

Hegel heute Zur „Wissenschaft der Logik“ (I)*¹

Von L. Bruno PUNTEL (München)

Es ist in letzter Zeit wiederholt bemerkt worden, daß sich der Schwerpunkt der Hegelforschung in der Gegenwart eindeutig auf das Studium der WL verlagert hat. Daß dieses Werk die ihm gebührende Aufmerksamkeit – endlich – auf sich zieht, dürfte als eine sehr ermutigende Entwicklung zu bewerten sein. In der Tat beziehen sich Hegelanhänger und -gegner seit eh und je gleichermaßen auf dieses Werk, ohne daß man sagen könnte, das Werk sei wirklich verstanden worden. Treffend bemerkt *D. Henrich*, es lasse sich „über Dialektik nur reden, aber nicht denken, solange Hegels Grundwerk ein verschlüsseltes Buch bleibt“².

Erfreulicherweise sind in den letzten Jahren zahlreiche Arbeiten über die WL erschienen. Es dürfte kaum möglich und wenig sinnvoll sein, alle oder auch nur alle wichtigen Arbeiten erfassen zu wollen; das Ergebnis eines solchen Unternehmens wäre außerordentlich dürftig und kaum der Mühe wert. Stattdessen sollen in der vorliegenden Studie nur einige wenige für die Erschließung der WL unter verschiedener Rücksicht besonders wichtige Werke in systematischer Absicht untersucht werden. Dieses Vorhaben stützt sich auf die Überzeugung, daß nur die detaillierte Auseinandersetzung mit neuen Interpretationen und kritischen Stellungnahmen das Verständnis von Hegels wichtigstem Werk einen Schritt vorwärts bringen kann. Damit wird ein Programm fortgesetzt, das mit einer Studie zur *Phänomenologie des Geistes* eingeleitet wurde³.

Zuvor seien zwei Vorbemerkungen gemacht. Es muß *erstens* mit allem Nachdruck betont werden, daß die WL von mehreren Theorieebenen her angegangen werden kann. Die Nichtbeachtung dieser verschiedenen Theorieebenen hat zu verhängnisvollen Interpretationsfehlern und gegenstandslosen Einwänden geführt. Es müssen mindestens *vier* Theorieebenen berücksichtigt werden. Die erste, die man *logikexterne* (nicht

* Anregungen für mehrere in dieser Arbeit entwickelte Gedanken verdanke ich den Teilnehmern eines von mir an der Universität München gehaltenen mehrsemestrigen Oberseminars über Hegels „Wissenschaft der Logik“. Ihnen sei an dieser Stelle gedankt.

¹ Ausgaben und Siglen:

- WL I, II = G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, hrg. v. G. Lasson, ²1934, unveränderter Nachdruck Hamburg 1966.
- PhG = Ders., *Phänomenologie des Geistes*, hrg. v. J. Hoffmeister, Hamburg ⁶1952.
- Enz. = Ders., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriß* (1830), neu hrg. v. F. Nicolin und O. Pöggeler, Hamburg ⁶1959. (Die „Zusätze“ werden nach der von H. Glockner veranstalteten Jubiläumsausgabe zitiert.)
- DMS = L. B. Puntel, *Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G. W. F. Hegels*, *Hegel-Studien*, Beiheft 10, Bonn 1973.

Hegels „Wissenschaft der Logik“ wird im laufenden Text mit WL angegeben. Zitate aus den angeführten Werken Hegels werden mit Hilfe der angegebenen Siglen und mit den Seitenzahlen im laufenden Text selbst belegt. Die ohne nähere Angaben in Klammern gesetzten Zahlen verweisen auf die Seiten des Werkes, das in dem betreffenden Abschnitt besprochen wird. Wenn nichts anderes vermerkt, stammen die runden Klammern vom Autor des Zitats, die eckigen von mir.

² Dieter Henrich, *Hegel im Kontext*, Frankfurt/M. 1971, 7.

³ Vgl. *Hegel heute*. Zur „Phänomenologie des Geistes“, in: *Ph. Jb.* 80 (1973), 133–160.

aber systemexterne) Theorieebene nennen kann, befaßt sich mit der Problematik der Begründung und der Bestimmung des logischen Standpunktes. Die zweite, der man die Bezeichnung *logikinterne* Theorieebene geben kann, versucht die innere Struktur der logischen Entwicklung zu begreifen. Eine ganz andere Thematik wird auf der dritten, der *systeminternen* Theorieebene erörtert: hier wird das Verhältnis der WL zu den realphilosophischen Disziplinen (Realsystematik) untersucht. Auf der vierten, der *gesamtsystematischen* Theorieebene wird versucht, den Stellenwert, die Gestalt und den Sinn der umfassenden (Selbst-)Interpretation des Logischen zu bestimmen; hierher gehören z. B. Hegels Aussagen über die Logik als „Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen (...) ist“ (WL I 31), oder die Aussagen von *K. Marx* über das Programm einer „Umstülpung“ der Logik⁴ usw.

Die *zweite* Vorbemerkung bezieht sich auf den Gebrauch, die Bedeutung und die Problematik des Ausdrucks „Logik“. Es hat den Anschein, daß die Bedeutung dieses Ausdrucks in der Gegenwart sich immer mehr erweitert: in deutlichem Gegensatz zur alleinigen Beanspruchung des Ausdrucks durch die „formale“ oder „symbolische“ Logik wird er heute zur Bezeichnung sehr heterogener Themenkreise verwendet⁵. Ob bei diesem vielfältigen Gebrauch noch eine grundlegende gleiche Bedeutung vorhanden ist, soll hier nicht entschieden werden. Hier soll lediglich festgestellt werden, daß damit die „klassischen“ Verwendungen dieses Ausdrucks (transzendente, dialektische, hermeneutische usw. Logik) wieder verständlicher werden. Aber damit ist gleichzeitig gesagt, daß etwa Hegels dialektisch-spekulative Logik in ihrem Sinn, ihrer Tragweite und ihrer Funktion nur dann erschlossen werden kann, wenn sie in Verbindung mit den vielfältigen Formen und Richtungen der gegenwärtigen Logik gebracht wird. Dies ist freilich eine gewaltige Aufgabe, die nicht einmal in Ansätzen in Angriff genommen wurde. Diese Situation ist insofern verständlich, als die Hegelforschung zunächst einmal damit beschäftigt ist, Hegels Logik „in sich selbst“ aufzuschließen. Zu diesem „vorläufigen“ Ziel will die vorliegende Studie einen Beitrag leisten.

Es sollen einige Werke kritisch untersucht werden, die sich mit der Problematik des Verhältnisses von Logik, Dialektik und Metaphysik (I), mit der allgemeinen Systemstruktur der WL (II) und mit Hegels Theorie logischer Vermittlung (III) befassen; schließlich soll auf eine Kritik der von mir in mehreren Arbeiten vorgelegten Hegelinterpretation im allgemeinen und der WL im besonderen ausführlich eingegangen werden (IV). In der vorliegenden Studie werden nur einige sehr allgemeine Aspekte einer Interpretation und Kritik der WL erörtert; in weiteren Studien sollen Arbeiten untersucht werden, die sich mit Einzelfragen und detaillierten Analysen von Texten und Gedankengängen der WL befassen.

I. WL, Dialektik und Metaphysik

1. Bedeutsame Bücher über Hegels Gesamtdenken sind selten geworden. Der Grund dürfte darin liegen, daß die Hegelforschung der drei letzten Jahrzehnte eine in vieler Hinsicht fundamentale Wandlung des Problembewußtseins und der Interpretationsproblematik hinsichtlich des systematischen Denkens Hegels herbeigeführt hat. Mit um so größerem Interesse, ja mit ausgesprochener Neugier greift man daher nach dem Buch von *Andries Sarlemijn: Hegelsche Dialektik*⁶, einer bei J. M. Bocheński in Fribourg/

⁴ Vgl. Karl Marx – F. Engels, Werke, Berlin 1957–1971, Bd. 23, 27.

⁵ Vgl. dazu z. B. Nicholas Rescher, Topics in Philosophical Logic, Dordrecht 1968.

⁶ Berlin – New York 1971.

Schweiz angefertigten Dissertation, denn dieses Buch verspricht, „das Hegelsche System zugänglicher“ (185) zu machen. Aber schon die ersten programmatischen Sätze lassen vermuten, daß in diesem Werk bekannte Allgemeinplätze, verfestigte Vorstellungen und alte Mißverständnisse zum wiederholten Mal zur Darstellung kommen: „Die vorliegende Arbeit befaßt sich mit den wesentlichen Merkmalen der dialektischen Methode Hegels. Sie kann als eine Einführung in das von dem älteren Hegel entworfene Gedankengebäude gelten, denn diese Methode durchdringt sein ganzes System und stimmt mit *der* Form überein, die dem absoluten Geist zugeschrieben wird: Alle Seienden existieren für Hegel als ein Moment in einem durch die Kraft des Widerspruchs pulsierenden Kreislauf, der die Form des allumfassenden Ganzen bildet. Damit in Übereinstimmung beschreibt auch der Weg der dialektischen Forschung einen Kreis“ (1). Aber gerade weil diese Arbeit ein allgemein verbreitetes Hegelbild darstellt, soll sie hier einer kritischen Prüfung unterzogen werden; insbesondere sollen die Problematik des Verhältnisses von Logik und Realsystematik und die weitere Frage nach einer umfassenden Selbstinterpretation der Logik erörtert werden. Die systeminterne und die gesamtsystematische Theorieebene bilden in der Tat die allgemeine Perspektive dieses Werkes.

Sarlemijn läßt es an Übersichtlichkeit und genauer Aufzählung von „Punkten“, „Elementen“ usw. nicht fehlen – um welchen Preis, das steht auf einem anderen Blatt. So führt er drei „Elemente“ an, die Hegels dialektische Methode charakterisieren sollen: a) die Kreisbewegung, b) den Widerspruch und seine Aufhebung, c) den Hegelschen Idealismus. Überhaupt spielt das Bild des Kreises in dieser Arbeit eine zentrale Rolle: alles wird darauf zurückgeführt. In einer Fußnote erfährt der Leser, was sich Sarlemijn unter „Idealismus“ vorstellt, den er als das Ziel der Hegelschen Philosophie ausgibt: „... die Theorie, nach der das Absolute von einem Universalienprozeß gebildet wird, in dem es keinen Platz gibt für eine räumliche oder zeitliche Trennung“ (10, Anm. 26). Auffallend ist die totale Unbekümmertheit, mit der in diesem Buch außerordentlich komplexe, durch eine lange Geschichte bis zur völligen Unbrauchbarkeit mißverständlich gewordene Termini verwendet werden, so z. B.: das Absolute, das absolute Wesen, Realität, Realismus, Idealität, Idealismus, Seinsgrund u. ä. Allzuoft finden sich Sätze wie: „Hegel hat – so glauben wir – den jenseitigen Gott, dem Gesetz seiner Methode konsequent folgend, geleugnet und negiert, aber nicht weniger folgerichtig die materielle Welt geleugnet und negiert“ (14).

Das Buch ist in drei Kapitel eingeteilt: I. Dialektik, II. Dialektik und Metaphysik, III. Dialektische Metaphysik. Es ist kaum der Mühe wert, auf das ganze Buch ausführlich einzugehen. Dankenswerterweise bringt Sarlemijn gegen Ende seines Werkes eine Zusammenfassung seiner Hauptthesen. Einige der charakteristischsten Thesen sollen hier erörtert werden. Dabei verfolge ich die Absicht, die Unhaltbarkeit und Sinnlosigkeit eines solchen Interpretationsstils zu demonstrieren. Die – zum Teil lesenswerten – Ausführungen Sarlemijns über den Widerspruch sollen unberücksichtigt bleiben, da die Voraussetzungen für eine Klärung dieses schwierigen Problemkomplexes hier nicht gegeben sind.

2. Sarlemijns These I 1 lautet: „Die negative Dialektik zeigt die Vergänglichkeit und Nichtigkeit der Realität“ (181). Seine Anfangsfrage kommt buchstäblich „wie aus der Pistole“ (PhG 26): „Wie entdeckt der Dialektiker das Absolute in der Realität? Welche Theorie im Hegelschen System beleuchtet am besten den Aufstieg zum absoluten Subjekt?“ (18). Es gilt ihm als sicher, daß „a) die dialektische Methode der Weg ist, der zur Erkenntnis des Absoluten führt, b) die Einheit dieser Methode in der Natur des Abso-

luten fundiert ist und c) für Hegel *nur* das Absolute konkret ist, so daß der Aufstieg von den Dingen zum Absoluten am leichtesten mit Hilfe seiner Lösung des Wert- und Universalienproblems erklärt werden kann“ (19). Dieser Aufstieg wird nach Sarlemijn von der *negativen Dialektik* geleistet, die sich gegen die Auffassung richtet, „daß die zufälligen Dinge und die bestehenden Institutionen selbst das Subjekt ihres Seins bilden; das wahrhaft Selbständige in ihnen ist das Begreifbare, das Allgemeine, das Ideale“ (19). Daher ist es Aufgabe der negativen Dialektik, „die notwendige Auflösung und Aufhebung der Realität ins Ideale“ (23) aufzuzeigen. Ist „die vollständige Auflösung der objektiven Realität in *reine* Bestimmungen“ (25) vollzogen worden, so beginnt nach Sarlemijn eine andere Bewegung, die er *positive Dialektik* nennt und die „nachweist, daß das objektiv Gegebene aus der notwendigen Synthese der *reinen* Bestimmungen resultiert“ (25). Das Resultat dieser positiven Dialektik lautet: „Die Dinge sind nur eine momentane und zufällige Konkretion von Idealitäten“ (181). In dieser „idealistischen Individuation“ glaubt Sarlemijn „die Voraussetzung der dialektischen Methode“ (25) entdeckt zu haben. Der Ausgangspunkt des Systems zeichnet sich nach Sarlemijn durch einen extremen Realismus hinsichtlich des Universalienproblems aus; indem das System entfaltet wird, schlägt dann dieser extreme Realismus in einen „evolutiven“ absoluten Idealismus um. Dies faßt Sarlemijn in dem Satz zusammen: „Für Hegel lebt und bewegt sich nur das Ideale“ (185). Diese „idealistische“ Sicht wird von Sarlemijn mit der „gemäßigten realistischen“ Position des aristotelischen Thomismus und des „Analytikers“ (30) konfrontiert, für die gelte: „Auf Grund des Individuationsprinzips enthält das gegenständliche Sein in sich nichts Allgemeines. Dadurch wird die ontologische Seite der Auflösungstheorie unannehmbar. Die Auflösung des objektiv Gegebenen in allgemeine Bestimmungen kann für den Analytiker nur in der Intelligenz, in der es seine Individualität verloren hat, stattfinden“ (30).

