

Hegel und das Sollen

Von ODO MARQUARD (Münster)

Wilhelm Szilasi zum 75. Geburtstag

1. Das Argument; 2. Seine Wichtigkeit; 3. Seine Verwechselbarkeit; 4. Was es nicht kritisiert; 5. Was es kritisiert; 6. Warum es das kritisiert; 7. Was daraus folgt.

1.

Hegel¹ schreibt in der Phänomenologie des Geistes: „Das Allgemeine im Sinne der Vernunftallgemeinheit ist auch allgemein in dem Sinne . . . daß es . . . sich als das Gegenwärtige und Wirkliche . . . darstellt . . . ohne darum seine Natur zu verlieren . . . Was allgemein gültig ist, ist auch allgemein geltend; was sein soll, ist in der Tat auch, und was nur sein soll, ohne zu sein, hat keine Wahrheit . . . denn die Vernunft ist eben diese Gewißheit, Realität zu haben.“² Das ist Hegels Argument gegen das Sollen in einer seiner dichtesten Formulierungen.

2.

Es gibt nun Gründe für eine eingehendere Beschäftigung mit diesem Argument Hegels und mit seiner Kritik jener Philosophie, die das Sollen zur zentralen Bestimmung erhebt. Von diesen Gründen nenne ich hier zwei.

Der erste Grund ist trivial: das Argument ist wichtig, weil es *textlich häufig* ist. Vorbereitet wird es in Studien der Berner und Frankfurter Zeit. Entwickelt erscheint es in den Arbeiten aus Jena: in der Differenzschrift, in Aufsätzen aus dem Kritischen Journal, in der Jenenser Realphilosophie. Von da an ist dann keine der zentralen Schriften Hegels ohne dieses Argument: weder die Phänomenologie noch die Logik, weder die Enzyklopädie noch die Rechtsphilosophie; in keiner der großen Vorlesungen fehlt es: weder in der Geschichte der Philosophie noch in der Ästhetik, weder in der Religionsphilosophie noch in der Geschichtsphilosophie; ebenso findet es sich in mancher von den kleineren Abhandlungen. Die Texte dieses Arguments³ machen also einen immerhin nicht unbeträcht-

¹ Hegel wird zitiert nach der jeweils letzten Ausgabe der betr. Schrift in der Philosophischen Bibliothek – PhB (Erscheinungsjahr) – und, wo das nicht möglich ist, nach der Ausgabe von Glockner (Bandzahl in römischer Ziffer).

² Phänomenologie des Geistes (1807) PhB (1949) 189/190.

³ Bern: Die Positivität der christlichen Religion (geschr. 1795/96) in: Hegels theologische Jugendschriften ed. H. Nohl (1907) bes. 233–239. – Frankfurt: bes. die Auseinandersetzung mit Kant in: Der Geist des Christentums und sein Schicksal (geschr. 1798/99) a. a. O. bes. 266/267: indem der Mensch, wie Kant meint, das Gesetz als seinen „Herrn in sich trägt,

lichen Teil überhaupt des Hegelschen Textes aus; schon das ist ein Grund, sich mit ihm zu befassen.

Aber erst der zweite Grund ist entscheidend: nämlich *der gegenwärtige Kursgewinn dieses Hegelschen Arguments*. Zwar folgt seine Wichtigkeit aus dem skizzier-

zugleich aber sein eigener Knecht ist . . . bleibt eine unzerstörbare Positivität übrig . . . Wehe den menschlichen Beziehungen, die nicht gerade im Begriff der Pflicht sich finden . . . Da die Pflichtgebote eine Trennung voraussetzen, und die Herrschaft des Begriffs in einem Sollen sich ankündigt, so ist dagegen dasjenige, was über diese Trennung erhaben ist, ein Sein“ und „in einem ganz andern Sinne Gebot, als das Sollen des Pflichtgebots“, nämlich „nur die Folge davon, daß das Lebendige gedacht, ausgesprochen, in der . . . Form des Begriffs gegeben wird“; vgl. ff. – Jena: Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (1801): sagt in Bezug auf Fichte, „daß die höchste Synthese, die das System aufzeigt, ein Sollen ist“ PhB (1928) 53; argumentiert dagegen 52 ff. und im Einleitungsabschnitt über „Postulate der Vernunft“ 32/33; vgl. die These von der Vorhandenheit des Absoluten 16; ferner bes. Glauben und Wissen (1802) PhB (1928) 314 ff.; Jenenser Realphilosophie Bd. 2 (gelesen 1805/06) im Zusammenhang der Theorie des Vertrags bes. PhB (1931) 219: gegen die im bloßen „Sollen“ liegende „Gleichgültigkeit gegen das Dasein und die Zeit“ klagt Hegel deren „Wesentlichkeit“ ein; vgl. 235. – Phänomenologie des Geistes (1807): PhB (1949) 189/190 und bes. die Abschnitte über die „gesetzgebende Vernunft“ 301–306 und „die moralische Weltanschauung“ 424–434; vgl. dazu auch: Philosophische Propädeutik (geschr. 1809/11) III 166. – Wissenschaft der Logik Bd. 1 (1812): der entscheidende Abschnitt über „die Schranke und das Sollen“ PhB (1948) 119–124; vgl. ff. bes. 131–140; Bd. 2 (1816): bes. Abschnitt über „das Urteil des Begriffs“ PhB (1948) 301–308. – Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriß (1817, ¹1830) bes. PhB (1959) 38/39: die Philosophie „hat es nur mit der Idee zu tun, welche nicht so ohnmächtig ist, um nur zu sollen und nicht wirklich zu sein“ 39; vgl. 65, 83, 193 und 397–402 den Abschnitt über „die Moralität“ als „Standpunkt des bloßen . . . Sollens“ 402. – Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821): aus der „Vorrede“ PhB (1955) 14–17 und bes. 2. Teil über „die Moralität“ 101–141, denn es „ist der moralische Standpunkt der Standpunkt des Sollens“ 102, wobei aber in Wahrheit „das abstrakte, nur sein sollende Gute und die ebenso abstrakte, nur gut sein sollende Subjektivität . . . an ihnen selbst ihr Gegenteil, das Gute seine Wirklichkeit, und die Subjektivität . . . das Gute haben“ 140 in der „Sittlichkeit“. – Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (gelesen ab 1805 bzw. 1816): vgl. bes. die Auseinandersetzung mit Kant und Fichte XIX 551–639: beide haben „denselben Standpunkt“ 633, beide bleiben „beim Sollen stehen“ 593; vgl. für Kant bes. 595, 608, für Fichte bes. 625, 633, 635; deutlichste Formulierung des Arguments 596: „Das absolute Gut bleibt Sollen ohne Objektivität; und dabei soll es bleiben“, denn „es kommt den Menschen schwer an, zu glauben, daß die Vernunft wirklich sei; es ist aber nichts wirklich als die Vernunft, sie ist die absolute Macht.“ – Vorlesungen über die Ästhetik (gelesen ab 1818): bes. XII 88: „Indem . . . der Verstand von der Festigkeit der Gegensätze sich nicht lossagen kann, bleibt die Lösung für das Bewußtsein ein bloßes Sollen . . . so wird es Aufgabe der Philosophie, die Gegensätze aufzuheben, d. i. zu zeigen . . . die Wahrheit liege erst in der . . . Vermittlung beider, und diese Vermittlung sei keine bloße Forderung, sondern das an und für sich Vollbrachte“; vgl. 91/92, 141/142. – Vorlesungen über die Philosophie der Religion (gelesen ab 1821): Hegel tritt dort „dem bloß moralischen Standpunkt Kants und Fichtes entgegen; da soll das Gute immer erst hervorgebracht, realisiert werden, mit der Bestimmtheit, daß es auch bei dem Sollen bleibe, als ob es nicht schon an und für sich da wäre“ XV 238; vgl. f. und 425. – Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte (gelesen ab 1822): „Die Einsicht nun, zu der, im Gegensatz jener Ideale, die Philosophie führen soll, ist, daß die wirkliche Welt ist, wie sie sein soll, daß das wahrhaft Gute, die allgemeine göttliche Vernunft auch die Macht ist, sich selbst zu vollbringen“ XI 67; vgl. 65 ff. – Vgl. außerdem u. a. die wichtigen Formulierungen in: Über Friedrich Heinrich Jacobis Werke. Dritter Band (1817) VI 325, 329, 330, 332.

