idee . . . als reiner Begriff“ (ebd.). Mit diesem höchsten metaphysischen Begriff, der Idee oder des Absoluten, hat Weißes zufolge das spekulative Erkennen die höchste Spitze in der Hierarchie logischer Bestimmungen erreicht.

Daraus ergeben sich nun zwei wichtige Folgerungen für das Verhältnis der Begriffslogik zu den beiden ihr vorangehenden Teilen derselben: Handelt es sich bei der subjektiven Logik um die „Lehre von dem Werden des Begriffes oder des Absoluten“ (61), so muß in ihrer höchsten Bestimmung, der absoluten Idee, das Werden des gesamten logischen Prozesses zum Ausdruck kommen. Wie indes das methodische Schema der Triplizität gezeigt hat, muß das Eingehen des Seins und des Wesens in den Begriff so verstanden werden, daß sich in ihm der Gesamtbegriff des Seins – zwar „erhöht und bereichert“ – aber gleichwohl wesentlich *wiederherstellt*. Die Weise des Eingehens bzw. des Enthaltenseins der Gesamtbegriffe des Seins und Wesens in dem der logischen Idee darf demzufolge durchaus in den Kategorien der *Seinslogik* erfolgen: So wird man „allerdings ... sagen können, daß der Begriff als solcher aus Sein und Wesen *besteht*, ohne daß doch das Bestehen aus dem Sein schon in dem Wesen enthalten würde, obgleich die besonderen Begriffe, die unter der Kategorie Sein enthalten sind, sämtlich in die unter Wesen enthalten eingehen“ (62). Der Fortschritt der subjektiven gegenüber der objektiven Logik besteht demnach Weiße zufolge darin, „die letzteren Bestimmungen (die des Wesens) als solche, d. h. ohne ihren eigentümlichen Inhalt aufzugeben, auf die ersteren (die des Seins) zurückgeführt zu enthalten“ (63). Dieses Enthaltensein der der objektiven Logik angehörenden Bestimmungen in der subjektiven läßt sich näher dahingehend beschreiben, daß in der Lehre vom Begriff jenes Erkennen der Bestimmungen des Seins und des Wesens unter der Gestalt der Ewigkeit und Notwendigkeit selbst unter dieser Gestalt der Ewigkeit und Notwendigkeit erkannt wird. Denn erst in der Idee wird „das Erkennende mit dem Erkannten dergestalt Eins ... , daß man sagen kann, es ist das Erkannte selbst, welches sich erkennt, und nicht ein Höheres; wie das Sein und das Wesen durch den Begriff als das Höhere, der Begriff aber durch sich selbst, oder durch den ganz in ihn aufgegangen und sein Selbst an ihn entäußert habenden Geist erkannt wird“ (79). Im Sichselbsterkennen des Begriffs bzw. des Absoluten in der subjektiven Logik soll sich Weiße zufolge also das bloße, in den Kategorien des Seins zu beschreibende Enthaltensein der Bestimmungen der objektiven Logik in die „Thätigkeiten des Absoluten in Bezug auf jene in ihm enthaltenen Momente“ verwandeln (ebd.). Gleichwohl wird in diesem Sichselbsterkennen des Absoluten – und dies ist nun der entscheidende Gesichtspunkt – die Gesamtperspektive der im Medium des spekulativen *Bewußtseins* sich vollziehenden Betrachtung der Begriffe *nicht* aufgehoben, sondern vielmehr festgeschrieben und bestätigt. Denn in diesem Sichselbsterkennen des Begriffs ist „eben nur von einem *subjektiven Sein* des Absoluten die Rede ... , welches als solches an und für sich allein erklärt werden soll, ohne das Absolute zugleich als Object sich gegenüber zu haben“ (81). Selbst unter Absehung seines konkreten Inhalts ist das spekulative Erkennen daher „an und für sich absolut: der Unterschied, ob das Absolute zugleich als Object in ihm gegenwärtig sei, d. h. durch seine eigene Thätigkeit objective Gestalt für es gewonnen habe, kann keinen Einfluß haben auf jene rein-subjective Bestimmung, welche je eben dadurch eine solche ist, daß sie, um sie selbst zu sein, keines Objectes bedarf“ (ebd.). Damit wird klar, welcher Status dem logisch-spekulativen Erkennen nach Weiße im Verhältnis zu sei-

nem Inhalt zukommt. Wenn die Logik die Begriffe *sub specie aeternitatis* betrachtet, dann heißt dies nichts anderes, als daß sie dieselben als besondere Denkformen auffaßt, in denen das Ewige selbst sich im Modus reiner Begriffe gestaltet und erkennt. Gleichwohl ist es für die *Bestimmtheit* dieser Begriffsformen gleichgültig, ob etwas *existiert*, das sie erfüllt, in dem sie gleichsam instantiiert sind. Die objektive Wirklichkeit des Absoluten übersteigt Weiße zufolge die Möglichkeiten und Grenzen des logischen Erkennens. Der wirkliche Inhalt der metaphysischen Begriffe verhält sich zu diesen daher als „ein positives Mehr“ (117, vgl. 119, 129, 156, 164 usw.), als jener im Begriffe „nie aufgehende Rest“, von dem Schelling in seiner Freiheitsschrift schon 1809 gesprochen hatte.<sup>26</sup>

Damit wird sichtbar, welche Gesamtdeutung der „Wissenschaft der Logik“ Weißes Hegel-Kritik zugrunde liegt: Nach Weiße hat sich nämlich „die Wissenschaft der Logik noch nicht für das erkannt, was sie in Wahrheit ist: für die Totalität der nothwendigen und ewigen Begriffsformen, die allem Sein zum Grunde liegen ohne an und für sich schon es zu entfalten oder zu erschöpfen“<sup>27</sup>. Die Wissenschaft der Logik „verwechselt ... die [sc. bloß formale Begriffsbestimmung] der Idee ... mit dem *Inhalte*: dergestalt, daß sie das positive Mehr, welches in diesem ist, nicht anerkennt“<sup>28</sup>. Ihr Anspruch, Selbstdarstellung des Absoluten im Medium des Begriffs in dem Sinne zu sein, daß es vollständig und also ohne jenen positiven Überschuß in seine Selbstdarstellung eingeht, muß daher unbegründet sein. Gemessen an diesem positiven Mehr ist das Logische vielmehr ein gegen jenes negativ bestimmtes Subjektives, eine bloße Funktion des erkennenden Bewußtseins. Hegels dialektische Methode findet danach an diesem positiven Mehr ihre durchgängige und durch sie selbst nicht mehr aufhebbare Grenze und Voraussetzung.