Man tut sich schwer, Sarlemijns Ausdrucksweise auch nur einigermaßen zu folgen. Begriffe, Verhältnisse, Momente, Wirklichkeiten werden hypostasiert und dann wie feste Größen, ja wie Dinge miteinander in Verbindung gebracht. Daß Hegel selbst (vor allem in den Vorreden) teilweise solche Ausdrücke verwendet hat, ist zuzugeben. Aber Hegel ist nie einer naiven Hypostasierung solcher Ausdrücke verfallen. Seine Logik ist gerade der Versuch, die in unserer Sprache implizierten Begriffe zu analysieren und zur Klarheit zu bringen. Zur Illustration dieses Problemkomplexes sei der bei Sarlemijn immer wieder verwendete Ausdruck „das Formale ist . . . *in* den Dingen vorhanden“ (z. B. 181 und passim [Hervorhebung von mir]) kurz erörtert. Sarlemijn macht sich über diese Ausdrucksweise und deren Problematik überhaupt keine Gedanken; im Gegenteil: er unterstellt problemlos, eine solche räumliche Vorstellung sei *die* adäquate Wiedergabe der Hegelschen Position. Was würde Hegel dazu sagen? In einer Berliner Rezension schreibt er: „Bei den . . . angeführten Formen, daß Gott in dem Menschen, der Mensch *in* Gott ist, könnte man an *Jacobis* Gewohnheit, in Präpositionen zu philosophieren, statt die *Kategorien*, die in jenen nur enthalten sind, wirklich auszudrücken, erinnert werden, eine Manier, die, indem sie recht bestimmt zu sein, die Bestimmtheit auf das Letzte, das Einfachste der Präpositionen, hinauszutreiben das Ansehen hat, den Blick vielmehr im Unbestimmten und Trüben läßt und das Bewußtsein abhält, über die *Kategorien*, in denen der Verstand steckt, *wach* werden und sich darüber *wach* erhalten zu können.“⁷ Ich halte es daher für sinnlos, Hegels Theorie über das Allgemeine anhand einer Auseinandersetzung mit Sarlemijns simplifizierenden, massiv vorstellungsmäßigen Formulierungen zu erörtern.

⁷ Berliner Schriften, hrg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1956, 311.

Zur These der „positiven Dialektik“ im Sinne Sarlemijns, daß nämlich „das objektiv Gegebene aus der notwendigen Synthese der *reinen* Bestimmungen resultiert“ (25), sei nur dies bemerkt: wäre eine solche Ausdrucksweise eine auch nur einigermaßen korrekte Wiedergabe der Auffassung Hegels, so würde dies bedeuten, daß die WL die *ganze* Philosophie ist; neben oder außer der WL wäre so etwas wie eine Realphilosophie nicht möglich und nicht denkbar. Die spekulative Darstellung, die den Konkretisierungsprozeß der reinen Bestimmungen in der WL zum Gegenstand hat – das Spekulative ist nach Hegel ein Moment des Logischen (vgl. Enz. § 79, 82 u. ö.) –, wäre also schon die Darstellung des „objektiv Gegebenen“ im Sinne Sarlemijns. Eine solche Annahme ist aber unsinnig. Eine der grundlegendsten Einsichten in Sinn und Ziel der WL besagt, daß diese Wissenschaft „als die *formelle Wissenschaft* nicht auch diejenige Realität enthalten könne und solle, welche der Inhalt weiterer Teile der Philosophie, der *Wissenschaften der Natur und des Geistes*, ist“ (WL II 230–231). Aus diesem Verhältnis der Logik zur Realphilosophie resultiert ein außerordentlich komplexes und bis heute nur in Ansätzen geklärtes Problem (darüber mehr unter IV).

3. Sowohl Grund als auch Folge der dargelegten und kritisierten „Verkehrungen“⁸ der Philosophie Hegels ist Sarlemijns Interpretation der Logik als Metaphysik. Erst jetzt wird klar, warum er sofort und völlig unvermittelt mit der Frage nach dem absoluten Wesen, nach dem absoluten Subjekt begann. Hegels Formulierung, die objektive Logik trete „an die Stelle der vormaligen *Metaphysik*“ (WL I 46), wird von Sarlemijn so verstanden: In der Seinslogik wird „der Begriff eines absoluten Wesens (‘Gott’) geklärt, das seinen Inhalt durch Selbstnegation realisiert und das durch die Negation der Realisation in jedem Kreis wiederhergestellt wird“ (123). Ferner meint Sarlemijn, die objektive Logik umfasse auch „die ‚übrige Metaphysik‘, die sich mit den Denkformen: Gott, Welt und Seele beschäftigt“ (123). Die Wesenslogik sei Naturtheologie, insofern sie „auch für die Ding- und Erscheinungs- ‚Welt‘ gilt. Die absolute ‚Seele‘ umfaßt in einer Einheit das absolute Wesen mit seiner Entäußerung“ (123).

Zu dieser „metaphysischen“ Interpretation der Logik ist schlicht zu sagen, daß sie in der WL keine Stütze findet. Den Text der „Allgemeinen Einteilung“ deutet Sarlemijn teils einseitig, teils ausgesprochen falsch. Daß die frühere *Ontologie* in die Seins- und Wesenslogik eingegangen ist, sagt Hegel sehr klar. Aber weder die frühere *Ontologie* noch Hegels objektive Logik erörtern den Begriff des absoluten Wesens (Gottes). Was die „übrige Metaphysik“ (also die frühere „*metaphysica specialis*“ mit ihren drei Gegenständen: Seele, Welt, Gott) anbelangt, so hat Hegel in aller Klarheit gesagt, *inwiefern* seine Logik auch *diese* Metaphysik in sich begreift: insofern nämlich, „als diese [Metaphysik] mit den reinen Denkformen die besonderen, zunächst aus der Vorstellung genommenen Substrate, die Seele, die Welt, Gott zu fassen suchte, und die *Bestimmungen des Denkens* das *Wesentliche* der Betrachtungsweise ausmachten. Aber die Logik betrachtet diese Formen frei von jenen Substraten, den Subjekten der *Vorstellung*, und ihre Natur und Wert an und für sich selbst“ (WL I 46–47). Die Logik untersucht also die Denkformen, die Bestimmungen des Denkens (die in der *metaphysica specialis* „impliziert“ waren), nicht aber die „Substrate“ oder die „Realitäten“ Welt-Seele-Gott. Fälschlicherweise faßt Sarlemijn diese Substrate als „Denkformen“ auf (vgl. 123). Nur deshalb kann er den sinnlosen Satz schreiben: „Nun aber ist die Hegelsche Logik eine *Ontologie*, eine *Naturtheologie* und auch in gewissem Sinn eine *Kosmologie* und *Psychologie*“ (130). Erst an anderer Stelle seiner Ausführungen

⁸ Ebd. 347, 352, 357.

bezieht er sich nebenbei auf die oben zitierte Stelle aus der „Allgemeinen Einteilung“ und deutet sie dahingehend, in der WL strebe Hegel eine rein areligiöse und somit wissenschaftliche Untersuchung des absoluten Wesens an, während die Religionsphilosophie „die rational theologische Aufgabe [hat], das Absolute des Denkens mit dem Absoluten der Vorstellung (mit dem Gott des Christentums z. B.) zu vergleichen“ (128). Diese Interpretation ist eine reine Konstruktion, die aus dem verkannten Grundunterschied zwischen Logik und Realphilosophie resultiert. Es ist wirklich an der Zeit zu fordern, daß solche Mißverständnisse nicht ständig wiederholt werden. Man kann von Sarlemijns Buch, das bezeichnenderweise fast die ganze gegenwärtige Hegelforschung vollständig ignoriert, mit Sicherheit behaupten, daß es nicht „das Hegelsche System zugänglicher gemacht“ (185) hat; im Gegenteil: es ist ein Musterbeispiel für jene – man kann es nicht anders sagen – „mythologisierenden“ Hegelinterpretationen, die ihren Ausdruck in dem das ganze Buch zusammenfassenden Satz haben: „Für Hegel lebt und bewegt sich nur das Ideale“ (185).

II. Die Systemstruktur der WL und die absolute Idee

1. Die kleine, aber außerordentlich konzentrierte Arbeit von *Klaus Harlander: Absolute Subjektivität und kategoriale Anschauung*⁹ stellt sich als „eine Untersuchung der Systemstruktur bei Hegel“ (so der Untertitel) dar. Doch dieser Untertitel bezeichnet den Gegenstand der Untersuchung nur sehr ungenau, höchstens im Sinne einer Folgerung. Es geht in ihr eigentlich nicht um die Systemstruktur der ganzen Philosophie Hegels, sondern der WL. Die Allgemeinheit der Formulierung Harlanders erklärt sich aus einer Annahme, die er von vornherein macht und die ich für ungerechtfertigt halte. Harlander geht von der richtigen Einsicht aus, daß „das Systematische im Wesen des Denkens“ (1), im Logischen liegt. Als „der innerste Kern der Logik“ zeigt sich nach ihm die absolute Idee, woraus er folgert, daß in ihr „das ganze System in seiner größten Verdichtung enthalten“ (1) ist. Diesen Kern bezeichnet er als „die Grundstruktur des Systems“ (1). Unter Struktur versteht er „nicht den Aufbau in seiner extensiven Gliederung, sondern die Fuge, welche das innere Gefüge des Ganzen zusammenhält“ (2). Diese Formulierungen erinnern an Heidegger, von dem sich Harlander, wie sich noch zeigen wird, nicht nur terminologisch, sondern auch sachlich grundsätzlich inspirieren läßt. Aus diesen programmatischen Thesen zieht nun Harlander folgende Folgerung: Wenn es gelingt, eine Aporie der inneren Verfassung der Logik aufzuzeigen, „so impliziert dies, daß auch die anderen Teile des Systems ihren Halt verlieren“ (16). Das sei gern zugestanden, aber daraus folgt nicht, daß eine Untersuchung der Systemstruktur der Philosophie Hegels sich auf die WL beschränken darf; die Stellung der Logik zur Realsystematik muß unbedingt erörtert werden, da dieses Verhältnis allererst die Systemstruktur des Hegelschen Denkens voll expliziert. Schon hier wird eine das ganze Buch von Harlander durchziehende Tendenz deutlich, die man so charakterisieren könnte: eine sehr komplexe Totalität wird auf eines ihrer Momente hin befragt und untersucht; dieses Moment wird „rein als solches“ herausdestilliert und „für sich“ fixiert; daraus wird dann eine Aporie konstruiert, die darin besteht, daß das „Rück-Verhältnis“ dieses Momentes zur Totalität als nicht mehr möglich deklariert wird. Entsprechend der soeben kritisierten Annahme macht Harlander nur einige sehr dürftige historisch-philologische Bemerkungen zum Verhältnis der WL zur *Phänomenolo-*

⁹ Meisenheim a. G. 1969.

gie des Geistes von 1807 und zu den späteren Realphilosophien. Hier stellt er z. B. die unbewiesene Behauptung auf, in der *Enzyklopädie* werde die *Phänomenologie* von 1807 „unterdrückt und verworfen“ (6); um die von Hegel auch in der Überarbeitung der WL im Jahre 1831 beibehaltene Auffassung zu erklären, die WL habe in der *Phänomenologie* ihre Voraussetzung, formuliert Harlander eine „psychologische“ Hypothese, die man kaum als Lösungsvorschlag ernsthaft in Betracht ziehen kann. Hinsichtlich der Interpretation der drei Schlüsse am Ende der *Enzyklopädie* schließt er sich der von H. F. Fulda in Fortsetzung einer langen und hartnäckigen Tradition vertretenen Auffassung an, sie seien lediglich eine nachträgliche methodologische Reflexion über die enzyklopädische Darstellung des Systems, nicht aber – im Falle des zweiten und dritten Schlusses – Andeutungen anderer Darstellungsformen des Systems¹⁰. Auf die meisten dieser Fragen soll noch unter IV näher eingegangen werden. Mit seinen kurzen Ausführungen in den einleitenden Kapiteln will sich Harlander nur die Ausgangsbasis für die eigentliche Thematik seiner Arbeit sichern: die Interpretation der absoluten Idee und damit auch der Systemstruktur der WL.