ten philologischen Befund. Gleichwohl wurde sie keineswegs immer bemerkt⁴. Die heutige Hegelforschung aber – jedenfalls eine ihrer wesentlichen Tendenzen⁵ – betont sie in wachsendem Maße. Sie versteht Hegels Sollenskritik als jene Polemik Hegels, an der sich grundsätzlich zeigt, was Hegel will. Und sie entschlüsselt sie historisch: diese Polemik richtet sich – das weist sie nach – gegen die nicht-hegelsche Philosophie des sogenannten deutschen Idealismus, also gegen die Transzendentalphilosophie; denn es ist – wie Hegel etwa in der Logik ja auch ausdrücklich tadelt – vor allem „die Kantische und Fichtesche Philosophie“, die „als den höchsten Punkt . . . das Sollen“ angibt⁶. Zugleich durchschaut diese neue Deutung – eben auf Grund ihrer Ernstnahme der Sollenskritik – Hegels Verhältnis zur Transzendentalphilosophie als ein nicht nur ‚auch‘, sondern im Kern kritisches; und dies um so leichter, weil inzwischen die Deutung der Transzendentalphilosophie ihrerseits dazu neigt, nicht mehr Hegel, sondern andere Philosophen – einen zum Hüter der Endlichkeit ernannten Kant oder den späten Fichte und späten Schelling⁷ – als Vollender der Transenden-

⁴ Denn die nachhegelsche Rückwende zu Kant hat – vgl. H. Cohen, *Ethik des reinen Willens* (1904) bes. 15, 43, 314 – Hegels Sollenskritik verworfen. Diese Rückwende zu Kant will der sog. Neuhegelianismus von W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels* (1905 bzw. 1906) bis zu H. Glockner, *Hegel* (1929/39) revidieren; zu dieser Revision aber scheint endgültiges Vergessen der Sollenskritik zu gehören: es „richtet sich die Polemik . . . des Neuhegelianismus hauptsächlich gegen jene Argumente der Periode der Diskreditierung Hegels, die Kant und Hegel einander ausschließend gegenübergestellt haben. Der . . . Neuhegelianismus ignoriert vollständig jene tiefe und vernichtende Kritik, die Hegel am Kantischen Subjektivismus und Agnostizismus ausgeübt hat“: G. Lukács, *Der junge Hegel* (1948) 8/9.

⁵ Repräsentativ dafür sind die Arbeiten von J. Ritter: *Hegel und die französische Revolution* (1957); *Subjektivität und industrielle Gesellschaft. Zu Hegels Theorie der Subjektivität*, in: *Anstöße* ed. H. Noack (1961) 135–146; *Person und Eigentum. Zu Hegels ‚Grundlinien der Philosophie des Rechts‘*, § 34–81, in: *Pädagogische Rundschau* 16 (1961), 10–20, erweitert in: *Marxismusstudien* 4 (1962), 196–218; *Abschn. Rechts- und Staatsphilosophie des Hegel-Artikels im Staatslexikon*⁶. – Die folgende Interpretation ist diesem Ansatz durchgängig verpflichtet.

⁶ *Wissenschaft der Logik Bd. 1* (1812) PhB (1948) 124; vgl. 153: „Anderer Idealismus, wie zum Beispiel der Kantische und Fichtesche, kommt nicht über das Sollen oder den unendlichen Progreß hinaus“; vgl. außer den Anm. 3 nachgewiesenen Stellen, die durchweg belegen, daß Hegels Sollenskritik – in der Form der Ausdrücklichkeit oder der Anspielung – die Transzendentalphilosophie Kants und Fichtes als Gegner meint, etwa noch aus den „Zusätzen“ zur Enzyklopädie (abgedr. im sog. *System der Philosophie*) VIII 134 und bes. 224: „Es ist dies überhaupt derjenige Standpunkt der Philosophie, welcher in der neueren Zeit in Deutschland geltend gemacht worden ist. Das Endliche soll hier nur aufgehoben werden . . . In diesem Sollen liegt immer die Ohnmacht, daß etwas anerkannt wird als berechtigt, und daß sich dasselbe doch nicht geltend zu machen vermag. Die Kantische und Fichtesche Philosophie sind . . . auf diesem Standpunkt des Sollens stehengeblieben“; vgl. außerdem X 260.

⁷ Kant: nach den (in dieser Tendenz sich nicht erschöpfenden) initialen Analysen von H. Heimoeth – vor allem: *Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus* (1924) in: *Studien zur Philosophie Immanuel Kants* (1956) 189–225 – bes. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929, ²1951) – dessen „Interpretation . . . sich gleichsam in entgegengesetzter Richtung wie die des deutschen Idealismus (bewegt)“ 127, Anm. 196 – und G. Krüger, *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik* (1931). – Fichte: vgl. H. Heimoeth, *Fichte* (1923) und neuerdings etwa W. Schulz, *Johann Gottlieb Fichte. Vernunft und Freiheit* (1962); dazu die programmatischen Thesen von R. Lauth,

talphilosophie in Anspruch zu nehmen: gerade diese Entlassung Hegels aus dem Amt des Vollenders der Transzendentalphilosophie gibt ihn endgültig frei für das ihres ersten entscheidenden Kritikers. Daß Hegel dies ist, also vor allem Kritiker der Transzendentalphilosophie: diese Einsicht – die vom gegenwärtigen Kursgewinn von Hegels Sollenskritik lebt – zerstört nicht nur gründlich die Vorstellung einer einheitlichen Philosophie des deutschen Idealismus „von Kant bis Hegel“⁸; sie zwingt zugleich den, der über die positiven Absichten Hegels Bescheid wissen will, zur Aufmerksamkeit auf gerade jene Elemente von Hegels Philosophie, die ihre Sonderstellung gegenüber der Transzendentalphilosophie inhaltlich ausmachen⁹. Diese Elemente scheint vor allem die berühmte Stelle aus der Vorrede der Rechtsphilosophie zusammenfassend zu benennen: „Das was ist zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie . . . Geht“ das philosophische Denken – sagt Hegel dort – „darüber hinaus, baut es sich eine Welt, wie sie sein soll, so existiert sie . . . nur in seinem Meinen – einem weichen Elemente, dem sich alles Beliebige einbilden läßt“¹⁰. Beides – Sollenskritik und betonte Aufmerksamkeit auf das, was ist – gehört also zusammen: gerade weil Hegel der transzendentalphilosophischen Suche des Vernünftigen im bloßen Sollen jenseits der vorhandenen Wirklichkeit absagt, will er – allem Mißverständnis vornehmlich der historischen Schule zum Trotz – nicht postulieren und konstruieren, sondern die Wirklichkeit auslegen und interpretieren; gerade weil die

Der gegenwärtige Stand der Arbeiten an den Werken Johann Gottlieb Fichtes, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 11 (1957) bes. 133/134: „Die Philosophie Fichtes stellt einen Höhepunkt dar, demgegenüber diejenige Hegels . . . abfällt“; zwischen beiden „besteht ein grundlegender Unterschied, der durch den Titel ‚Deutscher Idealismus‘ verdeckt worden ist“. – Schelling: die einschlägig einleitende und anregende Interpretation von H. Heimsoeth, *Metaphysik der Neuzeit* (1929) bes. 176–182 und die diesen Ansatz durchführende von H. Fuhrmans – Schellings letzte Philosophie (1940); Schellings Philosophie der Weltalter (1954) – hat W. Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings* (1955) weniger korrigiert als vielmehr radikalisiert, indem er den „Aufweis der Endlichkeit der Subjektivität“ (288), d. h. die „Vermittlungsbewegung der Subjektivität durch ihr Anderes“ (290) nicht nur in der späten, sondern in der gesamten Transzendentalphilosophie zu erkennen sucht: „Es ist an der Zeit“ – meint auch Schulz – „daß wir das Bild des deutschen Idealismus . . . revidieren – nicht nur umwillen Schellings, sondern auch Fichtes“ (143). – Die Auflösung des Begriffs „deutscher Idealismus“ ist gemeinsames Resultat der neueren Hegel- und Transzendentalphilosophie-Diskussion.

⁸ Vgl. R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Bd. 2 (1924) IX: „Der beste Weg zum Verständnis des Hegelschen Systems ist der, den der deutsche Idealismus selbst in seiner Entwicklung von Kant bis Hegel zurückgelegt hat“; dementgegen muß also jetzt „Hegels Stellung zu Kant und zu den anderen Systemen des deutschen Idealismus neu untersucht werden“: J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution* (1957) 80.

⁹ Dazu gehört zwangsläufig auch die Aufmerksamkeit auf Traditionsbedingungen Hegels, die von der Transzendentalphilosophie verschieden sind: auf die französische Revolution: Ritter a. a. O.; auf die metaphysische Tradition: a. a. O. 10 ff.; auf die englische politische Ökonomie: a. a. O. 35 ff. und 62; auf die schwäbisch-theologische Tradition: G. Rohrmoser, *Zur Vorgeschichte der Jugendschriften Hegels*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 14 (1960), 182–208; auf die biblisch-theologische Tradition überhaupt: G. Rohrmoser, *Subjektivität und Verdinglichung. Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegel* (1961); usf.

¹⁰ *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821) PhB (1955) 16.

Philosophie Hegels gegen das bloße Sollen sich wendet, ist sie ihrer wesentlichen Absicht nach (mit diesem nichthegelschen Wort benennt jene Gegenwartsforschung Hegels zentrale Intention) „Hermeneutik“¹¹; und so hat denn – auf Grund dieser neuen Interpretation – *Hegels Sollenskritik ihre einzigartige Bedeutung und gegenwärtige Wichtigkeit als die gegenüber der Transzendentalphilosophie polemische Präsenz dieses Prinzips Hermeneutik.*

3.