Wir haben damit das sachliche Zentrum der Hegel-Kritik Weißes erreicht. In den Gedanken eines *positiven Mehr*, das sich dem logischen Zugriff prinzipiell entzieht, laufen seine gesamten Einwände, die er gegen Hegels „Wissenschaft der Logik“ vorbringt, als in ihre sachliche Mitte zusammen. Wie bereits Göschel erkannt hat, handelt es sich bei diesem Gedanken um „den eigentlichen und einzigen Vorwurf“, den Weiße der Hegelschen Philosophie entgegensetzt.<sup>29</sup> Im Gedanken jenes positiven Mehr will sich Weiße der Unableitbarkeit des aus Freiheit Entsprungenen unmittelbar versichern. In ihm sieht er den Punkt, an dem die Zustimmung zur Vortrefflichkeit und Unersetzlichkeit der logischen Methode ihre Grenze findet und der gemeinsame Weg mit Hegel sich scheidet.

Angesichts des Hegel zugeschriebenen und zumindest im Hinblick auf die „Wissenschaft der Logik“ verbal anerkannten Vollkommenheitsanspruchs befin-

<sup>26</sup> Vgl. Schelling, *Sämtliche Werke*, hg. von K. F. A. Schelling (Stuttgart/Augsburg 1856–1861) Bd. VII, 360.

<sup>27</sup> Weiße, *System der Aesthetik* ..., Bd. I, 6.

<sup>28</sup> Ebd.

<sup>29</sup> C. F. Göschel, *Der Monismus des Gedankens* ..., 11. – Ebenso urteilt Kurt Leese, *Philosophie und Theologie im Spätidealismus. Forschungen zur Auseinandersetzung von Christentum und idealistischer Philosophie im 19. Jahrhundert* (Berlin 1929) 14.

det sich Weiße damit in der schwierigen Lage, nicht bei der Feststellung sachlicher Mängel und Defizite in Hegels Auffassung stehenbleiben, sondern darüber hinaus eine Form des philosophischen Systems entwickeln zu müssen, in welchem diese Mängel wenigstens ansatzweise behoben sind. Seine dezidierte Forderung nach einer nochmaligen Umgestaltung der Philosophie auf dem Boden des Hegelschen Systemgedankens wird ihre Berechtigung wie ihre Aussicht auf Erfolg vorzüglich an diesem Punkt bewähren müssen. Das Thema, an dem diese Forderung unmittelbar konkret wird, betrifft die Frage nach der Funktion und Stellung der „Wissenschaft der Logik“ im Systemverband. Wir wollen sehen, wie Weiße sein Programm, mit Hegel über Hegel hinauszugehen, an diesem Thema konkretisiert und entfaltet hat.

## 2. Das Verhältnis der „Wissenschaft der Logik“ zu den übrigen Systemteilen

Weißes Bekenntnis zur Unersetzlichkeit der dialektischen Methode erwies sich schon in unseren einleitenden Bemerkungen als nur die eine Seite seines Verhältnisses zu Hegel. Die andere Seite war definiert durch die Forderung, die noch mangelhafte Gestaltung der übrigen Systemteile, welche dem methodischen Prinzip der Logik noch nicht entspreche, eben diesem Prinzip gemäß zu vervollkommen. Die grundlegende Aufgabe der Philosophie zerfällt danach in die *doppelte*: „erstens den Geist von der von ihm vorgefundenen unfreien Beziehung auf die besonderen und einzelnen Gegenstände der umgebenden Welt, so wie von seiner eigenen Endlichkeit und Zufälligkeit, die ihm von Haus aus anklebt, zu befreien, indem sie [sc. die Philosophie] ihn [sc. den Geist] das ewige und notwendige Universum des Begriffes, dem er an und für sich selbst und unabhängig von all jenen Momenten der Endlichkeit angehört, kennen lehrt; und zweitens die, solchergestalt zwischen dem Innern oder dem Nothwendigen, und dem Aeußeren oder dem Zufälligen entstandene Disharmonie versöhnend zu schlichten (gleichsam die durch ihren Speer geschlagene Wunde durch Berührung mit demselben Speere zu heilen), indem sie die Gegenwart jener inneren Welt in allen einzelnen Momenten der äußeren, d. h. der in Raum und Zeit beschlossenen Welt nachweist“ (112f.).

Indem Hegel nur die erste Aufgabe „wirklich gelöst“ hat (112), habe er die Voraussetzung dafür geschaffen, daß jetzt auch die zweite Aufgabe, nämlich durch Weiße selbst, ihrer wahrhaften Lösung zugeführt werden kann. Dabei unterstellt Weißes Formulierung freilich, daß Hegel die durch seine Dialektik „geschlagene Wunde“ nicht selbst zu heilen vermochte. Dies war ihm deswegen unmöglich, weil seiner Philosophie „das Bewußtsein jener großen Frage gänzlich fehlt, von welcher wir glauben, daß ihre genügende Beantwortung der Mittel- oder der Ausgangspunkt aller philosophischen Forschung ... sein muß: die Frage über das Verhältniß der Freiheit zur Nothwendigkeit in der Natur und der Welt des Geistes, und, der Inhalt dieser Frage als Vorfrage über die wissenschaftliche Behandlung gestaltet: wie die speculative Erkenntniß, welche an sich das Bewußtsein des Nothwendigen ist, in das Wissen des Freien übergehen könnte“ (149).