2. Die große und einzige Frage seiner Untersuchung der Systemstruktur der WL formuliert Harlander folgendermaßen: „In welcher Weise vermag die Idee in ihrem Selbstvollzug zugleich die vielen bestimmten Kategorien zu vollziehen? Wie ist der Logos zugleich Logik?“ (50). Noch anders gefragt: „Wie entfaltet sich der Logos zur Logik, und wie ist die Logik im Logos zugleich enthalten?“ (56). Harlanders „Antwort“ korrigiert diese Fragestellung, sie ist keine Antwort auf das Wie, sondern die Verneinung des Daß: Harlander bestreitet nämlich diesen Anspruch der Idee, die Logik aus sich zu entfalten und in sich zu enthalten. Er glaubt, eine fundamentale *Aporie* in der WL aufzeigen zu können, die „nicht akzidentell, nicht einer bestimmten Unterlassung Hegels in der Verwirklichung seiner Logik zuzuschreiben ist, sondern in der Sache selbst liegt“ (100). Aus der *Aporie* folgert er, die Entfaltung des logischen Inhalts könne nicht im Sinne einer der absoluten Idee und damit der reinen Methode immanenten „Erweiterung“ oder „Produktion“ („Setzung“) verstanden werden; vielmehr sei die Inhaltentwicklung nur möglich, wenn „eine der Methode nicht unterworfenen Seite“, „eine andere Komponente“, ein „unaufhebbares Anderssein“ (92), ein „zusätzlicher Faktor, ein von der reinen Dialektik verschiedenes Bewegungsgesetz“ (97) anerkannt und angenommen wird. Diesen „Faktor“ nennt er „kategoriale Anschauung“.

Harlander faßt die absolute Idee ohne weitere Umstände als absolute oder reine Form und diese als reine Methode auf. Charakteristisch für die so aufgefaßte Idee ist nach Harlander die Durchsichtigkeit oder Flüssigkeit der Momente. „Was wirklich als Sinnnganzes besteht, ist die Bewegung der Durchsicht durch sich als das Andere seiner auf sich selbst“ (82). Sorgfältig analysiert Harlander die Texte, in denen Hegel die reinen Momente und die Bewegungsweise der reinen Form und Methode darstellt. Seine in diesen Analysen immer wieder durchschimmernde Kritik formuliert er auf der Basis des genau herausgearbeiteten Unterschieds zwischen der Bestimmung der absoluten Idee in der Nürnberger Logik und in der Logik der *Enzyklopädien*. Den Unterschied faßt er so zusammen: „In der Nürnberger Logik wird versucht, den reinen Begriff dialektisch so weiter zu bestimmen, daß er sich selbst als die bestimmten logischen Inhalte setzt. Es entsteht die mißliche Situation einer Wiederholung der Logik innerhalb der gesetzten absoluten Idee. In den enzyklopädischen Logiken dagegen findet keine Weiterbestimmung der absoluten Subjektivität statt. Es ist hier nur der einfache Rück-

¹⁰ Vgl. dazu DMS, 322–333.

blick auf die logische Entwicklung, welcher Rückblick diese als in der Idee enthalten deutet“ (94). An diesen beiden Punkten (Erweiterung der Methode und Rückblick auf die logische Entwicklung) versucht Harlander, die Aporetik der Logik Hegels nachzuweisen.

a) Gegen die „Erweiterung der Methode“ wendet er ein: „Die Subjektivität [nach Harlander = absolute Idee, reine Form und Methode], das Resultat der Formbewegung, ist alle Wahrheit, so daß kein sachliches Motiv besteht, weiter zu gehen und den Inhalt als die nächste Wahrheit dieser Wahrheit zu setzen“ (94). In der Erweiterung der Methode sieht Harlander einen Widerspruch zu anderen Aussagen Hegels, insofern diese Erweiterung besage, „daß nicht mehr die Subjektivität, sondern der unmittelbare Inhalt als die Vollendung der Methode auftritt“ (76). Dabei argumentiert er so: „Die Dialektik des Sinnes als solchen [der absoluten Idee] vollendet sich in der einfachen Selbstvermittlung des sich Anderswerdens und des Zurückkehrens zu sich selbst. Mehr liegt nicht in dieser einfachen Bewegung . . .“ (95). Wenn also diese absolute Idee als „vollendete Gestalt“ eine Erweiterung erfährt, so ist nach Harlander daraus zu folgern, daß sich dieser Schritt nicht aus dem „Sinn der Methode selbst, sondern aus einem zusätzlichen, von außen an sie herangetragenen Bedürfnis“ (95) ergibt.

b) Harlander vermutet, Hegel habe in den enzyklopädischen Logiken die Erweiterung der Methode deshalb fallen gelassen, weil er deren Ungenügen eingesehen habe. In den Enzyklopädien werde die absolute Idee ohne weitere dialektische Schritte, nur in ihren reinen Momenten und als Rückblick dargestellt: sie sei insofern das System des Logischen, als sie allen Inhalt in der Weise des Aufgehobenseins, d. h. in seiner Wahrheit enthalte. Harlander versteht dies so: wir *hatten* den ganzen Inhalt in seiner Ausbreitung vor uns, jetzt aber ist er verdichtet in der Einheit. „Doch wo liegt der Nachweis, daß diese Einheit wirklich denselben Inhalt enthält?“ (83). Harlander sieht darin eine radikale Aporie. Er argumentiert folgendermaßen: Daß die Entwicklung der logischen Inhalte die Bewegung der absoluten Idee darstellt, kann nicht „durch eine unmittelbare Beobachtung“ (96) dieser Inhalte festgestellt werden, denn diese Inhalte sind von einem Schein überschattet, „der die Natur des Logischen zunächst noch nicht rein erkennen läßt“ (96). Erst in der Dimension der absoluten Idee verschwindet dieser Schein, wodurch dann die rückblickende Versicherung, die absolute Idee stelle die Bewegung der logischen Inhalte dar, möglich wird. Anders gesagt: Erst dann ist es erwiesen, daß die Methodenmomente (also die Momente der absoluten Idee) die Wahrheit aller logischen Inhalte darstellen, wenn feststeht, daß alle logischen Inhalte in die Idee aufgehoben und zurückgegangen sind; der Nachweis dafür aber ist nicht die reine Methode, die absolute Idee selbst (da sie noch nicht erreicht ist), sondern die Aufhebungsbewegung, also die Entwicklung der logischen Inhalte, insofern sie noch nicht endgültig aufgehoben sind. Daraus ergibt sich nach Harlander folgende Aporie: „Die Aporie besteht nun darin, daß eben diese Entfaltung der Kategorien, insofern sie noch nicht in ihr Telos zurückgegangen, sondern vielmehr erst dazu auf dem Wege ist, den Charakter eines Scheins oder einer Unwahrheit trägt, und daß doch eben sie zugleich der Nachweis sein muß, daß die Idee wirklich alle logischen Inhalte enthält und somit alle Wahrheit ist. Damit die Wahrheit *alle* Wahrheit sei, setzt sie also gerade den Schein voraus, dessen Überwindung sie sein soll“ (96).

3. Harlanders Thesen sind sehr dazu geeignet, einige grundsätzliche Überlegungen über die absolute Idee, die reine Methode und damit über die Systemstruktur der WL anzustellen.

a) Zunächst ist auf eine grundlegende Einsicht der Philosophie Hegels hinzuweisen,

die sehr oft übersehen oder zumindest in ihrer ganzen Tragweite nicht berücksichtigt wird. Es heißt in der Vorrede zur *Phänomenologie*: „... die Sache ist nicht in ihrem Zwecke erschöpft, sondern in ihrer Ausführung, noch ist das Resultat das wirkliche Ganze, sondern es zusammen mit seinem Werden; der Zweck für sich ist das unlebendige Allgemeine, wie die Tendenz das bloße Treiben, das seiner Wirklichkeit noch entbehrt; und das nackte Resultat ist der Leichnam, der die Tendenz hinter sich gelassen“ (PhG 11). Indem Harlander das Postulat aufstellt, die absolute Idee müsse „aus sich, losgelöst von allem, was nicht sie selbst ist, verstanden werden können“ (89), und wenn er den logischen Inhalt als das, „was nicht sie selbst ist“ deutet, faßt er die absolute Idee buchstäblich als „Zweck für sich“, als „nacktes Resultat“, als „Leichnam“ auf. Daß aus diesem Leichnam nicht die reiche Inhaltlichkeit der logischen Bestimmungen abzuleiten ist, ist nicht nur nicht verwunderlich, sondern ganz und gar konsequent. Ist aber damit die absolute Idee Hegels und damit die Systemstruktur der WL getroffen? Ich möchte hier den Versuch unternehmen, anhand der zentralen Texte Hegels, die auch Harlander kennt und interpretiert, Klarheit über diesen Problemkomplex zu schaffen.

Indem Harlander die absolute Idee unvermittelt als vollendete Gestalt, als reine Form und Methode charakterisiert, überspringt er den entscheidenden Punkt bei der Interpretation der absoluten Idee. Hegels erste und fundamentale Charakterisierung der „spekulativen oder absoluten Idee“ (Enz. § 235) lautet: die absolute Idee ist die Identität (Enz.: Einheit) der theoretischen und der praktischen Idee (der Idee des Wahren und des Guten). Es ist erstaunlich, aber auch bezeichnend, daß Harlander auf diese Charakterisierung überhaupt nicht eingeht. Indem er diese Bestimmung übersieht, ist er nicht mehr imstande, Hegels weitere Aussagen in ihrem wahren Sinn zu begreifen. Als Einheit des Theoretischen und Praktischen ist die absolute Idee sowohl *Endpunkt* der logischen Entfaltung als auch *Inbegriff* der logischen Bestimmungen. Dies sind die beiden Punkte, die jetzt zu klären sind, will man den Sinn der absoluten Idee bei Hegel erfassen; damit erledigen sich die von Harlander vorgebrachten Einwände von selbst.

b) Zunächst ist die genaue Bedeutung der absoluten Idee als *Endpunkt* herauszuarbeiten. Man kommt hier einen Schritt weiter, wenn man folgende Frage stellt: Warum kann nicht eine weitere, höhere, „intensivere“ Einheit gedacht werden? Erst wenn man diese Frage beantwortet hat, können die weiteren Schritte (von der absoluten Idee als der Einheit des Theoretischen und Praktischen zum Begriff dieser Idee; vom Begriff der Idee zur Idee als der reinen Form des Begriffs der Idee; von der reinen Form zur reinen Methode) richtig interpretiert werden. Diese weiteren Schritte stellen keine weiteren, höheren „Einheiten“ dar, sondern differenzieren nur die höchste Einheit (Einheit der theoretischen und praktischen Idee).

Zunächst kann man auf die gestellte Frage antworten: Da mit der Erreichung der Einheit des Theoretischen und Praktischen keine weiteren Inhalte mehr *gegeben* oder *vorhanden* sind, kann der Prozeß der Entfaltung der logischen Bestimmungen nicht weitergehen; er kann sich sozusagen nur noch in sich *zurückbiegen*. Diese Zurückbiegung nun besagt, daß der Prozeß die Dimension seines eigenen Begriffs, d. h. des Wissens von der ihn bestimmenden Form und Methode erfaßt. Ist aber damit auch gewährleistet, daß keine weiteren Inhalte (Bestimmungen) mehr möglich bzw. ableitbar sind? Anders gefragt: Warum erfolgt diese Zurückbiegung des Prozesses in der Dimension der Einheit der theoretischen und praktischen Idee? Muß sie gerade hier erfolgen? Soweit ich sehe, wurde dieser Zusammenhang in der ganzen Hegelinterpretation und -kritik weder erörtert noch problematisiert. Man hat immer die Zurückbiegung übersprungen und die absolute Idee sofort mit der reinen Form und Methode identifiziert.

So auch Harlander. Es ist aber nicht selbstverständlich, daß die Einheit des Theoretischen und Praktischen die Stelle markiert, an der der Prozeß sich in sich zurückbiegt und seinen Begriff, seine reine Form und Methode erfaßt. Hegel gibt einen Grund an: In der absoluten Idee als der Einheit des Theoretischen und Praktischen ist „kein Übergehen noch Voraussetzen und überhaupt keine Bestimmtheit, welche nicht flüssig und durchsichtig wäre“ (Enz. § 237). Der Grund ist nichts anderes als eine nähere Beschreibung und Charakterisierung der höchsten Einheit. Über diese Einheit hinaus kann es keine Bewegung und Fortbestimmung mehr geben, da dafür kein „Anlaß“, kein Grund mehr vorhanden ist. Positiv gewendet heißt das: Die spekulative Idee als die Einheit des Theoretischen und Praktischen ist eine so ursprüngliche und „intensive“ „Struktur“, daß sie nicht mehr durch eine weitere Bestimmung vermittelt ist, sondern ihren Sinn in sich selbst hat. Damit ist ein progressus in infinitum ausgeschlossen.

c) Hier drängt sich nun die Frage auf: Warum bildet die Charakterisierung der absoluten Idee als der Einheit des Theoretischen und Praktischen nicht den Abschluß der Darstellung der WL? Ist es überhaupt noch möglich und konsequent, etwas Weiteres zu sagen? Konkret gefragt: Warum ist am Ende der WL noch vom *Begriff* der Idee, von der *reinen Form* und von der *reinen Methode* die Rede?

Wollte man bei Harlander eine Antwort auf diese Frage suchen, so wäre zu sagen: Harlander sieht in der reinen Form und Methode das Wesen der absoluten Idee in dem Sinn, daß sie hier rein als solche, „losgelöst von allem, was nicht sie selbst ist“ (89), erfaßt und dargestellt wird; daraus ergibt sich nach ihm die erwähnte Aporie, daß die so verstandene Idee den entwickelten logischen Inhalt nicht durchlaufen, nicht setzen kann. M. a. W.: Die Charakterisierung der absoluten Idee als reiner Form und Methode ist nach Harlander gerade der Punkt, an dem eine unüberwindliche Kluft zwischen der absoluten Idee und den logischen Inhalten, zwischen dem Logos und der Logik offenkundig wird. Ich möchte im folgenden die diametral entgegengesetzte These erläutern und beweisen, daß nämlich die „weitere“ Charakterisierung der absoluten Idee als reiner Form und Methode nicht nur keine Kluft zwischen der Idee und der logischen Entwicklung schafft, sondern im Gegenteil den Beweis zu liefern hat und tatsächlich liefert, daß die absolute Idee nur dann „sie selbst“ ist, wenn sie als *Inbegriff* aller logischen Bestimmungen gedeutet wird bzw. alle logischen Bestimmungen aus sich entfaltet. Damit wird der *zweite* der oben genannten Punkte geklärt.