Es ist weder nötig, noch ist es hier beabsichtigt, gegenüber dieser wohlfundierten These gegenwärtiger Hegelforschung Neues und Anderes geltend zu machen. Das entscheidende Resultat liegt also bereits vor. Und was im folgenden getan wird, wäre daher platterdings überflüssig, bestünde nicht ein gewisses *Bedürfnis, dieses Resultat zu verteidigen durch einen Beitrag zum Versuch, jenes in sollenskritischer Weise polemisch präsente Prinzip Hermeneutik unverwechselbar zu machen.*

Dieses philosophische Prinzip nämlich: es ist, was Hegel betrifft, in Gefahr, mißdeutet zu werden durch eine falsche und fatale Gleichsetzung. Denn: *das Prinzip Hermeneutik ist innerhalb der Gegenwartsphilosophie weithin ein etabliertes Prinzip. Aber nicht durch Rückgriff auf Hegel, sondern im Gegenzug zu Hegel ist es dazu geworden.* Spätestens seit Dilthey – und dort unter Berufung etwa auf Schleiermacher und nicht auf Hegel¹² – wird es philosophisch fundamental; und im wesentlichen endgültig setzt es sich innerhalb der Gegenwartsphilosophie durch, seit vom Wintersemester 1919/20 an Heidegger die Grundthesen seines späteren Hauptwerks *Sein und Zeit* unter dem Vorlesungstitel „Hermeneutik der Faktizität“ vortrug¹³. Unter Faktizität verstand er dabei den Charakter einer Wirklichkeit, die unverfügbar, d. h. schlechthin gegeben und darum vorbehaltlos hinzunehmen ist – wie exemplarisch das Sterbenmüssen. Vor solcher Wirklichkeit und nur vor ihr – das ist seither verbreitete Überzeugung – muß Philosophie zur Hermeneutik werden: als verstehende vorm Leben; als zur Endlichkeit entschlossene vorm Tod; als hörige vorm ganz anderen Gott und seinem Handeln; als begehrende vorm Du; als vernehmende vorm sich schenkenden Sein; als andenkende vorm Seinsgeschick; als sich fügende angesichts von Dezsionen; als sprachanalytisch sich beugende vorm vorgegebenen

¹¹ Ritter a. a. O.; vgl. Rohrmoser a. a. O. 85: „Im Gegensatz zu der Position der abstrakten Postulate und des sich unablässig erneuernden Entwerfens ist die Hegelsche Philosophie als eine Hermeneutik der vorhandenen geschichtlichen Realität, der Welt, wie sie ist, und nicht, wie sie sein soll, zu kennzeichnen, so wie es vor allem von Joachim Ritter mit Nachdruck herausgearbeitet wurde.“

¹² Vgl. W. Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik* (1900) *Gesammelte Schriften V*, bes. 326 ff.; dazu J. Wach, *Das Verstehen* Bd. 2 (1929), 38/39: „Die Transzendentalphilosophie schaltet für unseren Zusammenhang fast ganz aus . . . Das gilt . . . auch für Hegel . . . Die dialektische Methode . . . war nicht dazu angetan, das Verstehen . . . aufzuhellen.“

¹³ Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927) 72, Anm. 1; Heideggers „Phänomenologie des Daseins ist Hermeneutik in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, wonach es das Geschäft der Auslegung bezeichnet“ 37; vgl. f.

Sprachgebrauch usf. All diese Ansätze, scheint es, verbindet – außer etwa ihrer bemerkenswert gemeinsamen Neigung, Sprachphilosophie zur Hauptphilosophie zu machen –, daß sie irgendwie Hermeneutik sein wollen und daß ihnen Wirklichkeit genau nur in dem Maße positiv wichtig wird, wie sie als unverfügbare – als schlechthin gegebene und vorbehaltlos hinzunehmende – sich zeigt. *So scheint gegenwärtig Hermeneutik weithin die Losung einer Philosophie der unbedingten Unterwerfung unter Gegebenes*¹⁴. Und die heutige Vorberrschafft gerade dieses Begriffs philosophischer Hermeneutik: sie bringt zwangsläufig auch den Versuch, Hegel im Namen der Hermeneutik zu präsentieren, in den Verdacht, die bloße Variante und Unterstützung dieser Unterwerfungsphilosophie zu sein und rückt damit – gegen die ausdrückliche Absicht dieses Versuchs¹⁵ – Hegel erneut ins Schußfeld jener Kritik, die zuerst die Linkshegelianer gegen Hegel formulierten: seine Philosophie sei die bloße Verteidigung eines schlechten Bestehenden, der der Fortschritt allenfalls als vergangener genehm, als zukünftiger aber nachdrücklichst unerwünscht sei¹⁶, kurz: sie sei die bloße Apologie des nun einmal Gegebenen. Dieses Argument hat jüngst noch – mit ausdrücklichem Bezug auf Hegels Sollenskritik – Ernst Bloch in freilich differenzierterer Weise wiederholt: „die große Klimaverschlechterung des Sollens“ bei Hegel – meint er¹⁷ – bedeute „Prozeßbremsung“¹⁸; „Hegel geht“ – schreibt er – zwar „mit großem Recht gegen dies perennierende Sollen vor, doch mit dem Effekt, überhaupt kein Unverwirklichtes mehr zu behalten, also keine Zukunft“¹⁹: für Hegel, meint darum

¹⁴ Das ist selbstverständlich keine Generaldefinition dessen, was heute als Problem der Hermeneutik (Vorverständnis etc.) diskutiert wird, sondern kennzeichnet einzig den gegenwärtigen Trend dieser Diskussion zur Apotheose der Faktizität, von dem sich aber – dafür scheint gerade Hegel der Gewährsmann – die Frage der Hermeneutik sehr wohl ablösen läßt. Die Nötigkeit einer solchen Ablösung zeigt sich u. a. am Problem, innerhalb des – vgl. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (1960) – „wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins“ so etwas wie „Notwendigkeit“ seiner Bewegung und die „Fälligkeit“ (d. i. offenbar nicht Zufälligkeit) seiner Gestalt zu begreifen.

¹⁵ Vgl. Ritter a. a. O. 15: „es gibt keine zweite Philosophie, die so sehr und bis in ihre innersten Antriebe hinein Philosophie der Revolution ist wie die Hegels.“

¹⁶ Vgl. zur gegenwärtigen Diskussion von Hegels ambivalentem Fortschritts- bzw. Revolutionsverhältnis H. Lübke, *Politische Philosophie in Deutschland* (1963), bes. 48/49: „Das Freiheitsprinzip der Revolution sollte gelten; Revolution sollte nicht sein. In der Tendenz, beide Forderungen zu erfüllen, bestellte Hegel den Staat anstelle des Volks zum vollziehenden Subjekt jenes Prinzips und war gegen nichts empfindlicher als gegen das Volk, sofern es selbst als das postulierende und vollziehende Subjekt seiner politischen Freiheiten auftrat“; und J. Habermas, *Hegels Kritik der französischen Revolution*, in: *Theorie und Praxis* (1963) 89–107: „Hegel macht die Revolution zum Herzstück seiner Philosophie, um Philosophie davor zu bewahren, zum Zuhälter der Revolution zu werden“ (106), d. h. er will „die Revolutionierung der Wirklichkeit unter Abzug der Revolution selbst“ (91) und braucht darum die „Konstruktion des Weltgeistes ... als ... Revolutionär, der es doch nicht sein darf“ (105).

¹⁷ E. Bloch, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel* (21962), 443.

¹⁸ a. a. O. 444.

¹⁹ a. a. O. 446; vgl. insgesamt die – in ihrer Differenziertheit hier nicht zur Geltung kommende – Diskussion a. a. O. 441–453; dazu bereits E. Bloch, *Geist der Utopie* (1918). 275 ff.

auch Bloch und wiederholt damit im Grunde, was etwa Haym unterstellte²⁰, ist die Gegenwart das non plus ultra, das Bestehende das Definitive, das Gegebene, das Unüberbietbare und die Sollenskritik nur das Instrument für diese schlechte Zufriedenheit: die Verteidigung nämlich des Faktischen durch den Angriff auf Instanzen, die gegenüber diesem Faktischen Fortschritt und Wahrheit und bessere Zustände einzuklagen vermöchten. So gerät also Hegels Philosophie – und dies gerade weil sie, die sollenskritische, in dieser Situation (und zwar mit Recht) als hermeneutische sich präsentiert – noch einmal in die Gefahr des schlechten Rufs einer Philosophie der Unterwerfung unters Gegebene; und es geraten ihre gegenwärtigen Anhänger in den Verdacht, diese Unterwerfung in neuer Situation einzig zu wiederholen²¹.

4.