Bei der Lösung dieser Aufgabe kommt es freilich entscheidend darauf an, in welcher Weise das Verhältnis der Naturnotwendigkeit zur Freiheit des Geistes und seiner Erkenntnis gefaßt wird. Jedenfalls wird es sich nicht um ein Verhältnis handeln, das einen neuen Graben zwischen beiden aufreißen möchte. Vielmehr muß Weiße seinem Programm der Vervollkommnung der Hegelschen Philosophie gemäß an einer Vermittlung und Versöhnung zwischen der äußeren, in Raum und Zeit beschlossenen Welt und jener inneren interessiert sein. Der Gegensatz kann daher nicht bedeuten, daß die außerzeitliche und außerräumliche Welt dem menschlichen Geiste entzogen und seinem Erkennen unzugänglich wäre. Im Gegenteil, Hegel habe „mit Recht“ diese Welt des Außerräumlichen und Außerzeitlichen „als den eigentlich substantiellen Inhalt der Philosophie bezeichnet“ (113). Die noch zu bewältigende Aufgabe besteht folglich keineswegs darin, „in Bezug auf die von Zeit und Raum umschlossene Welt ... dasjenige, was zeitlich und räumlich in ihr ist, zu setzen, d. h. seiner Substanz nach hervorzubringen, sondern in ihr als schon vorhandener und von ihr vorausgesetzter das Außerräumliche und Außerzeitliche zu setzen“ (ebd.). Insofern daher das Räumliche und Zeitliche „eine vom außerräumlichen und außerzeitlichen Absoluten *verschiedene Substanz*“ besitzen, d. h. insofern in ihnen jenes erwähnte positive Mehr enthalten und gegenwärtig ist, „so ist diese [sc. Substanz] *nicht Inhalt der Philosophie, sondern von ihr vorausgesetzt und als solche ihr fremd bleibend*“ (114, meine Hervorhebungen).

Diese Konsequenz ist bereits in Weißes Deutung der logischen Denkbestimmungen als bloßen Begriffsformen angelegt. Das reflexionsphilosophische Verhältnis zwischen inhaltsleerer Denkform und formlosem Inhalt führt in seiner Anwendung auf die Beziehung zwischen Logik und Systemganzen unvermeidlich in die Betonung einer abstrakten, weil leeren Autarkie der Logik gegenüber dem konkreten Reichtum des in der Philosophie der Natur und des Geistes vorgestellten Inhalts. Weil Hegel angeblich das Logische als absolute Formbestimmung mit dem von ihm substantiell verschiedenen Außerlogischen identifiziert habe, müßte er mit dem Erreichen der logischen Idee bereits die volle Einsicht in die Wahrheit der außerlogischen Inhalte, die eben ihre Unwahrheit im Verhältnis zum substantiell Logischen sei, gewonnen haben. Dann aber ist evident, daß in der Philosophie der Natur und des Geistes eigentlich keine Wahrheit mehr erhalten sein kann, die nicht schon in und mit dem Abschluß der Logik selbst erreicht war. Die unmittelbare Folge davon ist, daß die Realphilosophie „das Ansehen eines Anhangs zur Logik [erlangt], der ohne wesentlichen Abbruch der zu gewinnenden Einsicht wohl auch wegfallen könnte ...“ (120). Wird in dieser Weise das Außerlogische durch das Logische dominiert, dann läuft Hegels Anspruch auf Vollendung der philosophischen Wissenschaft auf eine Gleichschaltung dessen hinaus, was substantiell von ihm verschieden ist. Die logische Methode verlängert sich dann ungebrochen in die übrigen Systemteile hinein, und das Resultat ist unweigerlich ein „*logischer Pantheismus*“<sup>30</sup>. Dieser ist um so ver-

<sup>30</sup> Weiße, System der Aesthetik ..., Bd. I, 11.

werflicher, als Hegel nicht nur den *absoluten Voraussetzungscharakter* des Außerlogischen gegenüber der Sphäre des Logischen ignoriert habe, sondern bereits für den *innerlogischen Zusammenhang theologische Qualität* in Anspruch nehme: „Die Idee der Gottheit, welche allgemein verstanden wird ... als der höchste Inbegriff und die organische Einheit aller Realität, und nicht bloß als der bedingende Grund derselben, soll Eins, d. h. nicht bloß auf organische Weise vereinigt, sondern wirklich einerlei sein mit jener Welt der reinen Begriffe, welche als ein farblos nächtiges Schattenreich hinter der heitern Gestaltenwelt, die von dem Lichte der Natur beschienen wird, zurückliegt.“ (118)