Es ist davon auszugehen, daß die spekulative Idee als Einheit des Theoretischen und Praktischen *Resultat* des logischen Prozesses ist. Daß der Prozeß nicht weitergeht und nicht weitergehen kann, heißt, wie gezeigt, daß er auf dieser Stufe sich in sich zurückbiegt (bzw. zurückbiegen muß). Indem dies geschieht, kommt auf dieser letzten Stufe gerade das Selbstverhältnis des Prozesses, das Verhältnis zwischen der letzten Stufe und den vorangegangenen Stufen zum Vorschein. Hier ist nun das in sich differenzierte Ganze dieser Elemente genau im Auge zu behalten. Das bedeutet: Keines dieser Elemente darf beseitigt werden, da man es sonst nicht mehr mit dem vorliegenden Ganzen zu tun hätte. Die logischen Inhalte, der Prozeßcharakter und das Resultat sind unterschiedene, aber als unterschiedene gleichzeitig unzertrennliche „Elemente“. Wird eines ausgeschlossen oder übersehen, so wird nicht nur das Ganze, sondern jedes einzelne Element verfehlt und verfälscht.

Das Resultat des Prozesses, die spekulative Idee, muß also so gedacht werden, daß es der Inbegriff aller logischen Bestimmungen ist. Hegel drückt das zunächst so aus: „Die Idee als Einheit der subjektiven und der objektiven Idee ist der Begriff der Idee, dem die Idee als solche der Gegenstand, dem das Objekt sie ist; – ein Objekt, in welches alle Bestimmungen zusammengegangen sind“ (Enz. § 236). Damit wird nicht ir-

gendeine Dimension *jenseits* des Prozesses der logischen Inhalte behauptet; vielmehr wird nur *dasselbe* Ganze weiter differenziert. Das Ganze sozusagen als Rahmen bleibt immer konstant; was sich differenziert, ist seine innere Struktur, seine Bestimmtheit. Im angeführten Text zeigt sich das Ganze auf jener Stufe seiner inneren Differenzierung, die durch eine höchste Unterscheidung gekennzeichnet ist: die Unterscheidung zwischen dem Ganzen *als Begriff* und dem Ganzen *als Gegenstand* des Begriffs des Ganzen. Indem diese Unterscheidung gemacht wird, wird sie wieder aufgehoben („ein Unterschied, der keiner ist“, wie Hegel sonst sagt). Als diese, in dieser und auf Grund dieser Unterscheidung erfaßt sich das Ganze: es ist damit die Idee auf der „Ebene“ des *Begriffs der Idee*. Es ist nun zu beachten, daß der *Begriff* der Idee gerade *Begriff der Idee* ist. Von hier aus ist es möglich zu sagen, was es heißt, wenn Hegel behauptet, die Idee erweise sich hier als jenes „Objekt, in welches alle Bestimmungen zusammengegangen sind“. Ist dies im Sinne Harlanders zu deuten (vgl. oben)? Keineswegs! Hier ist die Idee als „der *realisierte* Begriff, d. i. der Begriff, das *Gesetztsein* seiner Bestimmungen in seinem *Fürsichsein* enthaltend“ (Enz. § 242). Daraus geht hervor: Der realisierte Begriff ist nur dann ein solcher, wenn er auch ein „realer“ ist; der Begriff enthält das Gesetztsein seiner Bestimmungen in seinem *Fürsichsein* nur dann, wenn er dieses Gesetztsein auch in seinem Nicht-Fürsichsein beinhaltet, kurz: der Begriff der Idee ist nicht „definierbar“ ohne das Gesetztsein der Bestimmungen auf den Stufen, die dem Fürsichsein des Begriffs vorausgehen. Das heißt also: Insofern die Idee als Begriff ihrer selbst alle Bestimmungen „in sich befaßt“ (WL II 502), insofern die Bestimmungen in die Idee „zusammengegangen“ sind, ist die Idee *fürsichseiende* Idee. Damit aber ist sie gerade nicht „losgelöst“ von den Bestimmungen, so wie sie im logischen Prozeß auftreten, denn *als fürsichseiende* Idee ist sie *nicht* sozusagen die „ganze“, die ausgeführte, die „ausgebreitete“, kurz: die *an-und-für-sich-seiende* Idee. Es liegt im „Begriff“ des „Begriffs“ der Idee, also im „Begriff“ der „für-sich-seienden-Idee“, daß sie als solche nicht „die“ Idee ist. D. h.: Es liegt darin die Notwendigkeit, daß sie die logischen Inhalte durchläuft, denn *die* Idee *ist* dieser Prozeß. Daß das Fürsichsein, der Begriff der Idee nicht definierbar ist ohne das Ansichsein der Idee, heißt, daß die Idee nur ist als der Prozeß der Entwicklung des Begriffs-an-sich, d. h. des Seins (WL I 43), zum Begriff-für-sich (Begriff des Begriffs: ebd.). Dieses Ganze als strukturierter Differenzierungsprozeß ist *die* Idee. Man kann die Dinge drehen und wenden, wie man will, man kommt immer zu jener Einsicht, die in unübertrefflicher Weise im *Zusatz* zu § 237 der *Enzyklopädie* formuliert ist: „Wenn von der absoluten Idee gesprochen wird, so kann man meinen, hier werde erst das Rechte kommen, hier müsse sich alles ergeben. Gehaltlos deklamieren kann man allerdings über die absolute Idee, in das Weite und Breite; der wahre Inhalt ist indes kein anderer als das ganze System, dessen Entwicklung wir bisher betrachtet haben.“ Im selben *Zusatz* findet sich ein Satz, der die obigen Ausführungen sehr treffend zusammenfaßt: „Das Letzte ist die Einsicht, daß die ganze Entfaltung den Inhalt und das Interesse ausmacht.“ Das heißt also: Wenn das Logische als Prozeß, als Ganzes, die Stufe seines Begriffs, den Begriff der Idee erreicht, so besagt das gerade nicht, daß die Idee den logischen Inhalt hinter sich läßt, lassen könnte oder sollte, um – man weiß nicht wie und warum – sich als „sich selbst“ zu erfassen. Harlanders Frage: „Wo findet sich die Notwendigkeit, daß all dieser Inhalt gesetzt werden muß, bevor die Idee selbst gesetzt werden kann?“ (91), ist eine falsch gestellte Frage, da sie auf einer falschen Voraussetzung beruht: sie unterstellt, daß die „Idee selbst“, verstanden als „fürsichseiende Idee“, die „ganze“ Idee ist.

d) Das Fürsichsein der Idee wird von Hegel weiter differenziert als reine *Form* und *Methode*: „Für sich ist die *absolute Idee* (. . .) die *reine Form* des Begriffs, die *ihren*

Inhalt als sich selbst anschaut“ (Enz. § 237). Wie ist diese Einführung des Begriffs-paares Form-Inhalt zu verstehen? Jene Dimension der Idee, die durch die auftretende und gleichzeitig sich aufhebende Unterscheidung von Begriff der Idee und Idee als Gegenstand gekennzeichnet ist, wird hier auf eine noch höhere Ebene der Differenziertheit erhoben: die fürsichseiende Idee stellt sich als reine Form dar. Die Idee als Ganzes erscheint hier als die Einheit einer noch allgemeineren, abstrakteren Unterschiedenheit, nämlich als die sich im Modus des Aufeinanderbezogenseins von Form und Inhalt, von reiner Form und angeschautem Inhalt darstellende Einheit. Der Ausdruck „Anschauen“ dürfte von Hegel nicht ohne Bedacht gewählt worden sein, denn was immer sonst „Anschauen“ bei ihm meinen mag, eines besagt es in jedem Fall: die Gegenwart einer Sache im Modus ihrer Unausgeführtheit. Genau das trifft hier zu. Dabei ist sehr zu betonen: Wird die Idee als „reine Form“ des Begriffs aufgefaßt, so heißt das eben nicht, daß das Bezogensein der Form auf den Inhalt nicht (mehr) vorhanden wäre; im Gegenteil: „reine Form“ kann ohne dieses Bezogensein überhaupt nicht definiert werden. Nur ist dieses Bezogensein noch nicht ausgeführt, es ist eben nur als Anschauen vorhanden. Je mehr die Idee *als* reine Form, *als* reines Fürsichsein betrachtet wird, desto größer und offenkundiger wird ihre „Distanz“ zum logischen Inhalt; aber diese Distanz besagt gerade nicht Bezugslosigkeit, denn in dem Maße, wie die absolute Idee als Resultat für sich genommen, *formalisiert* und *bereinigt* wird, wächst auch ihre Bezogenheit auf das System der Inhaltsbestimmungen, und zwar aus dem Grund, weil die Notwendigkeit der Ausführung immer offenkundiger und drängender wird.

e) Den letzten Schritt der Darstellung der Idee auf der Stufe ihres Fürsichseins bildet deren Charakterisierung als *Methode*: „Als *Form* bleibt hier der Idee nichts als die *Methode* dieses Inhalts, – das bestimmte Wissen von der Währung ihrer Momente“ (Enz. § 237). Damit wird eine noch höhere Stufe der inneren Differenziertheit (Abstraktion, Allgemeinheit) der Idee erreicht. Dies kommt in der Nürnberger Logik besonders deutlich zum Ausdruck: „. . . für sich aber hat sie [die absolute Idee] sich als dies gezeigt, daß die Bestimmtheit nicht die Gestalt eines Inhalts hat, sondern schlechthin als Form, daß die Idee hiernach als die schlechthin allgemeine Idee ist. Was also hier noch zu betrachten kommt, ist somit nicht ein Inhalt als solcher, sondern das *Allgemeine seiner Form*, – d. i. die Methode“ (WL II 485; von mir hervorgehoben). Die Methode ist also die Idee *als das Allgemeine der Form des Inhalts*. Man muß diese drei Ebenen, diese dreistufige Differenziertheit *der* Idee als Ganzes beachten, will man begreifen, was Hegel mit Methode meint. Diese drei Ebenen verweisen aufeinander, indem sie sich ineinander aufheben und nur so jenes Ganze bilden, das *die* Idee ist.

Wenn Hegel abschließend die „Momente der spekulativen Methode“ darlegt, so handelt es sich um Momente *innerhalb* der abstraktesten Dimension, nämlich der Dimension des *Allgemeinen* der Form des Inhalts. Diese einfache Feststellung ist von immenser Tragweite für das Verständnis der WL. Es folgt nämlich daraus, daß es unsinnig ist, die hier am Ende der Logik beschriebene Methode (bzw. deren Momente) als ein fixes Instrumentarium, als eine feste Formel oder Operationsregel zu nehmen und sie auf die einzelnen logischen Bestimmungen oder Sphären „anzuwenden“. Das würde nämlich bedeuten, daß das Verhältnis zwischen dem „Allgemeinen der Form“ und dem „Inhalt“ als ein äußeres Verhältnis genommen wird – in diametralem Gegensatz zu Hegels fundamentalsten Einsichten.

Genau an diesem Punkt läßt sich sehr deutlich zeigen, wie Hegel denkt und wie er zu interpretieren ist. Die Momente der Methode sind: Der Anfang als das Allgemeine, der Fortgang (Entwicklung, „Urteil“), der realisierte Begriff. Hier taucht also wieder das *Allgemeine* auf, aber jetzt als Moment der Methode, also selbst als ein Moment

jenes „anderen“ Allgemeinen, das das Allgemeine der Form des Inhalts ist. Das erste Allgemeine (als Moment der Methode) sei als A_1 und das zweite Allgemeine (als die Dimension, die die reine Methode selbst ist) als A_2 bezeichnet. Genauso wie A_1 nur als Moment einer „größeren“ Einheit begreifbar ist, so kann auch A_2 nur dann richtig begriffen werden, wenn man jenes Ganze voll und ganz berücksichtigt, dessen Moment es ist: nämlich die Idee als das System der Logik. Nun schreibt Hegel in der WL einige sehr erhellende Sätze über A_1 , die genauso für A_2 gelten und die als eine ausgezeichnete Selbstinterpretation der Methode Hegels betrachtet werden können (der Text ist also auch so zu lesen, daß an die Stelle von „Allgemeines“ das Wort „Methode“ gesetzt wird): „Das Allgemeine gilt . . . in der absoluten Methode nicht als bloß Abstraktes, sondern als das objektiv Allgemeine, d. h. das an sich die konkrete Totalität, aber sie noch nicht gesetzt, noch nicht für sich ist. Selbst das abstrakte Allgemeine als solches im Begriffe, d. i. nach seiner Wahrheit betrachtet, ist nicht nur das Einfache, sondern als Abstraktes ist es schon gesetzt als mit einer Negation behaftet. Es gibt deswegen auch, es sei in der Wirklichkeit oder im Gedanken, kein so Einfaches und so Abstraktes, wie man es sich gewöhnlich vorstellt. Solches Einfache ist eine bloße Meinung, die allein in der Bewußtlosigkeit dessen, was in der Tat vorhanden ist, ihren Grund hat“ (WL II 489). Daraus geht hervor, daß das Verhältnis der Methode zu den logischen Inhalten nicht das Verhältnis einer Anwendung der Methode auf diese Inhalte sein kann; vielmehr muß die Methode als das Allgemeine negiert werden, um als die Artikulation des je besonderen Inhalts aufgefaßt werden zu können. Hegel selbst hat diese Besonderungen der Methode hinsichtlich der drei Sphären der Logik schematisch erwähnt: Übergehen – Scheinen im Entgegengesetzten – Entwicklung (vgl. Enz. § 161, 240 u. ö.). Diese Besonderungen müßten weiter konkretisiert und vor allem genau beschrieben werden. Dies stellt eine umfangreiche und schwierige Aufgabe dar, die bisher nur in Ansätzen (etwa bei *D. Henrich*¹¹) in Angriff genommen wurde. Dabei würde sich erweisen, daß die *konkrete* Methode schlechterdings mit der Logik selbst zusammenfällt, ja diese selbst ist¹².