Um diesem zugleich schlechten und falschen Ruf und Verdacht entgegenzutreten, bedarf es plausiblerweise einer besonderen Aufmerksamkeit auf jene *Elemente der Philosophie Hegels, die das Gegebene als Instanz verwerfen*. Das aber sind nun ganz offensichtlich Elemente, die Hegels Denken mit jener Philosophie verbinden, die hier zunächst nur als Gegnerin Hegels zur Debatte stand: mit der Transzendentalphilosophie²². Denn was immer diese Transzendentalphilosophie Kants und Fichtes und die des frühen Schelling gewesen und was aus ihr geworden ist: zunächst und vor allem war sie die Weigerung, das Gegebene als Instanz zu akzeptieren. Diese Weigerung gilt es auch bei Hegel zu bemerken.

Darum ist in bezug auf Hegels Sollenskritik – die gegen die Transzendentalphilosophie ganz ohne Zweifel ausdrücklich sich richtet – gleichwohl von ihrer

²⁰ R. Haym, Hegel und seine Zeit (1857), wirft Hegel „Fügsamkeit gegenüber den existierenden praktischen Realitäten“ vor: es „handelt . . . sich für“ ihn, „statt aller Aufstellung sittlicher Ideale und Postulate, um resignierende . . . Auslegung der bestehenden Staatsordnung . . . mit der furchtbaren Doctrin, welche das Bestehende als Bestehendes heiligspricht“ (367/368). – Vgl. zum Zusammenhang: K. Löwith, Von Hegel zu Nietzsche (1953), bes. 98 ff. und I. Fetscher, Das Verhältnis des Marxismus zu Hegel, in: *Marxismusstudien* 3 (1960), 66–169.

²¹ Vgl. die marxistische Diskreditierung des gegenwärtigen Hegelinteresses innerhalb der bürgerlichen Welt, z. B.: Kommission für Kritik des Arbeitskreises französischer kommunistischer Philosophen, Über das Verhältnis des Marxismus zur Philosophie Hegels, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 3 (1955), 357: „Die Themen, die die bürgerliche Philosophie bei Hegel ‚findet‘, sind – welch ein Zufall! – die Mythen, die die Bourgeoisie benötigt, um in ihrem Verzweiflungskampf die Gewissen zu be- und entwaffnen . . . Die große Rückkehr zu Hegel ist nur ein verzweifelter Angriff gegen Marx.“

²² Angesichts der oben, Abschn. 2 und Anm. 7–9, skizzierten These und ihres wachsenden Erfolgs ist inzwischen Warnung vor bedingungsloser Absage an jede Form einer Kontinuität zwischen Hegel und der Transzendentalphilosophie nicht unangebracht: gerade die aufklärungshaltigen, d. h. entscheidenden Elemente des Hegelschen Vernunftbegriffs sind durch diese Kontinuität definiert; die Definition der Vernunft durch „Vernehmen“ hingegen gehört wesentlich zur romantischen Schule: vgl. etwa C. G. Carus, *Psyche* (1846 ed. Klages 1926), 108; eine vorsichtige Rehabilitierung des Begriffs „deutscher Idealismus“ bzw. „klassische deutsche Philosophie“ ist durchaus am Platz.

Interpretation mit Nachdruck verlangt, daß sie zunächst wenigstens andeutet, *was von dieser Transzendentalphilosophie Hegel, seiner Sollenskritik zum Trotz, gerade nicht kritisiert, sondern bewahrt hat*. Das ist – scheint es – vor allem die kopernikanische Wende zum Primat der praktischen Vernunft: zur Maßgeblichkeit also jener Vernunft, der die Wirklichkeit gerade nicht als Gegebenes, sondern als das Ensemble der Mittel für Zwecke wichtig wird. Nur darum kann – wie schon für die Transzendentalphilosophie – nun auch für Hegel der Begriff der „Vermittlung“ zum entscheidenden Grundbegriff werden; denn dieser Vermittlungsbegriff: er bezeichnet ja nur sekundär Ausgleichsbemühungen; primär aber meint er die konsequente und progressive Ausbildung von Mitteln: von Einrichtungen also etwa, die vorher allenfalls zufällige Handlungen fortan auf Dauer stellen; und er meint zugleich den jeweiligen Stand der Ausbildung dieser Mittel – der dann kein Stand mehr ohne Mittel, also kein „unmittelbarer“ mehr ist. Darum weiterhin hat – wie in der Transzendentalphilosophie – nun auch bei Hegel die Philosophie vor allem den Auftrag, scheinbar bloße Gegebenheiten als solche Mittel, als Vermittlungen zu durchschauen: Philosophie ist Vermittlungsforschung²³. Aber gerade weil sie das ist, ist sie auch – so nannte das die Transzendentalphilosophie und so nennt das Hegel – „Deduktion“²⁴; und dieser Ausdruck, der – für beide – aus der Juristerei kommt²⁵, er meint: diese Philosophie nimmt die Wirklichkeit nicht hin als nun einmal Gegebenes, sondern prüft und richtet sie, oder genauer: diese Philosophie begreift die Wirklichkeit als eine, die sich selber nicht hinnimmt als nun einmal Gegebenes, sondern beständig mit sich selber einen „Prozeß“ führt und sich fortwährend das Urteil sprechen muß²⁶ und sich dabei freispricht und legitimiert einzig auf Grund

²³ D. h. sie ist Funktionsdiskussion. Freilich: gerade das bedeutet nicht – wie es heute gern gemeint wird – den Schritt zur „Ideologisierung“, sondern den entscheidenden Schritt von ihr weg. Denn „Ideologisierung“ besteht nicht in der Bestimmung, sondern in der Verfälschung der Funktion einer Wirklichkeit (darin, daß ihr zuviel, zuwenig oder zu ihr beziehungslose Funktion zugemutet wird), d. h. nicht in ihrer Zweckbeziehung, sondern in ihrer Zweckentfremdung. Darum macht das Postulat der Zweckfreiheit einer Wirklichkeit (das Verbot der Diskussion ihrer Funktion) sie in der Regel gerade anfällig für derartige Zweckentfremdungen: es begünstigt ihre „Ideologisierung“. Einzig eine Funktionsdiskussion kann dem entgegenreten.

²⁴ Im Anschluß an I. Kant, Kritik der reinen Vernunft B 116 ff.; vgl. Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821) PhB (1955), 141: „Diejenigen, welche des . . . Deduzierens in der Philosophie entübrigt sein zu können, glauben, zeigen, daß sie von dem ersten Gedanken dessen, was Philosophie ist, noch entfernt sind“: das steht nicht an beliebiger Stelle, sondern in jenem Satz, mit welchem Hegel den Übergang vom Teil „Moralität“ zum Teil „Sittlichkeit“ macht.

²⁵ Gerade im Blick auf Hegel ist die Aufmerksamkeit auf die Arbeitsmetaphorik – vgl. Th. W. Adorno, Aspekte der Hegelschen Philosophie (1957), 25 ff. – durch Aufmerksamkeit auf die entscheidende Rolle der Rechtsmetaphorik zu ergänzen.

²⁶ „Rechten . . . mit dem Weltgeschehen“ als „die Auseinandersetzung, die seit alters her Theozie heißt . . . Das reine Ich rechnet mit dem Ganzen für die ‚künftige Erfahrung‘“: W. Szilasi, Philosophie und Naturwissenschaft (1961), 88; vgl. f. und die Theorie der „transzendentalen Erfahrung“, bes. 9ff. und 28ff., der der in diesem Abschnitt 4 versuchte Hinweis auf Elemente, die Hegels Denken mit der Transzendentalphilosophie verbinden, in besonderem Maße verpflichtet ist.

ihrer Vermittlungsleistung, ihres Beitrages zur Verwirklichung der maßgeblichen Zwecke. Diese maßgeblichen Zwecke haben also – für die transzendentalen und für Hegels Philosophie – entscheidende Bedeutung. Sie sind – in beiden – Zwecke für alle Menschen, allgemeine Zwecke also, die beide als Prädikate der Freiheit verstehen: als Weisen jenes einzigen Absoluten, das der ja nur provisoriums-fähige Mensch von sich aus behaupten darf, weil eben Freiheit die einzige Bestimmung ist, die als absolute nicht aufhört, eine provisorische zu sein, und die dennoch absolute Bestimmung ist, weil sie eine Verfassung meint, die total „für sich sein“ kann, d. h. sich vorbehaltlos unter die Augenzutreten vermag.²⁷ Diese Freiheitsweisen nun, diese allgemeinen Zwecke: sie erheben in der Transzendentalphilosophie ihren Anspruch in der Form des Sollens: sie sollen Wirklichkeit werden; indes: auch Hegel hat offensichtlich dieses Sollen anerkannt soweit es den Anspruch dieser allgemeinen Zwecke geltend macht; denn „was wirklich ist, das ist vernünftig“²⁸ auch für ihn im Grund gerade dadurch, daß es ist, was es sein soll: Verwirklichung nämlich und – wie Hegel sagt – „Mittel für die Freiheit“²⁹; darum ist – schreibt er – „ein bloßes Sein ohne Begriff ohne sein Sein-Sollen . . . zu haben und ihm gemäß zu sein, ein leerer Schein“³⁰ er nennt „den Begriff“ des Menschen schlicht das „was der Mensch sein soll“³¹ und er versichert, „daß . . . das Sollen vollkommen anerkannt wird“³², „wo es . . . das Wesentliche gegen das Nichtige behauptet“³³. Kein Zweifel: *Hegel hat weder der Transzendentalphilosophie noch dem Sollen bedingungslos widersprochen denn: wie schon die transzendentalen, so weigert sich auch die Philosophie Hegels, das Gebotene als Instanz zu akzeptieren, indem sie Vermittlungsforschung wird als Deduktion unter Berufung auf den verbindlichen Anspruch allgemeiner Zwecke.*

5.