Hegels Grundfehler war es also nicht, die „Wissenschaft der Logik“ in unstatthafter Weise von der Betrachtung der Natur und des Geistes isoliert zu haben. Vielmehr habe er darin *sich selbst widersprochen*, daß er einerseits ein höheres, über dem Erkennen der Totalität der logischen Idee stehendes und von diesem Erkennen „nur *anzuerkennendes*, aber nicht zu *erkennendes* ... Sein“ (155) leugnete, andererseits aber in der Logik selber zu der Einsicht gelangte, „daß das Logische als für sich seiend ... gesetzt, das Unwahre, das Wahre aber das Zeitliche ist“ (154). Weil Hegel also sowohl das logische mit dem außerlogischen Sein, als auch das logische mit dem außerlogischen Erkennen dergestalt identifiziert hat, daß er keinen substantiellen Unterschied zwischen ihnen zuläßt, so ergibt sich die Aporie, daß das System, nachdem es aus der Äußerlichkeit der Natur zum absoluten Geist sich wiederhergestellt hat, in das reine Sein seines Anfangs zurückkehren muß, als dessen Wahrheit sich die logische Idee erwiesen hatte. Die gesamte im System als solchen zur Darstellung kommende Selbstbewegung des Absoluten vollziehe sich bei Hegel also ausschließlich in der abstrakten Immanenz der logischen Idee. Ein eigentlicher Übergang in ein Anderssein findet überhaupt nicht statt. Das logische Sein wie das logische Erkennen bleiben in den übrigen Systemteilen stets sich selbst gleich. Das zentrale Mißverständnis Hegels besteht also kurz gesagt darin, daß er „das Metaphysische mit dem Physischen und Geistigen, die absolute Idee der Logik mit der Idee der Gottheit verwechselt“<sup>31</sup>.

Die wissenschaftliche Auffassung der Natur und des Geistes darf sich nach Weiße nicht beschränken auf ein bloßes Wiederfinden der logischen Formen in den Gestalten des raum-zeitlichen Daseins. Vielmehr muß sie sich verwandeln in ein solches Erkennen, das dem positiven Mehr in diesen Bereichen der Wirklichkeit angemessen Rechnung trägt. Ein solches Erkennen ist „einerseits *Betrachtung* und *Anschaung*, d. h. Hinzukommen ... des gebildeten und wirklichen logischen Erkennens zu etwas ihm wesentlich Außerem, obwohl ihm Verwandten, nicht um es mit sich zu identifizieren, sondern um dieses Verhältniß der Verwandtschaft herzustellen und geltend zu machen; andererseits (wie insonderheit Schelling diese Seite hervorkehrt) *Erfahrung* und *Geschichte*, d. h. Wiederholung und Abspiegelung dessen, was an und für sich zeitliche Thatsache ist ...“ (156).

<sup>31</sup> Ebd.

Betrachtung und Anschauung, Erfahrung und Geschichte – in diesen Kategorien also soll sich Weiße zufolge das philosophische Erkennen bewegen, sobald es die Sphäre des abstrakt Logischen verläßt und sich der Wirklichkeit des in Raum und Zeit beschlossenen Seins zuwendet. Die wesentliche Veränderung, die das logische Erkennen dadurch erfährt, bedeutet nach seiner Ansicht keineswegs, daß seine Eigentümlichkeit, „als absolute Formbestimmung die unbedingte Grundlage und *conditio sine qua non* des Wirklichen“<sup>32</sup> zu sein, beeinträchtigt oder gar in Frage gestellt wäre. Vielmehr verhalte es sich umgekehrt: Durch die wesentliche Veränderung und Ergänzung des logischen Erkennens durch die Elemente der Anschauung und der Geschichte werde das Eigenrecht des der Philosophie als solcher fremd bleibenden Individuellen allererst wahrhaft anerkannt und bestätigt. Dies kommt insbesondere darin zum Ausdruck, daß Weiße die Bestimmungen von Raum und Zeit, mit denen bei Hegel der Übergang von der Logik in die Realphilosophie markiert ist, als „metaphysische Begriffe“ erweisen und sie so in den Gang der Logik selbst aufnehmen möchte (124–130). Damit verwandle sich der in sich abgeschlossene Prozeß der Ableitung der logischen Kategorien nun durch die Anerkenntnis der von Hegel gänzlich verachteten „Würde des *Zeitbegriffes*“ (130) in eine offene und substantiell auf *Geschichte* bezogene Bewegung des Erkennens. In ihr habe die Vernunft das Höhere ihrer selbst ergriffen, welches ihrem erkennenden Zugriff sich zugleich entzieht und von ihr daher als „das wahrhaft Unerkennbare und Undurchdringliche“ anerkannt wird (129). Solche Anerkenntnis eines wahrhaft Unerkennbaren ermöglicht es dann, einer Forderung des späten *Schelling* entsprechend Natur und Geschichte mit dem *christlichen Schöpfungsgedanken* in Verbindung zu bringen und so Raum zu schaffen für ein Begreifen der Natur und des Geistes sub specie Dei. Auf diesem Wege müsse sich die Philosophie dazu durchringen, „das Reich der Natur als *freie Schöpfung*“ Gottes aufzufassen (185), was freilich zur Folge hat, daß diese Schöpfung selbst „nicht rein dialektisch, sondern nur *historisch* erkannt werden kann“ (185).

### III. Zusammenfassende Beurteilung der Kritik Weißes

Um ein begründetes Urteil darüber zu gewinnen, wie die Stringenz der frühen Hegel-Kritik Weißes einzuschätzen ist, muß zuerst – wenigstens in Umrissen – das Ausmaß der sachlichen Umdeutungen geklärt sein, die sich aus Weißes Interpretation ergeben. Aus ihnen sind dann auch die Motive zu gewinnen, welche das Interesse der Kritik im einzelnen leiten.

Schlechthin zentral sowohl für Weißes frühe Deutung der Philosophie Hegels als auch für ihre Kritik ist seine Auffassung der Natur des Logischen. Dabei folgt die Strategie seiner Interpretation direkt aus seinem doppelten philosophischen

<sup>32</sup> Ebd. Bd. I, 6f. Anm.

Ansatz: Weiße will ganz auf dem Boden der Hegelschen Philosophie stehen, um hier den Ausgangspunkt für seine Forderung nach einer nochmaligen, theistischen Umgestaltung der Philosophie zu gewinnen. Der Weg, der zu diesem Ziel führt, ist eine angeblich streng immanente Kritik: Hegel soll mit seinen eigenen Waffen bekämpft werden, um dadurch gewissermaßen von innen heraus die Notwendigkeit zum Verlassen seines Standpunktes zu motivieren.