Es kann jetzt auf Harlanders Einwand gegen die „Erweiterung der Methode“ eine Antwort gegeben werden. Dieser Einwand beruht auf einem Mißverständnis. „Erweiterung der Methode“ am Ende der Nürnberger Logik bedeutet nicht, daß die logische Idee als *logische* noch einmal über die Darstellung des Logischen in der WL hinausgeht oder hinausgehen müßte. Dies ist nicht einmal denkbar. „Erweiterung der Methode“ ist nichts anderes als eine Beschreibung der Art und Weise, wie die Methode als das Allgemeine der Form des Inhalts sich als die Darstellung des Logischen in der WL konkretisiert bzw. sich als konkret erweist.

Zur Klärung dieses Sachverhaltes sei noch kurz auf einen weiteren Gesichtspunkt eingegangen, der damit zusammenhängt und der bei Harlander eine große Rolle spielt. Harlander meint, die Bewegung der Momente der reinen Methode und die Bewegung der logischen Inhalte sei grundverschieden, insofern in der ersten „die reine Dialektik waltet“ (97), die ihr „absolut durchsichtiges Wesen“ (95) entfaltet, während die zweite erst „nach langen Umwegen und Potenzierungen“, in einem „langen, sich von Inhalt zu Inhalt fortbewegenden Gang der Logik“ (97) die absolute Idee hervorbringt. Diese Deutung bzw. dieser Einwand mißverstehet völlig den Stellenwert von A_1 und A_2

¹¹ Vgl. besonders seine Studie: *Hegels Logik der Reflexion* in dem in der Anm. 2 angeführten Sammelband (95–156).

¹² Vgl. PhG 40: „Ihre [der Methode] eigentliche Darstellung gehört der Logik an oder ist vielmehr diese selbst.“

bzw. das Verhältnis der beiden Ganzheiten, der reinen Methode mit ihren Momenten einerseits und des Allgemeinen der Form des Inhalts andererseits. Diese Bewegungen unterscheiden sich nur hinsichtlich der zu durchlaufenden Ganzheit – und sonst in gar nichts. Die Folgerungen, die Harlander aus der Unterscheidung zieht, daß nämlich die reine Methode ein voll durchsichtiges Wesen habe und daher reine immanente Bewegung besage, während die Entwicklung des logischen Inhaltes nicht rein immanent verlaufe, sondern einen zusätzlichen Faktor von außen brauche – diese Folgerung ist abwegig. Ob die zu durchlaufende „Strecke“ kurz oder lang ist, das spielt absolut keine Rolle, da in beiden Dimensionen ein *Anderswerden*, eine Negativität (vgl. oben Zitat über A_1 und A_2) als Moment enthalten ist. In beiden Fällen ist also „Durchsichtigkeit“ im Sinne Harlanders nicht gegeben.

Damit dürften die Einwände, die Harlander gegen die Notwendigkeit der Entfaltung des logischen Inhalts aus der absoluten Idee und gegen die Erweiterung der Methode erhoben hat, entkräftet sein. Nur ganz kurz sei noch die Aporie besprochen, die sich nach Harlander aus der „Tilgung des Scheins“ ergibt. Wenn man die Entwicklung des logischen Inhalts einerseits und die absolute Idee andererseits als zwei getrennte, für sich bestehende „Größen“ auffaßt, so ist in der Tat nicht einzusehen, wie die mit dem Charakter des Scheins oder der Unwahrheit behaftete Aufhebungsbewegung des logischen Inhalts der Nachweis sein kann, daß die absolute Idee alle logischen Inhalte enthält und somit alle Wahrheit ist. Aber eben diese Trennung und Fixierung ist eine falsche Voraussetzung, denn die absolute Idee ist – wie gezeigt – nicht „definierbar“ ohne die logischen Inhalte. Die Tilgung des Scheins bedeutet nicht, „hier werde erst das Rechte kommen, hier müsse sich alles ergeben“ (Enz. § 237 Zusatz); vielmehr besagt diese Tilgung gerade das Gegenteil: Weder die Entwicklung der logischen Inhalte ist vollziehbar bzw. begreifbar ohne die absolute Idee als letzte Stufe der Aufhebungsbewegung, noch die absolute Idee ist definierbar ohne die Entwicklung der logischen Inhalte. Das „Verschwinden des Scheins“ ist die Überwindung dieser beiden Einseitigkeiten, die Hegel so charakterisiert: „... als ob der Anfang ein Unmittelbares und sie [d. h. die absolute Idee] ein Resultat wäre“ (Enz. § 242). Man muß geradezu so formulieren: Nicht nur die Aufhebungsbewegung der logischen Inhalte vor der Erreichung der letzten Stufe ist mit einem Schein behaftet, sondern auch die Idee in ihrem reinen Fürsichsein, also als reine Form oder Methode; erst das Zusammendenken der logischen Inhalte und der absoluten Idee ist *die* Idee als „die Eine Totalität“ (Enz. § 242). Daraus wären sehr wichtige Folgerungen zu ziehen. So ist von dieser Einsicht her allererst der genaue Sinn des sich am Ende der WL erfassenden „reinen Begriffs der Wissenschaft“ zu ermitteln. Dieser reine Begriff *als solcher* ist noch eine Abstraktion, ist das Allgemeine (der Form des Inhalts) und hat daher den Charakter eines „Scheins“. Das Verschwinden dieses Scheins ist nicht das Erreichen der letzten Stufe und noch weniger das Verbleiben auf dieser letzten Stufe, sondern die konkrete Darstellung der logischen Bestimmungen in der WL.

4. Nur der Vollständigkeit halber sei abschließend noch auf Harlanders weitere Ausführungen kurz eingegangen. Aus den von ihm gegen Hegels Logik erhobenen Einwänden zieht er die Folgerung, es müsse eine „zweite Quelle“ (101 ff.) der logischen Entwicklung angenommen werden. Dies bedeutet für ihn, daß die Vielfalt der kategorialen Inhalte nicht genuin dialektischer Natur ist, sondern daß „die Dialektik nur ein Mittel darstellt, die Sinnhorizonte in einer zusammenhängenden Weise zu thematisieren“ (102). Positiv gewendet heißt dies, „daß die verschiedenen Kategorien, jede in ihrer Weise, im Denken unmittelbar präsent sein müssen“ (111). Demnach wer-

den die Kategorien aufgefaßt als „letzte unableitbare und unabgeleitete Bestimmungen“ (123). Daraus folgert Harlander, „daß es einen die Grundbedeutungen übergreifenden Sinn nicht geben kann, einfach deshalb, weil eine jede Grundbedeutung als solche ganz gegenwärtig ist und somit durch nichts bestimmt sein kann, was nicht in ihr selbst läge . . .“ (113). Gleichwohl behauptet Harlander die „Beziehungshaftigkeit jedes Sinngehalts“ (114), durch die eine Atomisierung dieser Gehalte vermieden werde. Die Sinngehalte (Kategorien) werden nach Harlander auf Grund einer Form „unmittelbaren Erkennens“ (124) erfaßt, die er kategoriale Anschauung nennt. Sie soll dem entsprechen, „was in der Geschichte der Philosophie auch als Evidenz gedacht wurde“ (124).

Es ist nicht möglich, diese Auffassung hier ausführlich zu diskutieren. Nur drei kurze Bemerkungen seien gemacht: a) Diese Auffassung erwächst aus einer einseitigen, ja falschen Interpretation der Systemstruktur der WL. b) Wenn Harlander behauptet, „der Ansatzbereich“ seiner Auffassung liege „bei Hegel“, woraus er folgert, daß er die „Grundposition Hegels (. . .) beibehält“ (115, Anm. 28), so dürfte eine solche Behauptung kaum aufrechtzuerhalten sein. Die Annahme von so etwas wie einer „zweiten Quelle“ widerspricht so radikal der Grundintention Hegels in der WL, daß es keinen Sinn hat, bei dieser Annahme noch von einer Beibehaltung der Grundposition Hegels zu sprechen. c) Harlanders Position besteht vorläufig nur in der Ankündigung eines Programms. Die zentrale Frage, die sich dabei aufdrängt, betrifft die „Eigenbedeutung“, die „Selbständigkeit“ und „Unableitbarkeit“ der Kategorien. Es dürfte sehr schwer sein, auf nicht-dialektische Weise der „Beziehungshaftigkeit“ der Kategorien einen verständlichen und annehmbaren Sinn zu geben.

III. Hegels Theorie logischer Vermittlung

1. Das Buch von *Wolfgang Marx: Hegels Theorie logischer Vermittlung. Kritik der dialektischen Begriffskonstruktionen in der ‚Wissenschaft der Logik‘*¹³ befaßt sich grundsätzlich mit derselben Problematik, der auch das besprochene Werk von K. Harlander gewidmet ist. Auch Marx ist bemüht, eine Grundaporie in der WL aufzuzeigen. Auf den ersten Blick widersprechen sich die Positionen von Harlander und Marx: was die absolute Idee für den ersten Autor nicht kann und darf, das *muß* sie nach dem zweiten. Aber im Endeffekt kreisen beide Positionen um dieselbe These: Die absolute Idee und damit die Systemstruktur der WL kann nicht rein immanent begriffen werden. Was Harlander „zweite Quelle“ nennt, das bezeichnet Marx als „transzendente Differenz“. Allerdings ist Marxens Argumentationsstrategie eine ganz andere als die Harlanders.

Die Untersuchung von Marx „versucht die unmittelbar begründete Skepsis gegenüber Hegels ‚spekulativer‘ Kategorienlehre dadurch zu begründen, daß sie die Unmöglichkeit einer rationalen Konstruktion von Begriffen wie ‚freier Begriff‘ oder ‚Idee‘, wie Hegel sie verstand, nachweist“ (11). Als Grundproblematik der WL bezeichnet Marx die Frage nach der Vermittlung von „Unmittelbarkeit“ und „Vermittlung“. Er stellt die These auf: „Eine ‚absolute‘ Vermittlung von Unmittelbarkeit und Vermittlung kann es nicht geben“ (18). Daraus ergibt sich für ihn die weitere These: „Das Verhältnis der logischen ‚Sphären‘ ist kein vermitteltes“ (18). Positiv gewendet sind diese Thesen zu formulieren: Die Unmittelbarkeit ist unaufhebbar; zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung besteht eine unaufhebbare, transzendente Differenz; es gibt

¹³ Stuttgart-Bad Cannstatt 1972.

nur eine endliche Kontamination der Begriffe („endlich“ in dem Sinne, daß eine „absolute“ Vermittlung der Unmittelbarkeit ausgeschlossen ist).

Der Feststellung, daß die logischen Sphären des Seins und des Wesens nach Hegel differente Modi der „Vermittlung“ und „Unmittelbarkeit“ darstellen, entnimmt Marx die methodisch relevante Einsicht, daß sich die Beziehung dieser Modi aufeinander nur dann als ein notwendiges Fortschreiten einer „niederwertigen“ zu einer „höherwertigen“ Form von Vermittlung verstehen läßt, „wenn absolute Vermittlung als Kriterium des Zwanges fortzuschreiten vorausgesetzt ist“ (18). Auf diese Einsicht gründet sich das methodische Vorgehen von Marx. Das bedeutet, daß die Struktur der absoluten Idee herauszuarbeiten ist. Zunächst aber ist nach Marx „sinnvoll, die Bedeutung der Begriffe zu erhellen, die allgemein als charakteristisch für die spekulative Dialektik angesehen werden“ (29) (durch wen?). Marx nennt und erläutert drei für die Konstruktion des Logischen relevante Grundbegriffe: den spekulativen Begriff, die Selbstbewegung, die bestimmte Identität. Marxens Ausführungen darüber sind – wie könnte es bei einem solchen Vorgehen anders sein – von einer kaum zu überbietenden Abstraktheit. Es ist erstaunlich, daß sich Marx dabei nicht fragt, ob eine solche „metatheoretische“ Betrachtung von „Grundbegriffen“ der WL überhaupt möglich und sinnvoll ist; und wenn er diese Möglichkeit als selbstverständlich unterstellt, so hätte er zumindest den methodischen Ort dieser Überlegungen genau bestimmen sollen. Dasselbe gilt für Marxens Ausführungen über die Struktur der absoluten Idee. Er geht von der Annahme aus, daß die Architektonik der WL nur bestimmbar ist von der Struktur des „höchsten Punktes“ her, der mehr ist als eine Bestimmtheit unter anderen (59). Immerhin bemerkt Marx hier, daß der Versuch, „die Idee als einen gewissermaßen ‚autonomen‘ Begriff zu betrachten, der von seinem Hervortreten aus dem Zusammenhang der WL zu lösen ist, (. . .) einen Mangel [darstellt], sofern einige wesentliche Momente ihrer Struktur in den Hintergrund treten“ (59). Über dieses Bedenken setzt er sich aber schnell hinweg. Ob es sich dabei nur um „einige wesentliche Momente“ und nicht vielmehr um den Sinn der absoluten Idee selbst handelt, wird noch zu prüfen sein. Zunächst ist festzustellen, daß das Vorgehen von Marx erstaunlich ist, wenn man die im vorhergehenden Abschnitt analysierten zentralen Texte Hegels berücksichtigt; andererseits aber ist es sehr bezeichnend, da beinahe in der ganzen Geschichte der Hegelinterpretation und -kritik so verfahren wurde. Eine sinnvolle Auseinandersetzung mit Marxens Hegelkritik müßte anhand einer genauen Textanalyse stattfinden. Da eine solche Analyse teilweise unter II geleistet wurde, kann ich mich hier kürzer fassen.