Und doch gibt es Hegels Protest gegen die Transzendentalphilosophie; und doch gibt es Hegels Sollenskritik: das bisher Gesagte will und es kann die Radikalität seines Angriffs nicht leugnen; es gibt einzig der nun fälligen Frage ihre

²⁷ Vgl. insgesamt die transzendentalphilosophische und Hegelsche Theorie des „Endzwecks“: es ist „die realisierte Freiheit . . . der absolute Endzweck der Welt“: Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821) PhB (1955), 116. Diese These ist aufgenommen u. a. auch im latenten Hegelianismus gegenwärtig an Thomas von Aquin anknüpfender Metaphysik die Thomas in diesem Punkt zu rezipieren bereit ist nur, soweit er bereits Hegelianer war und „diese einzige Aufgabe seiner (sc. des Menschen) Freiheit“ als „die schlechthinnige und einzige ‚Norm‘ seines Handelns“ anzusprechen erlaubt: M. Müller, Art. Naturrecht, in: Staatslexikon⁶; vgl. L. Oeing-Hanhoff, Metaphysik und Geschichtsphilosophie, in: Gott in Welt (1964), 240–268.

²⁸ Hegel a. a. O. 14.

²⁹ Die Vernunft in der Geschichte, PhB (1963), 55 (ab 1830).

³⁰ Über Friedrich Heinrich Jacobis Werke (1817) VI, 329.

³¹ Enzyklopädie (1817) VI, 241.

³² Logik Bd. 1 (1812) PhB (1948), 124.

³³ a. a. O. 123/124; vgl. auch Enzyklopädie (1830), § 507: PhB (1959) 399; Ästhetik (ab 1818) XII, 141: „Solch ein Gegensatz des Subjektiven und der gegenüberliegenden Objektivität, so wie das Sollen ihn aufzuheben, ist eine schlechthin allgemeine Bestimmung welche sich durch Alles hindurchzieht“; vgl. f.

volle Schärfe: was – *wenn doch all jenes das Nichtkritisierte ist* – was hat Hegels *Sollenskritik* denn dann kritisiert?

Sie kritisiert, scheint es, an der Transzendentalphilosophie nur etwas ganz Bestimmtes, freilich Entscheidendes: nämlich einzig ihre Weigerung, die allgemeinen Zwecke, die freiheitsbetreffenden also, an den Realisierungsprozeß ihrer Vermittlung und damit das Sollen an Wirklichkeit zu binden³⁴. Hegel kritisiert allein ihre Blindheit für jene Einsicht, die er – ähnlich wie in der eingangs zitierten Phänomenologiestelle³⁵ – z. B. 1817 in der Jacobi-Rezension der Heidelberger Jahrbücher folgendermaßen formulierte: „erst“ – schreibt er dort – „die Überzeugung, daß das Vernünftige ebenso ist, als es sein soll, kann die Grundlage fürs Praktische ausmachen“³⁶. Diese vielgeschmähte und vielgelobte These der Einheit von Sollen und Sein: für Hegel besagt sie – diesseits aller Mythologie der konkreten Ordnungen und ohne Preisgabe dessen, was bei Hegel Aufklärung und also das Beste ist – schlicht nur folgendes; nämlich: daß freiheitsbetreffende, also allgemeine Zwecke, die es für alle Menschen sind, uneinsichtig und unverbindlich bleiben, solange die Mittel fehlen zu ihrer Realisierung. Darum sind sie für Hegel keine vom Weltlauf unberührbaren Normen und Evidenzen³⁷. Ihre Verbindlichkeit und Sichtbarkeit – also die „Wahrheit“ des „Vernunftallgemeinen“ im Sinne der anfangs zitierten Phänomenologiestelle – ist gebunden an den zureichenden Stand der Ausbildung von Mitteln zu ihrer Realisierung. So bleibt etwa Freiheit durch Selbstbestimmung als allgemeiner Zweck uneinsichtig und unverbindlich vor der griechisch-europäischen Stadt³⁸; Freiheit durch Innerlichkeit bleibt als allgemeiner Zweck uneinsichtig und unverbindlich vorm Christentum und seinen neuzeitlichen Formen und Folgen³⁹; Freiheit durch radikale Naturbeherrschung bleibt als allgemeiner Zweck uneinsichtig und unverbindlich vor der Ausbildung moderner

³⁴ „Denn die Sache ist nicht in ihrem Zwecke erschöpft, sondern in ihrer Ausführung . . . der Zweck für sich ist das unlebendige Allgemeine“: Phänomenologie des Geistes (1807) PhB (1949), 11.

³⁵ a. a. O. 189/190.

³⁶ VI 329.

³⁷ Vgl. die dafür präzise Formulierung von M. Müller a. a. O.: ihre Verfassung sei „nicht . . . formale Gleichheit und nicht . . . formale Unveränderlichkeit, sondern . . . Unbeliebigkeit“.

³⁸ „Hegels vielgeschmähtes Schema der Weltgeschichte, daß in ihrem Gange zuerst einer, dann einige und am Ende alle frei würden, hat einzig den Sinn, den weltgeschichtlichen Zusammenhang zwischen der modernen bürgerlichen Gesellschaft und der Polis aufzuweisen. Die politische Idee, die aus der griechischen Philosophie in die Überlieferung Europas eingegangen ist, wird für Hegel im Aufkommen der modernen Gesellschaft geschichtlich virulent. Mit ihr werde das zuerst in der Polis gesetzte Rechtsprinzip der Freiheit des Menschseins zum universalen, auf den Menschen als Menschen bezogenen Menschenrecht“: J. Ritter, *Die große Stadt*, in: *Erkenntnis und Verantwortung* (1961), 187/188.

³⁹ Vgl. Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821) PhB (1955), 112: „Das Recht der Besonderheit des Subjekts, sich befriedigt zu finden, oder, was dasselbe ist, das Recht der subjektiven Freiheit macht den Wende- und Mittelpunkt in dem Unterschiede des Altertums und der modernen Zeit. Dies Recht in seiner Unendlichkeit ist im Christentum ausgesprochen und zum allgemeinen wirklichen Prinzip einer neuen Form der Welt gemacht worden.“ Vgl. J. Ritter, *Subjektivität und industrielle Gesellschaft* a. a. O., bes. 139 ff.

Naturwissenschaft und Technik; Freiheit durch Gleichheit, also durchs realisierbare Recht auf Ungleichheit für alle (und nicht nur für einige) bleibt als allgemeiner Zweck uneinsichtig und unverbindlich vorm modernen Staat im Zeichen der französischen Revolution, d. h. bevor die Loyalität seiner Bürger zunehmend am rechten Verhältnis des Staats zu denen, die jenes Recht noch nicht realisieren können, ihr Maß und ihre Grenze hat⁴⁰; usf. *Evidenz und Gültigkeit dieser allgemeinen Zwecke hängen ab vom Fortschrittsstande ihrer Verwirklichungsbedingungen; ihre Wahrheit ist gebunden an den geschichtlichen Stand ihrer Vermittlung*⁴¹: denn der Mensch ist nicht unmittelbar zur Wahrheit und ist, will er's trotzdem sein, alsbald nur noch unmittelbar und nicht mehr zur Wahrheit.

Die Sollensphilosophie aber, die Hegel angreift: in all ihren Varianten – als Philosophie der unendlichen Aufgabe und immer fernen Zukünftigkeit des Heilen; als Philosophie der zeitlos geltenden Normen; als Philosophie der ideal an sich seienden Werte⁴² – in all diesen Varianten fürchtet und vermeidet sie

⁴⁰ Vgl. J. Ritter, Hegel und die französische Revolution (1957); die zugehörige Interpretation der Staatstheorie Hegels steht leider noch aus. Lübbe hat – vgl. oben Anm. 16 – gezeigt, daß in Hegels Theorie der Staat die Revolution ersetzt; er betrachtet das mißtrauisch („politisches Biedermeier“: a. a. O. 51). Indes: dieser Ersetzungszusammenhang könnte als Anspruch an den Staat sich aktualisieren lassen: nur jener Staat ist loyalitätswürdig, der Revolution wirklich zu ersetzen, d. h. den Inhalt der Revolution – Beseitigung der Unterdrückung von Menschen durch Menschen – wirklich zu realisieren und eben dadurch die Freiheit jedes Einzelnen von der Gesellschaft zu sichern vermag. Die Frage, wieweit eine solche Aktualisierung über Hegel hinausgeht, sei hier offengelassen.