Welche Bestimmtheit nimmt das Logische in Weißes Hegel-Deutung ein? – Wie wir gesehen haben, handelt es sich trotz aller beifälligen Zustimmung und Anerkennung seiner allgemeinen Bedeutung doch letztlich immer um ein abstraktes, formelles Logisches, das durchaus nicht imstande ist, vollgültige Objektivität des Wissens aus sich selbst herzustellen. Nach Weißes erklärter Auffassung thematisiere Hegels Logik lediglich die für sich betrachtet inhaltsleeren Denkformen und systematisiere deren Genese mittels des formalen Schemas der Triplizität. Das Verfahren der Ableitung der metaphysischen Begriffe geschehe näherhin durch die fortgesetzte Selbstanwendung der spekulativen Bewußtseinsform in Beziehung auf die im gemeinen Bewußtsein gegebenen Begriffe. Gegenstand der Logik Hegels sei eine „Welt der reinen Begriffe, welche als ein farbloses nächtiges Schattenreich hinter der heitern Gestaltenwelt, die von dem Lichte der Natur beschienen wird, zurückliegt ...“ (118). Schon in diesem Bild kommt Weißes Überzeugung zu deutlichem Ausdruck, der wahrhafte Inhalt des philosophischen Wissens sei ein ihm selbst *Vorausseiendes*, wesentlich von ihm Unabhängiges, demgegenüber der logische Begriff, den das philosophische Erkennen von ihm entwickelt, bloße Form ist, wobei unausgemacht bleiben müsse, ob das, was in ihm gedacht ist, auch tatsächlich existiere oder nicht. Mit dieser Deutung hat das Logische jedoch bereits aufgehört, an sich selbst absoluter Inhalt zu sein. Zwar möchte Weiße es als die immanente Formbestimmung des Seienden denken, ohne das es nicht sein könnte, was es ist, gleichwohl vermag er keine *positive und konkrete* Bestimmung dieses Immanentseins des Logischen im Freien zu entwickeln. Es bleibt bei einem abstrakt Formellen, dem eine ihm äußerliche Objektivität entgegengesetzt ist, deren Bezogensein auf dasselbe nicht geklärt ist. Beide Momente, die den unendlichen Vermittlungszusammenhang des Begriffs ausmachen sollen, sind damit faktisch zu endlichen herabgesetzt. Ihr methodisches Verhältnis gestaltet sich entsprechend nicht als immanente Selbstentfaltung des Inhalts, sondern als das einer äußerlichen Anwendung zweier wesensverschiedener Elemente. Ihre Vermittlung ist zwar behauptet, aber systematisch nicht spezifiziert.

Von hier aus führt ein direkter Weg zu Weißes Bestimmung einer *doppelten* Aufgabe der Philosophie. Ihr zufolge hat die Philosophie zuerst die Trennung des formellen Begriffs vom weltlichen Inhalt zu vollziehen, um deren Versöhnung nachträglich wiederherzustellen. Dabei bleibe zwischen beiden Aufgaben eine „wesentliche[n] und unvertilgbare[n] Verschiedenheit“ (115) erhalten, von der Hegel gerade ein klares Bewußtsein ermangele. In dieser doppelten Aufgabenbestimmung liegt aber das eigentliche Problem, denn von einer solchen geht Hegel nicht nur nicht aus, er ist vielmehr davon überzeugt, daß eine philosophische Erkenntnis nur dann möglich ist, wenn die *Inhaltsidentität* in allen Teilen

der Philosophie sichergestellt ist.<sup>33</sup> Hat die Philosophie nämlich nur einen Inhalt, die Wahrheit, welche die Idee an und für sich selbst ist, dann hat sich *allein aus ihr selbst* eine etwaige Differenzierung innerhalb ihres Gegenstandes wie auch der Methode zu ergeben und nicht aus einer bloß vorausgesetzten „unvertilgbaren Verschiedenheit“. Einer solchen kommt im Verhältnis zum philosophischen Wissen lediglich der Status einer unbegründeten Versicherung zu, ebenso wie den Behauptungen einer abstrakten Trennung oder einer Irreduzibilität von angeblich substantiell verschiedenen Rücksichten, prinzipiellen und der Philosophie als solcher unüberwindlicher Differenzen.

Der Annahme einer doppelten Aufgabe der Philosophie geht unmittelbar parallel Weißes Unterscheidung zweier wesentlich voneinander *differenter Modi des philosophischen Erkennens*. Die Vernunft sei nämlich, solange sie sich innerhalb der Logik bewege, zwar durchaus einer Erkenntnis unter der Gestalt der Notwendigkeit und Ewigkeit fähig, gleichwohl enthalte dieselbe ihren Gegenstand nur seiner *Möglichkeit* nach. Zu einer inhaltlichen, und d. h. in diesem Zusammenhang, die *Wirklichkeit* ihres Gegenstandes betreffenden, Erkenntnis gelange die Vernunft erst dann, wenn sie sich jenem *positiven* Mehr zuwende, das ihr allein im Medium von Anschauung und Geschichte, also in einer dem Logischen als solchen gegenüber negativ bestimmten Sphäre zugänglich sei. Erst hier könne von einer inhaltlichen Steigerung, einer positiven Erfüllung der Erkenntnis die Rede sein. Zwar sei dieser „wirkliche Inhalt“ des Wissens dem vernünftigen Denken nicht in der Weise schlechthin entgegengesetzt, daß von den in der Realphilosophie behandelten Gegenständen eine Erkenntnis völlig unmöglich wäre, denn in ihnen ist das Logische, wenngleich „in einer sich selbst entfremdeten ... Gestalt“ (129), so doch gegenwärtig. Indes entzieht sich der Modus dieses Gegenwärtigseins des Logischen ebenso der erkennenden Vernunft wie die Faktizität und Bestimmtheit des Inhalts als solche. Es bleibt daher völlig unbegreiflich, wie die Philosophie zu einer in sich konkreten, jenes positive Mehr anerkennenden Erkenntnis gelangen kann, wenn deren Bestimmtheit sich ihr als ein Unerkennbares darstellt. – Hier drängt sich nun unmittelbar die Frage auf: Was ist dieses positive Mehr an sich selbst betrachtet bzw. was macht seine positive Bestimmtheit gegenüber der Negativität und Abstraktheit des Logischen aus?