2. Bei seinem Versuch, die Struktur der absoluten Idee zu analysieren, läßt sich Marx von folgender Einsicht leiten: Soll die absolute Idee die Aufhebung der Unmittelbarkeit besagen, so ist nach Marx zu fragen: „Wie . . . ist die Aufhebung zu denken unter der Voraussetzung, daß das Aufzuehbende ‚bewahrt‘ wird, und die Idee zugleich als nicht mehr durch das Aufgehobene affizierbar gedacht werden kann?“ (64) Der zweite Teil dieser Frage mutet sehr befremdlich an: Was soll hier „affizierbar“ bedeuten? Schon hier klingt an, daß Marx die absolute Idee genauso mißversteht wie Harlander.

Die These, die Marx im entscheidenden Abschnitt seiner Arbeit (§ 3b) zu beweisen versucht, lautet: „Absolute Vermittlung im Sinne der Aufhebung des Unterschiedes von Unmittelbarkeit und Vermittlung, der äußeren Reflexion, kann es nicht geben. Eine absolute Vermittlung in diesem Sinn darf es nicht geben, soll die Aufhebung bzw. Implikation der äußeren Reflexion durch und in ihr einen Sinn haben können“ (65). Anders formuliert: Gegen Hegels Auffassung behauptet Marx, „daß auch in der Struktur der absoluten Idee ‚unsere Reflexion‘ (Reflexion in Beziehungen) impliziert sein

muß, soll sie selber als logische Einheit, als die ‚schlechthin intensive Totalität‘ (WL II 504), als Bestimmtheit überhaupt begriffen werden können“ (66). Marx identifiziert also „unsere Reflexion“ mit der „äußeren Reflexion“; seine These behauptet demnach die Unaufhebbarkeit der äußeren Reflexion (vgl. 169).

Ich möchte Marxens Argumentation in diesem Abschnitt (§ 3b) Schritt für Schritt verfolgen, obwohl dies ein schwieriges Unternehmen ist, da Marx unnötigerweise außerordentlich komplizierte Gedankengänge entwickelt. Es läßt sich genau nachweisen, daß und wo Marx – für den nicht sehr aufmerksamen Leser beinahe unbemerkt – Bedeutungsverschiebungen hinsichtlich zentraler in der Argumentation vorkommender Termini vornimmt. Was zunächst als eine streckenweise sogar gute Hegelexegese angesehen werden kann, entpuppt sich plötzlich – auf Grund ungerechtfertigter Bedeutungsverschiebungen – als eine radikale und z. T. sehr unschöne Kritik an Hegel (vgl. z. B. 176: „spekulativer Spinner“; 153: Hegels Grundbegriffe sind „Mythen“ und „Albernheiten“ usw.). Wenn Marx z. B. nach langen Ausführungen erklärt, „daß Unmittelbarkeit und Vermittlung grundsätzlich nicht aufeinander reduziert werden können“ (133), so fragt man sich auf Grund einer solchen Formulierung, ob hier nicht offene Türen eingerannt werden. Hat nicht Hegel immer wieder betont, „daß es nichts gibt, nichts im Himmel oder in der Natur oder im Geiste oder wo es sei, was nicht ebenso die Unmittelbarkeit enthält als die Vermittlung, so daß sich diese beiden Bestimmungen als ungetrennt und untrennbar und jener Gegensatz sich als ein Nichtiges zeigt“ (WL I 52)? Aber erst allmählich wird dem Leser klar, daß Marxens Formulierungen außerordentlich unpräzise und schwankend sind, so daß sie von ihm plötzlich ganz anders interpretiert werden, als sie der Leser zuerst verstanden hatte.

a) Zuerst versucht Marx, „die Unmittelbarkeit auch in der absoluten Vermittlung nachzuweisen“ (68). Er argumentiert wie folgt: „Die Idee muß sich als das setzen, was sie ist. Sie ist aber notwendig ein doppeltes: Aufheben ihrer Momente in ihr und das ‚Währen‘ ihrer Momente in ihrer Unaufhebbarkeit als Voraussetzung, ohne welches sie nicht ist, was sie ist. (...) Wenn es so ist, daß notwendig ein Moment der Voraussetzung *in der Idee von ihr* zu unterscheiden ist, und dieser Unterschied die Bedingung ihrer als *logischen* Idee ist, zugleich aber dieses Moment nicht als ein die Freiheit einschränkendes oder als noch nicht integriertes aufzufassen ist, dann muß dieses Moment selbst die Idee sein, aber die Idee im *Modus der Unmittelbarkeit*. (...) Die Notwendigkeit der Idee, die Integration von ihren Voraussetzungen zu unterscheiden, sich selbst von sich selbst abzusetzen, das ist der Umschlag der ‚Vermittlung‘ in die ‚Unmittelbarkeit‘“ (68).

Zu diesen Ausführungen ist zu sagen, daß der entscheidende Ausdruck „Unaufhebbarkeit“ im ersten Satz nicht nur unverständlich, sondern auch an dieser Stelle ungeklärt und daher ungerechtfertigt ist. An den sonstigen Formulierungen wäre kaum etwas auszusetzen.

b) Marx fragt nun genau nach der Bestimmtheit der Idee. Bezugnehmend auf den Schluß der Logik schreibt er: „Die Voraussetzung oder Bedingung, als die sich die Idee notwendig setzen muß, ist diese: die Momente Form und Inhalt erhalten sich in ihr, aber als solche die gegeneinander als absolut frei zu verstehen sind. Einmal als absoluter freier Inhalt: er ist, *obwohl* absolut durchdrungen von Form, und gerade deswegen, gleichgültig gegen diese, einfaches Unmittelbares, das, *obgleich die Vermittlung enthaltend*, eben von der Form der Unmittelbarkeit ist. Ein solches ganz einfaches Unmittelbares (...) ist das ‚Sein‘. (...) Das Recht, ‚Sein‘ so unmittelbar aufzufassen, leitet sich aus der notwendigen Verselbständigung von Form und Inhalt in der Idee her, sofern sie freie Voraussetzungen sind“ (69; Hervorh. von mir).

In diesem Text kann man entscheidende Bedeutungsverschiebungen aufdecken.

α) Marx betont immer wieder, daß bei der Aufhebung die Momente auch erhalten bleiben. Es ist aber die Frage, wie dieses Sicherhalten zu verstehen ist. Im ersten Satz deutet sich schon seine „verschiebende“ Interpretation bzw. Kritik an: „als solche die *gegeneinander* als absolut frei zu verstehen sind“. Diese Formulierung bzw. Sicht ist unhaltbar, denn eine Freiheit als Gegeneinander (bzw. in einem Gegeneinander) ist sinnlos, ist keine Freiheit, da solche „Freiheit“ eben (noch) unter der Macht eines Anderen steht. Die Verselbständigung der Momente, wie sie Marx im letzten Satz versteht, ist keine wahre, da sie nur eine Fixierung der Momente *gegeneinander* besagt, ohne daß dieses Gegeneinander sozusagen „verarbeitet“ oder thematisiert würde. Dieser Mangel an „Verarbeitung“ oder Thematisierung drückt sich aus im kleinen Einschub: „Unmittelbares, das, *obgleich* die Vermittlung enthaltend . . .“ Diese Art zu formulieren ist im übrigen charakteristisch für Marxens Hegelkritik; außerordentlich häufig wird von ihm auch die Argumentationsform des Dilemmas verwendet, eine Denkform, die gegenüber einem dialektischen Denken unzulänglich bleibt.

β) Die verselbständigten Momente zeigen nach Marx eine *Gleichgültigkeit*, eine *Indifferenz* gegeneinander; und Marx präzisiert: „sie zeigen diese [= Indifferenz] notwendig, sonst ist ihre Verselbständigung unverständlich“ (69–70). Dazu: Fixiert man die Selbständigkeit der Momente, so sind sie in der Tat gleichgültig *gegeneinander*. Aber gerade hier verrät schon die sprachliche Formulierung die Gedankenlosigkeit einer solchen Position. Die Gleichgültigkeit (als Ausdruck einer unaufhebbaren Unmittelbarkeit, wie Marx sagt) hebt sich im selben Moment auf, in dem sie sich ausspricht: indem sie sich als „Gleichgültigkeit *gegen* . . .“ behaupten will, erweist sie sich als durch Anderes vermittelt. Unmittelbarkeit ist im Falle der Selbständigkeit ein notwendiges Moment, aber eben *ein Moment*, was bedeutet, daß sie aufgehoben wird, so daß die Selbständigkeit nur *in* der Vermittlung liegt.

γ) Marx führt weiter aus, daß die Indifferenz, die die Momente Form und Inhalt gegeneinander zeigen, „die Indifferenz der Idee in Ansehung ihrer selber [ist] . . . Die absolute Bestimmtheit der Idee enthält also eine Unbestimmtheit ihrer in Beziehung auf ihre Momente. Das Setzen der Idee als Voraussetzung ist bestimmt, nicht aber ist der Modus dieses Voraussetzens bestimmt; die Unbestimmtheit des Modus, die Selbständigkeit der Momente, *obwohl* von ihr selbst gesetzt . . ., ist unerlässlich für sie als logische, absolute Einheit; also ist die Unbestimmtheit ebenso das Wesen der Idee wie ihre Bestimmtheit, bzw. die Einheit beider ist das Wesen, der innerste Grund der Idee“ (70; Hervorh. von mir). Hier also wird die Gleichgültigkeit als Unbestimmtheit gedeutet und als eine solche der Idee selbst deklariert. Die Verschiebungsstrategie des „trennenden Verstandes“ wird fortgesetzt: Unbestimmtheit und Bestimmtheit werden zu zwei fixierten (eben unaufhebbaren) Momenten des *Wesens* der Idee erhoben. Diese Konstruktion wird mit innerer Konsequenz auf der Grundlage fragwürdiger, ja unhaltbarer Prämissen durchgeführt.

δ) Marxens letzter Argumentationsschritt will nachweisen, daß die äußere Reflexion unaufhebbar und daß daher eine transzendente Differenz anzunehmen ist. „Ist die Selbständigkeit der Momente der Idee notwendig vorauszusetzen, bzw. ist die Idee dieses, selber als in selbständigen Momenten sich vorauszusetzen, dann ist ‚Äußerlichkeit‘ kein zufälliges Attribut mehr, es bezeichnet vielmehr die Struktur ihrer als Reflexion. Auch die Idee also ‚enthält‘ noch ‚unsere Reflexion‘ (‚äußere‘) . . .“ (70) Und nun kommt endlich zum Vorschein, was Marx beweisen will: „Die Idee ist absolute Integration der Momente, aber sie ist dies nur in Beziehung auf die in ihr vermittelten, unbestimmteren Formen der Beziehungen von Momenten, also wohl an-und-für-

sich-seiende ‚Einheit‘, aber diese als im Bezug auf etwas *anderes* als sie selbst ist: der anderen Glieder der Triplizität . . .“ (70; Hervorh. von mir.). Daß die Idee *als* Form und *als* Methode, also die für-sich-seiende Idee, auf etwas „anderes“ bezogen ist, ist nicht nur verständlich, sondern auch notwendig, da ja dieses „andere“ wieder zur *ganzen* Idee, zur an-und-für-sich-seienden Idee gehört (vgl. oben II). Nicht verständlich und nach Hegel unmöglich ist es hingegen, wenn behauptet wird, daß die an-und-für-sich-seiende-Idee sich noch auf ein (logisches) Anderes beziehen kann oder gar muß. Gerade dies behauptet Marx: „Die äußere Reflexion ist somit der Grund des Setzens der Idee als unmittelbarer, sie ist der ‚Trieb‘, die Sphäre der Subjektivität aufzuheben. Von einer ‚Sphäre‘, die rein in sich beschlossen wäre, ‚absolut sicher und in sich ruhend‘ (WL II 505), wäre ein Übergang in eine andere Sphäre überhaupt nicht zu verstehen, wenn nicht der Trieb als etwas der Integration *Transzendentes* verstanden wird“ (71; Hervorh. von mir.). Damit „entfällt . . . die Möglichkeit, die ‚äußere‘ Reflexion als ein Moment der ‚absoluten‘ darzustellen“ (169).

Diese Formulierungen sind eine geradlinige Konsequenz der am Anfang vollzogenen Fixierung der Momente. Wankt dieses Fundament, so erweist sich die ganze Konstruktion als hinfällig. Charakteristisch für Marxens Vorgehen ist folgender Satz, den er am Ende dieser kritischen Ausführungen schreibt: „So ist sie [die Idee] der Begriff der ‚äußeren Reflexion‘, oder in ihr weiß sich die ‚äußere Reflexion‘ als das, was sie ist: unbestimmte Einheit der Unmittelbarkeit und Vermittlung zu sein“ (71). Der Sinn kann nur der sein, daß nach Marxens Auffassung so etwas wie absolute Idee nur als eine solche sich begreifende „äußere Reflexion“ konzipiert werden kann, nicht aber, daß dies Hegels Auffassung wiedergibt. Unterstellt man nun, daß eine so konzipierte „Idee“, ein solch „dünn“ Wissen auf konsistente Weise gedacht werden kann, so wird spätestens hier deutlich, wie immens der Unterschied zwischen der WL und dieser Hegelkritik hinsichtlich des Problemniveaus und der Aufgabenstellung ist. Aber schon die Annahme der Konsistenzfähigkeit dieser Position erweist sich als sehr fragwürdig, denn was kann ein Wissen besagen, das als das Sichselbsterfassen der äußeren Reflexion bestimmt sein soll? Kann äußere Reflexion sich selbst erfassen, ohne sich dabei *als* äußere Reflexion aufzuheben? Marx hätte dies beweisen, nicht als selbstverständlich unterstellen sollen.