⁴¹ Den Widerspruch, daß so Freiheitszwecke für alle Menschen nicht für Menschen aller Zeiten, d. h. nicht für alle Menschen sichtbar und verbindlich sind, löst Hegel durch einschlägige Verwendung des dynamis-energeia-Gedankens: alle Menschen sind „an sich“ (in Möglichkeit), aber nicht alle auch schon „für sich“ (in Wirklichkeit) frei; und das bedeutet keineswegs nur: nicht alle „wissen“ ihre Freiheit; vielmehr: nicht alle leben in einem Wirklichungsstande der Freiheit, der sich ein Wissen von sich selber leisten kann.

⁴² Diese drei Aggregatzustände der Sollensphilosophie bilden – unterm Druck des bei ihr ungelösten Verwirklichungsproblems (Hiatus zwischen Zweck und Vermittlung) – eine konsequente Reihenfolge von Positionen zunehmend erstrebter Realisierungsunempfindlichkeit jener allgemeinen Zwecke. 1. Position des unendlichen Progresses: das ungelöste Verwirklichungsproblem wird „dadurch verdeckt . . . daß die Realisierung der Idee . . . in eine Zukunft, wo die Idee auch sei, verlegt wird“: Enzyklopädie (1830) PhB (1959), 83; gemeint ist eine unendlich ferne Zukunft; dieser „Progreß ins Unendliche, wie das Sollen, sind der Ausdruck eines Widerspruchs, der sich selbst für die Auflösung . . . gib“: Logik Bd. 1 (1812) PhB (1948), 140; er ist jedoch „das Gegenteil vielmehr von einer Auflösung . . . und . . . unmittelbar nichts als der perennierend gesetzte Widerspruch selbst“: Enzyklopädie ibid. 2. Verlust dieses pseudo-geschichtsphilosophischen Realisierungsscheins durch den unendlichen Progreß führt – bes. nach Hegel durch Rückwende zu Kant – zur unstabilen Position eines reinen Normativismus: das Verwirklichungsproblem wird aus der Sphäre des philosophisch nun allein bedeutsamen Themas zeitloser Gültigkeit von Normen in die vorgeblich unphilosophische „bloßer Tatsachenfragen“ ausgewiesen. Diese Position wird illiquid. Darum nimmt sie schließlich pseudo-metaphysischen Kredit auf und wird 3. Wertphilosophie: sie radikalisiert einerseits die Realisierungsunempfindlichkeit allgemeiner Zwecke durch Preisgabe selbst noch ihres Zweckcharakters (Werte sind Normen, die nicht nur gleichgültig dagegen sind, ob sie realisiert werden oder nicht, sondern die sogar gleichgültig dagegen sind, ob sie Zweck werden oder nicht: sie wesensgemäßen etsi homo non daretur); und sie versucht andererseits, den nun endgültigen Verlust an Realisierungs-

es, diese Wahrheit an ein scheinbar so Unsicheres zu binden wie den geschichtlichen Stand ihrer Vermittlung⁴³. Denn dieser ist entstanden und war also nicht immer; und was nicht immer war – meint diese Philosophie – sei nur vorübergehend. Das ist unrichtig: denn es gibt eben das, was entstanden ist und dann bleibt⁴⁴, das also, was fortan nur noch entweder ‚vollzogen‘ oder ‚verdrängt und kompensiert‘ oder ‚durch Überbietung ersetzt‘ werden kann; und gerade dieses ‚entstandene Bleibende‘ (die Verfassung der Vermittlungen) hat – nach Hegel – die Philosophie, will sie Vermittlungsforschung sein, vor allem ins Auge zu fassen. Dessenungeachtet weigert sich die Sollensphilosophie, allgemeinverbindlichen Zwecken Abhängigkeit vom geschichtlichen Stand ihrer Vermittlung zuzumuten; sie will ihnen ersparen, durch Liaison mit Vorübergehendem selbst zum Vorübergehenden herunterzukommen. Darum proklamiert sie *die Magna Charta der Sollensphilosophie: nämlich grundsätzliche Unabhängigkeit der Verbindlichkeit und des Anspruchs allgemeiner Zwecke von der geschichtlichen Lage ihrer Verwirklichung und Vermittlung; oder eben kurz gesagt: Trennung des Sollens von der Wirklichkeit. Gegen diese Trennung und nur gegen sie richtet sich Hegels Sollenskritik; denn diese Trennung – meint Hegel und wiederholt damit zeitgerecht jenen Vorwurf, den einst Aristoteles gegen den Chorismos der Ideen Platons erhob⁴⁵ – diese Trennung ist schlimm.*

6.

Dieser Vorwurf Hegels ist nun freilich nicht selbstverständlich; er bedarf also ausdrücklicher Begründung: *warum* – muß gefragt werden – *ist die so verstandene Trennung von Sollen und Wirklichkeit eigentlich schlimm?*

Sie ist – meint Hegel – schlimm durch den ihr innewohnenden Zwang zur Etablierung eines wirklichkeitsunterbietenden Wirklichkeitsbegriffs; nämlich – sagt er in seiner

bezug durch Reichtum an Inhalt zu kompensieren (materiale Wertethik); zusätzlich schürt sie das „Wertproblem“ – „Hat (oder ist) etwas Wert, weil wir es werten, oder werten wir es, weil es Wert hat (oder ist)?“: A. Chr. Wilsmann, Untersuchungen zum Wertproblem (1926) 1 – zum Zwecke des Vergessens der eigentlich zentralen, der Realisierungsfrage; zugleich hat es als realen Kern das Unbehagen an der grundsätzlichen Beliebigkeit der vom Realisierungsproblem abgetrennten Normbestimmungen: diese existieren in „einem weichen Elemente, dem sich alles Beliebige einbilden läßt“: Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821) PhB (1955), 16.

⁴³ Denn sie fürchtet ruinöse Folgen eines Empirismus in der praktischen Philosophie: vgl. Kants exemplarische Abwehr des Versuchs, das Sittengesetz auf Erfahrung zu gründen. Dagegen Hegel: „Es liegt im Empirismus dies große Prinzip, daß, was wahr ist, in der Wirklichkeit sein . . . muß. Dies Prinzip ist dem Sollen entgegengesetzt, womit die Reflexion sich aufbläht und gegen die Wirklichkeit und Gegenwart mit einem Jenseits verächtlich tut . . . Wie der Empirismus, erkennt . . . auch die Philosophie nur das, was ist; sie weiß nicht solches, was nur sein soll und somit nicht da ist“: Enzyklopädie (1830) PhB (1959) 65.

⁴⁴ Bereits Kant charakterisiert diese Verfassung, wenn er – Der Streit der Fakultäten (1798), Werke ed. Cassirer VII, 401 – im Blick auf die französische Revolution schreibt: „Ein solches Phänomen in der Menschengeschichte vergißt sich nicht mehr.“

⁴⁵ Vgl. Hegels einschlägige Aufnahme des Chorismos-Begriffs, z. B. Enzyklopädie a. a. O. 39: „Die Abtrennung der Wirklichkeit von der Idee ist besonders bei dem Verstande beliebt, der die Träume seiner Abstraktion für etwas Wahrhaftes hält und auf das Sollen, das er vornehmlich auch im politischen Felde gern vorschreibt, eitel ist.“

Logik – „in der Wirklichkeit selbst steht es nicht so traurig um Vernünftigkeit und Gesetz, daß sie nur sein sollten“⁴⁶: das klingt harmlos, ist aber der entscheidende Punkt; denn folgendes ist gemeint: der sollensphilosophische Trennungsakt ist prinzipiell eine Vorsichtsmaßnahme; er trennt die Gültigkeit allgemeiner Zwecke von ihrer Verwirklichung, weil er dieser Verwirklichung nicht traut: die Sollensphilosophie rechnet vorsichtshalber mit der Nichtverwirklichung; und gerade das geht – in der Regel unreflektiert – in ihren Wirklichkeitsbegriff ein und entstellt ihn. Die Sollensphilosophie hat recht im schlimmsten, im äußersten Fall und bestimmt nun den äußersten Fall als durchgängige Wirklichkeitsverfassung, um durchgängig recht zu haben⁴⁷: eben das zwingt sie zur Verleugnung von all dem, was die vorhandene Wirklichkeit vom äußersten Fall unterscheidet, also zum Dekret, daß die Verwirklichung allgemeiner Zwecke auch dort, wo längst die erreichte Vermittlung sie zur dauerhaft-allgemeinen machte, riskant zu sein habe und ausnahmsweise⁴⁸. Freilich hält das – und sie muß es tun – die Sollensphilosophie für schlichte Deskription. Dies zeigt aber nur, daß die vermeintliche Befreiung der Deskription vom Normativen die Deskription vollends erst zum Normativen macht⁴⁹; denn diese scheinbar so schlichte Deskription: sie eben ‚fordert‘ von der Wirklichkeit ein geschichtliches Niveau, das diese in Wahrheit längst hinter sich hat und einzig im Katastrophenfall repetiert: ein mindervermitteltes und vergleichsweise unmittelbares. Darum ist der sollensphilosophische Gegenwartsbegriff zwangsläufig – in Richtung auf Regression – anachronistisch. Diesen Unterbietungstrend möchte ich – mit nichthegeleschen Ausdrücken – bezeichnen als den *Verleugnungszwang und Regressionseffekt des Sollensdenkens*⁵⁰: *er ist an der Trennung von Sollen und Sein das wirklich Schlimme; gegen ihn und allein gegen ihn richtet sich darum Hegels Sollenskritik.*

⁴⁶ Logik Bd. 1 (1812) PhB (1948), 124.