Weißes eigener Auskunft zufolge handelt es sich um ein *Unerkennbares*, ein über und jenseits der Vernunft liegendes Wirkliches, das schlechthin Andere ihrer. Es soll ein spekulativ nicht Konstruierbares sein, das sich allem erkennenden Zugriff von seiten des logischen Denkens schlechthin entzieht. Diese Antwort ist jedoch wenig befriedigend, enthält sie doch außer der Versicherung, es verhalte sich so, keine Auskunft über die Gründe, *warum* es sich so verhalte. Sie hat schon Gabler zu der Frage veranlaßt, ob es sich bei dem positiven Mehr vielleicht um „ein neues Ding-an-sich“<sup>34</sup> handle? Sollte dies der Fall sein, dann befindet

<sup>33</sup> Darauf hat schon Gabler in seiner Rezension der Weißeschen Schrift hingewiesen. Vgl. Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik (1832) Bd. 2, bes. Sp. 410–414, 428 f. Vgl. Gabler, Lehrbuch der philosophischen Propädeutik als Einleitung zur Wissenschaft ... (Erlangen 1827) 437 f. (§ 161 Anm.).

<sup>34</sup> So Gabler in den „Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik“ (1832) Bd. 2, Sp. 426.

sich Weiße in der unangenehmen Lage, gerade dasjenige zu behaupten, was er selbst als aporetisch und der Hegelschen Kritik ausgesetzt anerkennt (12, 16). Das positive Mehr wäre dann an sich nichts als „das völlige Abstraktum, das ganz Leere, bestimmt nur noch als Jenseits; das Negative der Vorstellung, des Gefühls, des bestimmten Denkens“<sup>35</sup>. In es die Wahrheit des Erkennens zu verlegen hieße nichts anderes, als sie selbst aufheben.

Nun gehört aber kein sonderlicher Scharfsinn dazu einzusehen, daß jenes Unerkennbare ein Unerkennbares nur *für die Vernunft selbst* ist und also ein von ihr Bestimmtes. Das Unerkennbare muß *als solches* gewußt werden können, soll es als Moment der Theorie auftreten können. Dies würde Weiße uneingeschränkt zugestehen, er würde es aber in dem Sinne verstanden wissen wollen, daß im Gedanken des Unerkennbaren ein solches gemeint sei, das unabhängig von seinem Gedachtsein bzw. Konstruiertsein bestimmt gedacht werden müsse. Dieser Forderung ist jedoch zu entgegnen, daß das Nichtkonstruierbare als solches nur gewußt werden kann, wenn es als nichtkonstruiert konstruiert gewußt wird. Der Schritt aus dem Logischen hinaus in ein unvordenkliches Jenseits des Logischen entgeht auf dem Boden der Hegelschen Logik – und auf diesem fest zu stehen, wird Weiße zu versichern nicht müde – nicht der Konsequenz, daß er nur wieder im Medium des Logischen selbst stattfinden kann, also jeder Versuch eines Überschritts die Rückkehr zu dem bedeutet, das überschritten werden sollte. Die hiermit sich einstellende Bewegung der *Iteration* ist nichts als der Ausdruck des *unendlichen Progresses*, in welchem das Erkennen in Weißes Theorie befangen bleibt.

Aus dieser Aporie scheint kein Ausweg möglich zu sein. Das in ihr sich artikulierende systematische Problem ließe sich in folgende Fragen fassen: Wird durch den doppelten Ansatz der philosophischen Aufgabe und der ihm korrespondierenden Spannung im Erkenntnisbegriff der steile Letztbegründungsanspruch Weißes nicht durch sich selbst desavouiert? Hat Weiße damit nicht jenen *Dualismus* erneuert, der – wie Hegel gezeigt hat – aus dem unendlich sich reproduzierenden Selbstwiderspruch nicht herauskommt, weil er unfähig ist, „zwei Gedanken – und es sind der Form nach nur *zwei* vorhanden – zusammenzubringen“<sup>36</sup>? Verbirgt sich hinter den Entgegensetzungen zwischen dem Niederen und Höheren, dem Abstrakten und Konkreten, dem logischen Erkennen und dem positiven Mehr, der Notwendigkeit und Freiheit nicht immer derselbe nicht durchschaute Widerspruch?

Wie verhält es sich angesichts dieser Problemlage mit der *inneren Einheit* des philosophischen Begründungsgedankens? – Wie wir gesehen haben, läßt sich Weiße zufolge der Vorwurf eines logischen Pantheismus nur dann vermeiden, wenn geklärt sei, „wie die speculative Erkenntniß, welche an sich das Bewußtsein des Nothwendigen ist, in das Wissen des Freien übergehen könne“ (49). Diesen Übergang zum Wissen des Freien glaubt Weiße nun dadurch bewerkstelligen zu

<sup>35</sup> Hegel, Enzyklopädie, § 44 Anm.