3. Marxens weitere Ausführungen verfolgen das Ziel, das Ergebnis seiner Überlegungen über die Struktur der absoluten Idee in der Sphäre des Seins und des Wesens zu „verifizieren“. Dieses Ergebnis formuliert Marx so: „Sie [die Idee] zeigt . . ., daß es keinen anderen Begriff von Gedanken geben kann als den, die Unvermittelbarkeit von Form und Inhalt als letztes Strukturprinzip zu denken . . .“ (87). Diese Unvermittelbarkeit nennt Marx auch transzendente Differenz oder Transzendentalität des Gedankens (ebd.). Auf dieser Basis „interpretiert“ Marx die Seinslogik und gelangt zum Ergebnis: „Die Bestimmungen der Seinslogik haben eine unmittelbare Seite gegen ihre Vermittlung, sie treiben diese nicht selbst aus sich hervor“ (107). „Diese ‚Autonomie‘ bedeutet natürlich nicht, daß diese ‚Sphäre‘ auch durch und in sich selbst verständlich wäre, sie bedeutet nur die ‚Gleichgültigkeit‘ gegen ihre Vermittlung oder Bestimmtheit, den Mangel an der Notwendigkeit, sich selbst verstehen zu *sollen*“ (109). Ein solches unbestimmtes Verhältnis von „gleichgültiger“ Unmittelbarkeit und Vermittlung bestimmt nach Marx auch die Beziehung der Sphären des Seins und des Wesens im Ganzen. Hinsichtlich der Logik des Wesens ergibt das erwähnte Strukturprinzip die Notwendigkeit der „*Annahme einer Reflexion*, die *nicht* bestimmt ist oder nicht ausschließlich oder wesentlich bestimmt ist durch das, was Hegel ‚Negativität‘ nennt . . .

M. a. W.: Hegels Theorie der Reflexion, sofern sie *bestimmend* sein soll, setzt einen ‚Typus‘ von Reflexion voraus, der seinerseits *indifferent* ist gegenüber der Reflexion – als der ‚Bewegung der ‚absoluten Negativität‘, für welche ‚Unmittelbarkeit‘ immer schon reflektiert sein muß . . .“ (151).

Marx faßt alle seine Überlegungen folgendermaßen zusammen: Die These, daß „Unmittelbarkeit‘ sich (. . .) als nichtintegrierbare Gegeninstanz erhält (. . .) gilt (. . .) allgemein für Hegels dialektische Logik: nur unter der Bedingung einer selbst nicht – wenigstens nicht inhaltlich – reflektierbaren Differenz von ‚Unmittelbarkeit‘ und ‚Vermittlung‘ als der Bedingung topologischer Differenzierung ihres ‚Verhältnisses‘, (. . .) also nur als endliche Kontaminationen können dialektische Begriffsentwicklungen aufgefaßt werden“ (162).

Es ist klar, daß Marxens Aussagen über die Seins- und Wesenslogik bzw. über die ganze Logik unter dem Vorzeichen der oben kritisierten Grundthese stehen. Ist die Grundthese unhaltbar, so ist eine ins einzelne gehende Auseinandersetzung mit diesen weiteren Ausführungen nicht sinnvoll.

4. Abschließend möchte ich auf einige zentrale Aussagen Marxens über die *Unmittelbarkeit* eingehen, da sich in ihnen einerseits die alle Überlegungen tragende Einsicht ausspricht und andererseits die Konsequenzen einer solchen Position deutlich zeigen. Zentral für alle Überlegungen Marxens ist die Annahme, daß Aufhebung Erhaltung impliziert und „daß diese Erhaltung nur statthaben kann, wenn sich das Moment Unmittelbarkeit *gegen* die absolute Vermittlung erhält“ (79). Unmittelbarkeit heißt also „nichtintegrierbare Gegeninstanz“ (162). Es wurde schon oben gezeigt, daß Marx diese „*Gegen*-instanz“ in Wahrheit nicht thematisiert (und konsequenterweise auch nicht aufhebt). Um diesen fundamentalen Sachverhalt noch näher zu erläutern, seien einige bezeichnende Formulierungen Marxens über die Unmittelbarkeit angeführt und einer kritischen Prüfung unterzogen.

Marx spricht von einem „Primat“ (90), von der „Unwegdenkbarkeit oder Absolutheit der Unmittelbarkeit“, von ihrer „ewigen Erhaltung in allen Vermittlungen“ (105). Welche Konzeption verbirgt sich hinter solchen Thesen und Formulierungen? Es heißt bei Marx: „Die Unmittelbarkeit als solche ist sprachlos und fordert nichts. Erst das Verstehen, das sich auf sie richtet, verlangt ihr Strukturen ab bzw. es setzt sich mit Beziehung auf sie als Struktur. (. . .) Vermittlung ist dieses: das Vermittelte als unmittelbares zu implizieren, während die Unmittelbarkeit die Vermittlung nur enthält, sofern sie unter eine Bedingung gestellt ist, *die ihr selbst nie innerlich sein kann*, wenn sie unter die Bedingung des Denkens als zu vermittelndes Problem gestellt ist“ (105; Hervorh. von mir). „Gilt allgemein, daß Unmittelbarkeit nie von sich selber die Vermittlung fordern kann, so ist es klar, daß der Fortschritt von Bestimmung zu Bestimmung nur durch das Heraussetzen der Vermittlung gegen die unmittelbare Einheit möglich ist“ (106).

Dazu seien folgende Bemerkungen gemacht. a) Wäre Unmittelbarkeit „sprachlos“, würde sie nichts fordern, wie könnte man sie dann *als solche* erfassen oder wissen? Marxens Aussagen sind widersprüchlich: Wäre die Unmittelbarkeit das, als was er sie ausgibt, so könnte sie eben als eine solche nicht gewußt werden, denn das Wissen der Unmittelbarkeit bleibt ihr – nach Marx – äußerlich. Es entsteht also das Paradox: Die Bedingung dafür, daß die Unmittelbarkeit als das behauptet wird, als was sie Marx „bestimmt“, ist, daß sie nicht als eine solche behauptet oder bestimmt wird. Kurz: wäre die Unmittelbarkeit jenes sonderbare „Ding“, als welches sie Marx verteidigen will, so könnte sie als solche eben nicht verteidigt werden. Der Versuch, eine solche

Unmittelbarkeit „zur Sprache“ zu bringen, sie zu wissen, zu charakterisieren usw., wäre eine widersprüchliche und sinnlose Sisyphusarbeit. Die einzige Weise, die Unmittelbarkeit „verteidigen“ zu wollen, wäre das Schweigen – nur läßt sich mit Schweigen weder die WL interpretieren und kritisieren noch überhaupt eine philosophische These aufstellen.

b) Nun soll die Unmittelbarkeit nicht nur sprachlos bleiben, sie soll auch *Gegeninstanz* sein. Soll sie nun „gegen“ sein, so heißt das, daß sie sich in sich affirmiert. Aber dann drängt sich die Frage auf: Als was behauptet sich die Unmittelbarkeit als ein „Gegen“? Wird dieses „als was“ nicht angegeben, so bleibt die Aussage eine bloße Behauptung; wird es angegeben, so heißt das gerade, daß die Unmittelbarkeit bestimmt wird, daß ihre Bestimmungen aufgezeigt werden. Treffend formuliert Hegel: „Der Gegenstand, wie er ohne das Denken und den Begriff ist, ist eine Vorstellung oder auch ein Name; die Denk- und Begriffsbestimmungen sind es, in denen er ist, was er ist“ (WL II 493).

Marx fixiert die Momente Unmittelbarkeit und Vermittlung und spielt sie dann gegeneinander aus. Damit verfehlt er sie gerade *als* Momente. Die Unmittelbarkeit ist keine *Gegeninstanz* gegen die Vermittlung, schon deshalb nicht, weil es dann sinnlos wäre, zu sagen, sie enthalte die Vermittlung: enthält sie nämlich die Vermittlung, so ist ihr die Vermittlung nicht äußerlich und damit ist sie auch nicht eine fixierte *Gegeninstanz* gegen die Vermittlung. Nun gilt in der Sprache Hegels: „... die Vermittlung liegt im Ausdruck ‚Bestimmtheit‘, die nichts anders ist als dieses.“¹⁴

Aus diesen Überlegungen ergibt sich, daß die Unmittelbarkeit nicht gegen die Vermittlung ausgespielt werden kann, will man nicht Sinnloses und Widersprüchliches behaupten.

IV. Kritik einer Kritik

Peter Rohs hat meinem in der Anmerkung 1 angeführten Buch *Darstellung, Methode und Struktur, Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie Hegels* eine ausführliche und sehr kritisch gehaltene Besprechung gewidmet¹⁵. Eine Antwort auf Rohs' Kritik erscheint mir in doppelter Hinsicht als sinnvoll, ja als geboten: *zum einen* kritisiert er einige der wichtigsten Thesen, die ich in der vorliegenden Arbeit und in anderen Studien vertreten habe und die im erwähnten Buch ausführlich erläutert und begründet wurden; *zum anderen* sind Rohs' kritische Bemerkungen sehr aufschlußreich für die heutige Lage und Aufgabe der Hegelinterpretation.

1. a) Rohs beginnt mit einigen grundsätzlichen Vorbemerkungen zur hermeneutischen Lage der Hegelinterpretation. Seine Grundthese lautet: „Die Hermeneutik lehrt, man könne einen Text nur verstehen, wenn man die Frage verstanden hat, auf die er eine Antwort ist“ (208). Daraus folgert er: „Man soll . . . nicht Fragen stellen, die *den* Text voraussetzen, sondern die *der* Text voraussetzt“ (209).

Bevor ich auf Rohs' Anwendung dieser These bzw. dieses Frageverbots auf die Hegelinterpretation im allgemeinen und auf mein Buch im einzelnen eingehe, möchte ich dazu bemerken, daß es fraglich ist, ob das Frage-Antwort-Schema überhaupt ein geeignetes Schema ist, um eine universale Regel für die Interpretation philosophischer Texte zu gewinnen. Die Universalisierung dieses Schemas ist nämlich selbst Ausdruck

¹⁴ Briefe von und an Hegel, hrg. v. J. Hoffmeister, Bd. II, Hamburg ²1961, 215.

¹⁵ In: Ph. Jb. 81 (1974), 208–214.

eines philosophischen Standpunktes, der es zumindest nicht als selbstverständlich unterstellen kann, er allein sei absolut gültig und allen anderen Standpunkten übergeordnet. Unter Zugrundelegung dieses Schemas ist z. B. eine philosophische Theorie, die etwa die dialektische Identität von Denken und Sein vertritt und streng durchzuführen versucht, nicht adäquat interpretierbar, da diese Identität gerade die Aufhebung des „äußerlichen“ Frage-Antwort-Schemas zur Voraussetzung hat. Es steht hier nicht zur Debatte, ob eine solche Identität möglich und durchführbar ist; hier wird lediglich bestritten, daß die Erhebung des Frage-Antwort-Schemas zur Universalmaxime für die Interpretation philosophischer Texte eine selbstverständliche „Einsicht“ ist.

Aber nicht einmal als angemessener Ausdruck der hermeneutischen Position dürften Rohs' Aussagen haltbar sein. Auch wenn man das Frage-Antwort-Schema nicht grundsätzlich beanstandet, erscheinen Rohs' Thesen – vom Ansatz der Hermeneutik her – nicht als gerechtfertigt. Die Frage-Antwort-Logik wird in der Hermeneutik – zumindest bei H.-G. Gadamer, den Rohs zitiert – im Rahmen der allgemeineren und fundamentaleren These der „Horizontverschmelzung“ entwickelt. Daraus ergibt sich: Eine Auslegung philosophischer Texte findet immer als „Verschmelzung“ der Fragen des Textes und der Fragen des Interpreten statt. Die eigenen Fragen des Interpreten außer acht lassen oder gar unterdrücken, hieße für die Hermeneutik, den eigenen Horizont aus dem Spiel lassen, hieße, sich gerade der eigenen „Vorurteile“ (im Sinne Gadamers¹⁶) entledigen zu wollen – was gerade nach der Hermeneutik eine Abstraktion und eine Unmöglichkeit ist. Es liegt in der Konsequenz der Hermeneutik, daß die Fragen, die *der* Text voraussetzt, gar nicht freigelegt werden können, ohne daß Fragen gestellt werden, die *den* Text voraussetzen. Die in Rohs' Forderung enthaltene Alternative ist daher vom hermeneutischen Ansatz her nicht gerechtfertigt.