⁴⁷ Das verbindet den Normativismus und speziell die Wertphilosophie mit jener, die von der Tyrannei der Werte spricht. Offenbar sind nicht nur Werte der Tyrannei fähig. Wo sie es aber sind, sind sie es gerade wegen dieser latenten Orientierung am Ausnahmezustand. Vernünftig ist, was den Ausnahmezustand vermeidet.

⁴⁸ Darum gehört zur Sollensphilosophie Kants und Fichtes: Rigorismus; Pathos des Schwerhabens; Orientierung der Moralprobleme weithin am Extremfall der Pflichtenkollision; Lob des Heroismus; Zusammenhang von Moralität und Tragödie; usf. Dagegen Hegel: „Die sittliche Idee aber ohne jedes Unglück der Kollision . . . ist in der sittlichen Welt wirklich und gegenwärtig . . . dies ist es, was die reale sittliche Existenz, der Staat, bezweckt und bewirkt“: Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821) PhB (1955), 138.

⁴⁹ Der von J. Habermas, Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik, in: Zeugnisse (1963), bes. 489 ff. analysierte faktisch normative Charakter vermeintlich wertfreier Tatsachenforschung scheint davon nur ein Spezialfall zu sein.

⁵⁰ Anders formuliert: Sollensphilosophie ist ‚indirekte Regression‘. – Diese Kategorie könnte zu G. Lukács’ verwandter Kategorie der ‚indirekten Apologetik‘ (Die Zerstörung der Vernunft 1954) zugleich als Korrektiv sich verhalten, weil sie reflektiert, was bei Lukács offenbar unreflektiert bleibt: seine Analyse von Positionen ‚indirekter Apologetik‘ nimmt deren Wirklichkeitsbegriffe arglos für schlichte Deskription; der Unterbietungstrend dieser Wirklichkeitsbegriffe bleibt bei ihm durchweg undiskutiert. – Hegel entlarvt indirekte Regressionen nicht nur im unmittelbaren Zusammenhang der Sollenskritik: vgl. u. a. seine Analyse des ‚Atheismus der sittlichen Welt‘, Grundlinien der Philosophie des Rechts a. a. O. 7.

Sie bemerkt – das wurde gesagt – diesen Zwang und Effekt vor allem in der Transzendentalphilosophie⁵¹. Gerade weil Kant, Fichte und der frühe Schelling die allgemeinen Zwecke vor der unsicheren Wirklichkeit ins bloße Sollen und in Postulate retten, vermögen sie in der Wirklichkeit das Allgemeine nur fern vom realen Zweck und den Zweck nur fern vom real Allgemeinen zu finden. Allgemeines nur fern vom realen Zweck: nämlich einzig in Form von Gesetzen der Natur als Mitteln zu ihrer Beherrschung mit unbestimmtem Ziel, also wesentlich in der exakten Wissenschaft. Zwecke nur fern vom real Allgemeinen: nämlich einzig in Form von privaten Gesinnungen mit unbestimmten Realisierungsmitteln, also wesentlich in der Innerlichkeit. Vereinfachend gesagt: nur exakte Wissenschaft und Innerlichkeit kommen in den Blick⁵². Das bedeutet aber: es fixiert die Verlegung der allgemeinen Zwecke ins bloße Sollen die Transzendentalphilosophie an jenen prinzipiell vorrevolutionären Stand, auf dem nur in Wissenschaft und Innerlichkeit „alle Menschen“, im politisch-rechtlichen Bezirk aber nur „einige“ frei zu sein vermochten⁵³; eben deswegen bemerkt sie als „Mittel für die Freiheit“ weithin nur exakte Wissenschaft und Innerlichkeit; und sie übersieht die ausgebildete Gegenwart der anderen – vor allem die Herkunftsformen und die Formen des Rechts und die politischen: Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat⁵⁴ – und erblickt an ihrer Stelle oder als ihr Wahres Unmittelbarkeit: das „Sinnliche“ und schließlich „Natur“⁵⁵. Der transzendental-

⁵¹ Die berechtigte Frage nach der Triftigkeit von Hegels Transzendentalphilosophie-Interpretation muß hier undiskutiert bleiben.

⁵² So daß „die Vernunft dadurch ein Verständiges, und ihre Unendlichkeit eine subjektive wird“: Differenzschrift (1801) I, 53.

⁵³ Darum ist für Hegel die Transzendentalphilosophie nur ‚parallel‘ zur französischen Revolution: sie vollzieht im Kopf das, was die französische Wirklichkeit vollzieht: vgl. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (ab 1805 bzw. 1816) XIX, 535 und 552/553; sie bleibt auch post revolutionem auf dem Standpunkt ihrer gedanklichen Antezipation stehen; erst Hegels Philosophie macht – vgl. J. Ritter, Hegel und die französische Revolution (1957) – die Veränderung der Wirklichkeit durch diese Revolution zu ihrer realen Voraussetzung: die Transzendentalphilosophie denkt ‚statt‘, Hegels Philosophie denkt ‚auf Grund‘ der französischen Revolution.

⁵⁴ Also das, was Hegel in der Rechtsphilosophie a. a. O. 142 ff. unterm Titel „Sittlichkeit“ diskutiert. All das muß die Transzendentalphilosophie durch – formalismusgeplagte: vgl. a. a. O. 119 ff. – Postulate ersetzen. Die in der deutschen Philosophie verbreitete Perennierung dieser Position hat schließlich vollends zur Austreibung der politischen und Rechtsprobleme aus der Sphäre der „eigentlichen“ Philosophie geführt: ein Vorgang, der den „Versuch der transzendentalen Selbstbegründung der autonomen Vernunft“ – vgl. U. Hommes, Das Problem des Rechts und die Philosophie der Subjektivität, in: Philosophisches Jahrbuch 70 (1962/63), 311–343; Zit. 342 – und zugleich nicht wenige Positionen seiner Gegner prägt. Die Gesamtbetrachtung dieses Vorgangs mit all dem, was zu ihm gehört – etwa: wachsende Unfähigkeit zu einer Theorie des „Endzwecks“ der Geschichte und seiner „Vermittlung“; Diskreditierung des „teleologischen Denkens“ überhaupt und Ausschau nach End-Bestimmungen, die keine Ziel-Bestimmungen sind; Tendenz zur Überführung der „weltbürgerlichen“ Definition der Geschichte in eine von dieser verschiedene; Dialektikkritik; Hegel- und Fortschrittsfeindschaft; Elephantiasis der Verfallstheorie; usf. – wäre gleichbedeutend mit einer Philosophie der Geschichte des Verfalls der Philosophie der Geschichte.

⁵⁵ Darum gehört zu Hegels Sollenskritik seine Kritik der Unmittelbarkeitsphilosophien; programmatisch: Phänomeologie des Geistes (1807) PhB (1949), 54 ff.; denn – wie angedeu-

philosophische Wirklichkeitsbegriff unterbietet den erreichten Stand: er macht – so formuliert das Hegel – „das Sollen . . . perennierend“ und gerade dadurch „die Endlichkeit absolut“⁵⁶.

Indes: diesen Unterbietungszwang gibt es nicht nur in der Transzendentalphilosophie; es läßt sich Hegels Sollenskritik für uns – die Späteren – auch lesen als vorweggenommene Diagnose von Schicksalen der Philosophie seit Hegel bis zur Gegenwart. Wo immer in dieser Zeit Geschichtsphilosophie zur Sollensphilosophie resigniert, wo also die Freiheitsziele des Fortschritts zunehmend ins bloße Sollen sich retten, wo sie zu unendlichen Aufgaben, zeitlosen Normen und ewigen Werten sich entwirklichen⁵⁷: überall dort entstehen zugleich die Unmittelbarkeitsphilosophien der Natur und des irrationalen Lebens, die vermittlungsblinden Philosophien der Tatsachen und vollendeten Tatsachen und die des Verfalls – Philosophien also, die jenen regredierenden Wirklichkeitsbegriff ausdrücklich erzeugen, den die Sollensphilosophie begrüßt, weil er sie nötig macht. Zu Fichtes Postulaten gehört Schellings Ermächtigung der Natur und ihre entzauberte Gestalt bei Schopenhauer; zum spätneukantischen Normativismus und zur Wertphilosophie gehört Nietzsche, die wertfreie Tatsachenforschung mit ihrem Trend zu Dezisionismen, der Positivismus; usf.⁵⁸. Gerade diesen Zusammenhang aber hat schon Hegel grundsätzlich durchschaut: das Sollensdenken deckt durch eigene oder – arbeitsteilig – durch scheinbar entgegengesetzte Philosophien seinen unvermeidlichen Regressionsbedarf.