<sup>36</sup> Ebd. § 60 Anm.

können, daß er die realphilosophischen Systemteile unter Einbeziehung von Anschauung und Geschichte umgestaltet, um so die Defizite der Erkenntnisweise der Logik zu kompensieren. Hier reproduziert sich jedoch dieselbe Schwierigkeit, die wir eben bei der Aufgabenbestimmung der Philosophie kennengelernt haben. Durch die Form der Ergänzung wird die methodische Einheit des Begründungszusammenhangs gebrochen. Zwar ist Weiße bemüht, den entstandenen Riß dadurch zu verdecken, daß er die Sphären der Natur und des (endlichen) Geistes als Offenbarungsgeschichte des göttlichen Wesens auslegt. Gleichwohl bleibt der Bruch im System erhalten, denn Gott als das Prinzip der absoluten Übereinstimmung von Subjektivem und Objektivem, Logischem und Geschichtlichem vermag *am Orte des ersteren* nicht angemessen *als* dieses Prinzip zur Darstellung gebracht zu werden. Weil die *konkrete* Einheit des Logischen mit dem Freien nach Weiße *nur unter der Bedingung der Differenz* zwischen Subjektivem und Objektivem expliziert werden kann, so ist von vorneherein abzusehen, daß es zu einer adäquaten Realisierung des Prinzips der Übereinstimmung nie kommen wird. Die behauptete Absolutheit bzw. Notwendigkeit des Logischen tritt unvermeidlich in Konkurrenz zu seiner Realisierung in Natur und Geschichte, denn die geforderte äußerliche Ergänzung durch ein Anderes der Vernunft verhindert ein mögliches Zusichkommen des Logischen in jenem prinzipiell. Die unendliche Annäherung des philosophischen Erkennens an ihren geschichtlich sich offenbarenden Gegenstand wird auch im Unendlichen unendlich weit von ihm entfernt bleiben und deshalb letztlich überhaupt keine Erkenntnis im vollen Sinne beinhalten. Die Erkenntnisform des unendlichen Progresses ist daher als Explikationsmittel einer Theorie des Absoluten prinzipiell ungeeignet.

Im Hinblick auf Weißes doppelte Aufgabenbestimmung der Philosophie macht sich diese Problematik dadurch geltend, daß die Begründungslast in beiden Hinsichten sich wesentlich verlagert. Stand für die Wahrheit des logischen Erkennens die spekulative Bewußtseinsform der Notwendigkeit und Ewigkeit ein, in der sich angeblich die lebendige Tätigkeit der Idee selbst erfasse, so muß für die dem Übergang nachfolgenden realphilosophischen Inhalte nach einer anderen Instanz der Beglaubigung Ausschau gehalten werden. Diese Funktion soll Weiße zufolge „die sinnliche[r] Wahrnehmung und Erfahrung“ übernehmen (169). Hier wirkt sich unmittelbar das erwähnte Defizit einer angemessenen Bestimmung des Logischen aus. Soll das logisch Unableitbare durch eine äußerliche Ergänzung Eingang in die Theorie des Absoluten finden, kann dessen Rechtfertigung nicht mehr in Begriffen der Logik erfolgen. Es bleibt daher nur die Alternative übrig, nach anderen unmittelbaren Evidenzpotentialen Ausschau zu halten, welche die Wahrheit des Aufzunehmenden rechtfertigen sollen. Wenn solche dann in der sinnlichen Erfahrung gefunden sein sollen, so scheint Weiße ihnen jedoch eine Begründungslast aufzubürden, die ihr Vermögen bei weitem übersteigt. Ein von der Logik dermaßen abstrakt abgetrennter Erfahrungsinhalt wird vor skeptischen Zweifeln kaum hinreichend geschützt werden können. Was Weiße in seinen diesbezüglichen Bemerkungen ausspricht, kommt denn auch über Appelle an den „einfachen Geschichtsglauben“, den „gesunden Menschensinn“ (131) und „die tieferen Gemüthbedürfnisse des Menschen“ (132) kaum hinaus. In

welcher Form sollte sich das Denken auch der Wahrheit eines Inhalts versichern, von dem es zugleich behauptet, er entziehe sich seinem Erkenntwerden grundsätzlich? In dieser Situation bleibt dann nur noch der Ausweg übrig, sich zu dem Bekenntnis der völligen „Ohnmacht“ des philosophischen Erkennens gegenüber der „lebendige[n] Wirklichkeit und Selbstheit des absoluten Geistes, welche die Gottheit ist“ (226), durchzuringen. Mit dieser Flucht in eine negative Theologie hätte sich die Philosophie dann in der Tat aller lästigen Probleme auf einen Schlag entledigt. Sie hätte dann aber zugleich auf ihren eigenen Begründungsanspruch Verzicht geleistet.

Herrscht Klarheit über diesen Sachverhalt, dann ist auch ein Urteil über die Angemessenheit der Hegel-Kritik Weißes möglich. Sofern seine gesamten Einwände auf der Voraussetzung des eben skizzierten Erkenntnisbegriffs ruhen, beinhalten sie massive Eingriffe in die von Hegel formulierte Aufgabe seiner „Wissenschaft der Logik“ als auch in die Struktur und den methodischen Zusammenhang der Systemteile untereinander. Sie tragen fremde und als solche ungerechtfertigte Voraussetzungen in das Systemgefüge hinein und machen dadurch einen einheitlichen Realisierungszusammenhang des *einen* in der Logik wie auch (auf andere Weise) in der Philosophie der Natur und des Geistes sich selbst explizierenden Inhalts, der Idee des absoluten Geistes<sup>37</sup> unmöglich. Sofern bereits Weißes Wiedergabe des Inhalts der „Wissenschaft der Logik“ mit dem Eintrag fremder Voraussetzungen verknüpft ist, die ein absichtliches Mißverstehen und eine verfälschte Umdeutung derselben enthält, kann von einer korrekten Wiedergabe der faktischen Aussagen Hegels insbesondere über die Natur der logischen Methode sowie die Stellung der Logik im System keine Rede sein. Weißes Polemik gegen die vorgebliche Abstraktheit der Logik trifft daher – wie schon Gabler richtig gesehen hat – nur „das eigne falsche Gebilde“<sup>38</sup>, einen selbstgemachten Gegner. Der Vorwurf eines mangelhaften methodischen Selbstbewußtseins fällt angesichts der von Weißes angebotenen Alternative auf ihn selbst zurück.