Gerade ihn kritisiert Hegel; darum ist seine Sollenskritik keine Prozeß-, d. h. Progreßbremsung, sondern im Gegenteil: Regreßbremsung. Sie widersetzt sich nicht dem Fortschritt, sondern im Gegenteil: sie schützt ihn. Und sie tut das in einer Form, die – weil sie im Klima des Progressiven Regressionsdiagnosen, also

tet – die Sollensphilosophie bemerkt in der Wirklichkeit zuwenig vernünftige Vermittlung: zuviel in der Wirklichkeit bleibt für sie Nicht-Vermittlung, d. h. Unmittelbarkeit; so treibt es sie, schließlich diese Unmittelbarkeit zur Position zu machen. – Darum ist – vgl. oben Anm. 24 – Hegels Argument auch nicht, daß die transzendentalphilosophische Sollensphilosophie zuviel, sondern ganz im Gegenteil, daß sie zuwenig „deduziert“, d. h. daß sie zu wenig als vernünftige Vermittlung begreift. – Von hier aus wird zugleich Hegels ambivalentes Verhältnis zu Kunst und Natur bzw. zur transzendentalphilosophischen Ästhetik und Naturphilosophie plausibel. Einerseits macht er sie gegen die Sollensposition als ein Mehr an Vermittlung geltend: die sollensphilosophische „Faulheit des Gedankens . . . hat . . . an dem Sollen einen zu leichten Ausweg, gegen die wirkliche Realisierung des Endzwecks an dem Geschiedensein des Begriffs und der Realität festzuhalten. Die Gegenwart hingegen der lebendigen Organisationen und des Kunstschönen zeigt . . . schon die Wirklichkeit des Ideals“: Enzyklopädie (31830) PhB (1959), 81. Andererseits handelt es sich hier um Vermittlungen, die Unmittelbarkeit etablieren; darum ist bei Hegel – nach der schönen Formulierung Blochs – „die Natur aufs Altenteil“ gesetzt und – Vorlesungen über die Ästhetik (ab 1818) XII, 32 – „die Kunst nach der Seite ihrer höchsten Bestimmung für uns ein Vergangenes.“

⁵⁶ Logik Bd. 1 (1812) PhB (1948), 124.

⁵⁷ Vgl. oben Anm. 42.

⁵⁸ Die These dieses Kurzinweises basiert auf Analysen einer demnächst vom Verf. erscheinenden Arbeit über die Depotenzenierung der Transzendentalphilosophie; vgl. partiell einschlägig vom Verf.: Über einige Beziehungen zwischen Ästhetik und Therapeutik in der Philosophie des 19. Jahrhunderts, in: Literatur und Gesellschaft (1963), bes. 30 ff.

Verfallsbeobachtungen zuläßt – in einzigartiger Weise Neigungen der Gegenwartphilosophie entgegenkommt: denn diese liebt selbst noch dort, wo sie dem Fortschritt und seiner Theorie mit Ernst sich verschreibt, die Verfallstheorie und ist gerade darum disponiert zur Rezeption von Hegels Argument: dem – wie man sagen könnte – Initialbeitrag zu jener einzigen Form von Verfallstheorie, die innerhalb der Fortschrittstheorie Platz hat und nötig wird: der Theorie nämlich des Verfalls der Fortschrittstheorie; zu einer Theorie also, die Verfall nicht unmittelbar in der Wirklichkeit, sondern – da nun einmal Verfall zu suchen ihr Schicksal ist – Verfall im zunehmenden Zwange entdeckt, Verfall in der Wirklichkeit zu entdecken. Einen solchen Zwang erzeugt – in all ihren Varianten – die Sollensphilosophie: das und wesentlich nur das hat Hegel an ihr kritisiert; also den – wie ich das hier genannt habe – *Verleugnungszwang und Regressionseffekt des Sollensdenkens*.

7.

Es besteht Grund zur Befürchtung, daß im Zuge dieser Überlegung längst die Anstrengung des Begriffs in Anstrengung des Hörers umgeschlagen ist. Es wird also Zeit für Konklusionen, Zeit zu fragen: hat – wie sie es doch plante – diese Überlegung wirklich beigetragen zum Versuch, das Prinzip Hermeneutik hegelhinsichtlich unverwechselbar zu machen? Was bedeutet – nach dieser Überlegung – das Hermeneutische bei Hegel, was Hegels betonte Aufmerksamkeit auf das, was ist?

Eine Antwort ist in der Tat gegeben; denn: wenn Hegels Sollenskritik gegen Regressionseffekte sich richtet: dann bedeutet – innerhalb der Reichweite dieser Überlegung – Hegels Plädoyer für das, was ist, gewiß nicht das Lob des Gegebenen nur weil es nun einmal ist; es bedeutet also kein Verbot von Deduktion und Kritik und keines von Fortschritt und Antezipation, sondern einzig: *die Empfindlichkeit gegen Regressionen*. Wo also – wie in jener Hegeldeutung, von der hier ausgegangen und über die hier nirgends hinausgegangen wurde⁵⁹ – in der Rede vom Hermeneutiker Hegel es darum geht, nicht: Hegel durch einen herrschenden Gegenwartssinn von Hermeneutik, sondern: die Hermeneutik durch Hegel zu definieren: da meint *Hermeneutik gerade nicht die philosophische Anleitung zur Unterwerfung unters Gegebene, sondern – und das ist etwas schlechthin anderes – einzig die philosophische Bildung des Sinns für das schon Erreichte als Empfindlichkeit gegen jede Form von Unterbietung des erreichten Stands*⁶⁰.

⁵⁹ Vgl. oben Anm. 5.

⁶⁰ Das ist freilich hegelbezüglich nur eine Minimalinterpretation; es läßt sich also fragen, ob diese Interpretation insbes. Hegels These von der Wirklichkeit des Vernünftigen und Vorhandenheit des Absoluten vollständig deckt. Diese These Hegels – konkret: „die Gegenwart hat ihre Barbarei und unrechtliche Willkür, und die Wahrheit hat ihr Jenseits . . . abgestreift, so daß die wahrhafte Versöhnung objektiv geworden, welche den Staat . . . zur Wirklichkeit der Vernunft entfaltet, worin das Selbstbewußtsein die Wirklichkeit seines substantiellen Wissens und Wollens . . . findet“; *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821) PhB (1955), 297 – bleibt zweifellos die *cruce* der Hegelinterpretation. G. Rohrmoser, Sub-

Dieses Resultat Hegels läßt sich – scheint mir – nicht ungestraft verdrängen; und nur weil es solche unausweichlichen Resultate Hegels gibt: darum allein ist ja heute Hegelinterpretation sinnvoll und der Gegenwartsphilosophie rechtens ein ernstnehmendes Hegelverhältnis abverlangt. Daß es dafür mehrere Möglichkeiten gibt, bleibt unbestritten; denn es gibt mindestens zwei. Die Gegenwartsphilosophie wird entweder Hegel haben oder den verlorenen suchen: jenes macht den direkten, dieses den indirekten Hegelianismus. Zum letzteren gehört – als die habendste Form des Suchens – die Bemühung, Hegels Philosophie durch Rezeption ihrer Gegnerschaften zu rezipieren; und die hier versuchte Überlegung war ein Beitrag allein dazu. Mit ihrer These riskiert sie es freilich, zugleich Hegel und sich selber unbequem zu sein; aber dies bewußt: denn unvermeidlich, scheint es, gehören Aporien zur philosophischen Gegenwartslage, in welcher – nach der freilich begrenzten und darum irrtumsgefährdeten Einsicht des Täters dieser Überlegung – selbst die Schwierigkeiten beim Versuch, ein Hegelianer zu sein, nur noch übertroffen werden durch die Schwierigkeiten beim Versuch, kein Hegelianer zu sein.

jektivität und Verdinglichung (1961), versucht sie sich – bei gleichem Ausgangspunkt wie die hier vorgetragene Überlegung; philologisch mit guten Gründen; philosophisch mit plausiblen Motiven – erträglich zu machen, indem er ihren theologischen Sinn entdeckt: er entkommt der Schwierigkeit zu begreifen, warum Hegel, in die Schwierigkeit zu begreifen, warum Gott mit der „vorhandenen Wirklichkeit“ seinen „Frieden“ hat machen können. Indes: auch der hier mit Maßen alternativ vorgebrachte Versuch, Hegels Begriffe der vollendeten Welt in Begriffe des einstweilen erreichten Standes zu übersetzen, muß sich einen Vorwurf gefallen lassen: am Ende wurde auch bei ihm aus Interpretation unversehens die Formulierung nur von Bedingungen, unter denen sein Verf. bereit wäre, Hegelianer zu sein.