Im Blick auf die Wahrung des der Kritik zugrundeliegenden Interesses heißt dies, daß Weißes die Plausibilität einer Theorie des Absoluten durchaus zurecht davon abhängig gemacht hat, inwieweit es ihr gelingt, den Begriff der Freiheit angemessen zur Darstellung zu bringen. Eine Umsetzung und Ausarbeitung dieses Programms in konkrete systematische Forderungen darf jedoch nicht zur Wiederbelebung längst überholter und in ihrer Aporetik durchschaubarer Theorieansätze führen. Nimmt man die Forderungen ernst, die in der Aufgabe liegen, Freiheit nicht als abstrakte Negation des Begriffs, sondern als schlechthin konkrete, in sich vermittelte Selbstbestimmung aufzufassen, so bedarf es zunächst eines angemessenen Bewußtseins über die Reichweite der begrifflichen Explikationsmittel, aufgrund deren diese Aufgabe mit Aussicht auf Erfolg in Angriff

<sup>37</sup> Vgl. ebd. §§ 18 f., 244, 381, 384 Anm., 553, 573 f.

<sup>38</sup> Gabler, a. a. O. Sp. 408.

genommen werden kann. Wenn Weiße daher den Begriff der Freiheit aus der Entgegensetzung des Freien und Notwendigen gewinnen möchte, mit der näheren Bestimmung, daß das Freie das ist, was ursprünglich ebensogut auch nicht sein könnte, also das der Notwendigkeit entgegengesetzte Kontingente, so werden damit Differenzbedingungen festgeschrieben, die selbst durch die stärksten Versuche, ihre Vermittlung dieser ihrer Entgegensetzung *nachfolgend* wieder herzustellen, nicht wieder rückgängig gemacht werden können. Wird das Wesen der Freiheit der im Begriff sich aussprechenden Notwendigkeit schlechthin entgegengesetzt, mißrät es zwangsläufig zu einem Unsagbaren, Unergründlichen, Unvordenklichen, zu einem abstrakten Jenseits, das in der Forderung nach einer *in sich konkreten* Bestimmung des Freiheitsbegriffs gerade vermieden werden sollte. Wenn Weiße versucht, dieser Schwierigkeit dadurch zu entgehen, daß er zwischen bedingter bzw. hypothetischer und logischer Notwendigkeit unterscheidet, wobei die unableitbare Tat der Freiheit das Bedingende der Notwendigkeit sein soll, so mag es dafür theologische Motive geben, die systematische Schwierigkeit wird dadurch nicht behoben, sondern nur um eine Differenz weiter verschoben. Denn es bleibt ja die Frage offen, wie die Vermittlung der Freiheit mit dem Logischen am Orte der hypothetischen Notwendigkeit selbst gedacht werden kann. Weißes diesbezügliches Anliegen einer gegenseitigen Versöhnung und eines Ausgleichs ist zweifellos vorhanden, etwa wenn er versucht, den Modus dieser Vermittlung metaphorisch zu kennzeichnen als eine gewisse Verwandtschaft (156) oder symbolische Gleichartigkeit (172) der miteinander zu vermittelnden Momente. Doch all diese Andeutungen bleiben zu vage, undurchsichtig und unbestimmt, als daß sie den erhobenen Anspruch auf Letztbegründung einzulösen vermöchten. Indes ist diese Unbestimmtheit unter den von Weiße angesetzten Bedingungen nicht zufällig, sondern in der systematischen Struktur der Theorie selbst angelegt. Sie hat ihren Grund in der Behauptung, daß das Prinzip der ursprünglichen Identität von Freiheit und Notwendigkeit, Subjektivität und Objektivität usw. unter den Differenzbedingungen des Prinzipiatums nicht vollständig objektiviert werden könne.

Dieses gesamte Problem ist so lange unlösbar, wie die philosophische Betrachtung sich nicht dazu entschließt, den Begriff der Freiheit (wie alle logisch-spekulativen Bestimmungen überhaupt) *unabhängig* von vorausgesetzten Unterscheidungen, namentlich transzendentallogischen Fixierungen, *an und für sich selbst* zu denken. Erst dann hat sie sich von äußeren Rücksichten der Reflexion gelöst und sich ganz ihrem Gegenstand unterstellt. Es ist dann keine fremde oder äußerliche Notwendigkeit mehr, die die Selbstentfaltung des betrachteten Inhalts behindert, sondern die immanente der Sache selbst, die sich in sich selbst differenziert und auslegt. Denn herrscht Einvernehmen darüber, daß die *Freiheit* die „Wahrheit der Notwendigkeit“ sei,<sup>39</sup> so muß sie sich auch dieser Wahrheit gemäß explizieren lassen. Mit dieser Einsicht ist eine Lösung der zu bewältigenden Auf-

<sup>39</sup> Hegel, Enzyklopädie, § 158, WL II, 204, 214; vgl. Weiße, 137, 139f. u. ö.

gabe selber freilich noch keineswegs erreicht, sie ist noch nicht einmal in Angriff genommen. Was vielleicht gewonnen worden ist, sind Plausibilitätsargumente für die allgemeine Relevanz einer solchen Aufgabenstellung. Gleichwohl scheint mir dieses Programm als ganzes geeignet zu sein, der Philosophie zu einer ihrem uraltesten Gegenstande gemäßen Selbstverständigung zu verhelfen.