Man kann auch unschwer zeigen, zu welchen unannehmbaren Konsequenzen die strikte Einhaltung der von Rohs formulierten Maxime führt. Einen Autor bzw. einen Text verstehen, hieße, sich restlos in die totale Immanenz seiner Gedankenwelt einschließen. Eine Kritik wäre nur als ein äußerer Vorgang möglich und denkbar. Es hätte auch keinen Sinn, etwa zu fragen, ob die Fragen, die der Text voraussetzt, richtige, angemessene oder vielleicht nur Scheinfragen sind. Schließlich dürfte es schwer sein, etwa den philosophiegeschichtlichen Arbeiten eines im Sinne der hermeneutischen Tradition denkenden Philosophen wie Heidegger von dem von Rohs aufgestellten „hermeneutischen“ Schema her gerecht zu werden.

b) Nun konstatiert Rohs, daß, während man die Texte fast aller Philosophen von den Fragen her aufschließen kann, die sie stellen, es sich mit Hegels Texten in eigentümlicher Weise anders verhalte: Hegels Texte seien „Texte ohne Fragezeichen“ (208). Leider fragt Rohs nicht, wo der Grund für diese richtig diagnostizierte Eigentümlichkeit liegt; vielleicht hätte er einige Zweifel an der als selbstverständlich unterstellten Allgemeingültigkeit des Frage-Antwort-Schemas bekommen. Statt dessen folgert er daraus, vom Hegelinterpreten werde „in gewisser Weise mehr verlangt: er hat hier wie stets von Fragen auszugehen, zunächst Fragen zu verstehen, *die er jedoch selbst erst fragen muß*, die nicht schon als Fragen im Text vorkommen. Eine Auslegung Hegels kann darum vielleicht am besten gemessen werden an den Fragen, *die sie stellt*, denn sie kann den Text nur soweit verstanden haben, als sie die Fragen verstanden hat, auf die er eine Antwort ist. Und dazu muß sie solche Fragen gefragt haben“ (208; Hervorhe-

¹⁶ Vgl. Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1972, 255 ff.

bungen von mir). Mit diesen nicht gerade sehr klaren und präzisen Formulierungen will Rohs wahrscheinlich sagen, der Hegelinterpret müsse die Fragen entdecken, die *der Text* zwar voraussetzt, nicht aber *ausdrücklich* formuliert, kurz: der Hegelinterpret habe die *impliziten* Fragen Hegels zu fragen. Wenn aber Rohs' Aussagen – aufgrund der vorgelegten wohlwollenden Deutung – dem Einwand einer offenkundigen Inkonsistenz entgehen, so sind sie deshalb nicht weniger anfechtbar. In der Tat erfassen sie nur *eine* Seite des zur Diskussion stehenden Gesamtsachverhalts. Sie übergehen nämlich die fundamentale Frage, *wie* denn das Fragen oder Entdecken oder Verstehen der impliziten Fragen eines Autors (hier: Hegels) überhaupt möglich ist. Hat der Interpret selbst keine Fragen, so bleibt bei Zugrundelegung fundamentaler hermeneutischer Einsichten völlig unbestimmt, was „Interpretation“ überhaupt besagen soll. Werden nicht Fragen gestellt, die *den Text* voraussetzen, so ist gerade vom hermeneutischen Ansatz her nicht einzusehen, wie die Fragen ausfindig gemacht und verstanden werden können, die *der Text* (hier: implizite) voraussetzt.

c) Rohs' wichtigster Einwand gegen mein Buch bezieht sich auf die Fragen, die die zentrale Thematik und das Anliegen meiner Untersuchungen ausmachen: die Fragen nach dem Systemganzen, seinem Aufbau, seinen Strukturen und seinen Darstellungsmöglichkeiten. Nun behauptet Rohs, „daß es sich dabei nicht um solche Fragen handelt, wie die Hermeneutik sie fordert. Es sind dies keine Fragen, die man verstanden haben muß, um den Hegelschen Text verstehen zu können, keine Fragen, auf die der Hegelsche Text eine Antwort sein will“ (208). Diese Behauptungen Rohs' sind in einer zweifachen Hinsicht unhaltbar. *Erstens*: Es hat sich oben in prinzipieller Hinsicht gezeigt, daß auch Rohs nicht umhin kann, anzuerkennen, daß man Fragen stellen muß, die *den Text* voraussetzen. Im übrigen: Wie will denn Rohs herausfinden, welches die Fragen sind, die man verstanden haben muß, um den Text Hegels zu verstehen, wenn er doch selbst konstatiert, Hegels Texte seien „Texte ohne Fragezeichen“? *Zweitens*: Es ist schlechterdings unverständlich, wie Rohs behaupten kann, die den Systemcharakter der Philosophie Hegels betreffenden Fragen seien keine Fragen, die man verstanden haben muß, um Hegels Texte zu verstehen, auf die dieser Text eine Antwort sein will. Nach meinem Verständnis gibt es für Hegel *eine* fundamentale Aufgabe (wenn man will, sage man: Frage; man könnte auch sagen: Sache, Programm usw.) im Bereich der Philosophie, nämlich den Nachweis der Systematizität des Denkens und des Wirklichen zu erbringen (was gleichbedeutend ist mit der Aufgabe, diese Systematizität durchzuführen). Hegels diesbezügliche Texte sind so bekannt, daß man über Rohs' Aussagen nur staunen kann: „Die Wissenschaft desselben [des Denkens als der Idee] ist wesentlich *System*, weil das Wahre als *konkret* nur als sich in sich entfaltend und in Einheit zusammennehmend und -haltend, d. i. als *Totalität* ist, und nur durch Unterscheidung und Bestimmung seiner Unterschiede die Notwendigkeit derselben und die Freiheit des Ganzen sein kann. – Ein Philosophieren *ohne System* kann nichts Wissenschaftliches sein . . . Ein Inhalt hat allein als Moment des Ganzen seine Rechtfertigung, außer demselben aber eine unbegründete Voraussetzung oder subjektive Gewißheit; viele philosophische Schriften beschränken sich darauf, auf solche Weise nur *Gesinnungen* und *Meinungen* auszusprechen“ (Enz. § 14). Dies ist Hegels Grundeinsicht und Programm. Man kann dies auch in Frageform einkleiden: Wie läßt sich die Einsicht, daß jeder „Inhalt“ nur als Moment des Ganzen seine Rechtfertigung (seinen Sinn, seine Bestimmtheit) hat, in angemessener Weise ausführen (darstellen)? Wenn Rohs die Frage nach dem Systemcharakter der Philosophie Hegels nicht sieht bzw. diese Frage ablehnt, kann er beim letzten großen Systematiker der Philosophie nur noch sich auf „Gesinnungen und Meinungen“ beziehende Fragen entdecken.

2. Den ersten konkreten Punkt der Kritik von Rohs bildet die von mir ausführlich erörterte Frage nach dem Verhältnis von Logik und Realsystematik. Dazu schreibt Rohs, seine oben kritisierten hermeneutischen Thesen auf diesen Punkt anwendend: „Etwa die Stellung der Logik zur Realphilosophie ist kein Problem, das die Hegelsche Philosophie zu lösen beabsichtigen könnte“ (209). Man staunt und fragt sich immer wieder, ob man richtig verstanden hat. Ich hatte die These aufgestellt – und in langen und detaillierten Ausführungen zu erhärten versucht –, daß das Verhältnis zwischen der Dimension des Logischen und der Dimension des Realen, kurz zwischen Logik und Realsystematik, im Sinne einer „ursprünglich-grundsätzlichen Identität“ begriffen werden muß. Damit ist gesagt, daß das Logische und das Realsystematische nicht auseinanderzuidividieren sind in folgendem Sinn: Die volle Explikation des Logischen erweist sich als Realsystematik, die volle Ergründung des Realsystematischen erweist sich als Logik; diese Identität ist eine ursprünglich-grundsätzliche in einer zweifachen Hinsicht: *erstens* wird durch diese Identität die Differenz der beiden Dimensionen nicht nur nicht beseitigt, sondern gefordert und bestätigt; *zweitens* ist die Identität dieser Differenz als die Freilegung eines „Spielraums“ hinsichtlich der Entsprechungen zwischen bestimmten Kategorien und bestimmten „realen“ Gegenständen (Bereichen) zu deuten: welche logische Bestimmung welchem realen Gegenstand oder Bereich zugeordnet wird, steht nicht *a priori* fest. Es ist hier ein Spielraum von Möglichkeiten anzunehmen, der ein schwieriges Problem aufwirft und eine große Aufgabe darstellt. Gerade hier hat einer der wichtigsten und von der bisherigen Hegelinterpretation am meisten vernachlässigten Aspekte der WL seinen methodisch-systematischen Ort: Die Logik ist Kritik der Kategorien und damit Freilegung eines Spielraums von Artikulationsmöglichkeiten. Hegel hat oft die „Bewußtlosigkeit“ (WL I 13) im Gebrauch der Kategorien gerügt und das „Wachsein über die Kategorien“¹⁷ eingeschärft. Das hätte keinen Sinn, wenn das Verhältnis von Logik und Realsystematik u. a. nicht den erwähnten Spielraum enthielte.

Das alles wird von Rohs mit zwei Behauptungen buchstäblich beiseite geschoben und ignoriert. Er behauptet, 1) „daß die These von der ursprünglich-grundsätzlichen Identität von Logik und Realphilosophie falsch ist“ (211), 2) daß „die Frage, auf die es dabei vor allem ankommt, ganz übersehen wird“ (210). Die erste These ergibt sich aus der zweiten. (Es gibt also bei Hegel doch eine Frage der Stellung der Logik zu der Realphilosophie – im Widerspruch zu den oben zitierten Aussagen Rohs'. Aber solche Unstimmigkeiten scheint Rohs überhaupt nicht zu bemerken.) Um welche Frage handelt es sich nun nach Rohs? Er schreibt: „Das Problem des Verhältnisses von Logischem und Realem ist eben zunächst einmal (ich möchte fast sagen, ausschließlich) ein Problem von Raum und Zeit“ (211). Das bedeutet, „daß sich das Logische und das ‚Reale‘ (im Sinn der Realsystematik) dadurch unterscheiden, daß letzteres in grundsätzlich anderer Weise auf Raum und Zeit bezogen ist als das erstere“ (211). *Raum und Zeit* bilden „die eigentliche Differenz“ (ebd.) von Logischem und Realem, und damit ist das Problem des Verhältnisses zwischen beiden Dimensionen geklärt. So einfach ist das also!

Nun: so einfach ist das nicht. a) Es ist zu bedauern, daß Rohs diese „Lösung“ nicht weiter ausgeführt hat. Man hätte nämlich eine „Darstellung“ der Philosophie Hegels präsentiert bekommen, die diese Philosophie als eine – *sit venia verbo* – halbmythologische Vorstellungswelt hätte erscheinen lassen: Das Logische als die ewige Idee entäußert sich in die Raumzeitlichkeit (Natur), befreit sich wieder aus diesen engen Grenzen, indem sie als Geist daraus hervorgeht, und erreicht schließlich seine ursprüngliche

¹⁷ Berliner Schriften, 311.

„Reinheit“ als Philosophie. Daß bei Hegel Ausdrücke zu finden sind, die solchen Vorstellungen entnommen sind, bestreite ich keineswegs. Es ist aber schon als tragisch zu bezeichnen, daß man dabei Hegels wiederholte und eindringliche Warnungen vor der Unangemessenheit, vor dem „Unrichtigen“ (Enz. § 18) der Vorstellungswelt einfach nicht zur Kenntnis nimmt bzw. hartnäckig ignoriert. Daß man kaum jemals dazu gekommen ist, ein Problem der *Darstellung* bei Hegel zu sehen und aufzuwerfen, ist gerade daraus zu erklären, daß man auf der Ebene der Vorstellung stehen bleibt, statt sich auf die Ebene des begreifenden Denkens zu erheben. Es ist kein Zufall, daß Rohs meine These über die Problematik der Darstellung bei Hegel ebenfalls entschieden verwirft (darüber unter 4).

b) Daß das Verhältnis zwischen Logischem und Realem *auch* durch die Differenz der Raumzeitlichkeit gekennzeichnet ist, ist eine Einsicht, die Hegel öfter ausgesprochen hat. Die Frage ist aber: Was ist mit dieser in gewisser Hinsicht als trivial zu bezeichnenden Einsicht gemeint bzw. gewonnen, und welches ist ihr methodisch-systematischer Stellenwert? Rohs selbst nennt den für die Beantwortung dieser Frage entscheidenden Gesichtspunkt, ohne allerdings die Tragweite seiner Aussage zu ahnen und deren Widersprüchlichkeit zu seiner Kritik an meiner These zu bemerken. Er schreibt als Begründung: „Das Logische ist nach Hegel auch etwas Wirkliches, aber von einer Wirklichkeit, die sich hinsichtlich ihrer Raumzeitlichkeit von der Wirklichkeit des ‚Realen‘ grundlegend unterscheidet“ (211). Daß man das Logische *auch* als etwas Wirkliches nehmen kann, ist nicht zu bestreiten. Aber das bedeutet keine Lösung des Problems des Verhältnisses von Logischem und Realem; vielmehr fangen die Fragen hier erst recht an. Was geschieht bei einer solchen Betrachtungsweise des Logischen? Wird dabei das Spezifische des Logischen erfaßt? Dies ist entschieden zu bestreiten. Faßt man nämlich das Logische als etwas Wirkliches auf, so redet man aus einer Perspektive, die das Logische auf die Dimension des Wirklichen *nivelliert* und es damit seines spezifischen Sinnes und seiner spezifischen Funktion entkleidet: das Logische wird zu etwas Wirklichem neben anderem Wirklichem. Damit wird die fundamentale Frage ausgespart, was es heißt, daß Wirkliches artikuliert, begriffen wird. Man hat es nur noch mit einem total „verdinglichten“ Denken zu tun, das sich über seine Tätigkeit, seine Funktion, seine Strukturen und über seinen Spielraum an Artikulationsmöglichkeiten keine Rechenschaft gibt. Das Logische ist seinem eigentlichen Sinne und seiner eigentlichen Funktion nach nichts Wirkliches neben Wirklichem, sondern dasjenige, mit dessen Hilfe Wirkliches allererst artikuliert wird. Macht man die Weise der (Selbst-)Artikulation des Wirklichen wieder zu einem Wirklichen, so hypostasiert man das Logische und verfehlt damit den hier zu explizierenden Sachverhalt. Wen wundert es dann, daß in dieser Perspektive das Problem des Verhältnisses von Logischem und Realem, wie Rohs „fast sagen“ möchte, „ausschließlich“ ein Problem von Raum und Zeit ist?

Es ist bezeichnend, wenn Rohs schreibt: „Es ist letztlich überhaupt unpassend, das Verhältnis als eines von Wissenschaften (Logik und Realphilosophie) fassen zu wollen, es ist eines von Sachen (absoluter Form – raumzeitlicher Wirklichkeit)“ (211). Genau dies tut Rohs: Er „ver-sachlicht“ das Verhältnis in dem hier deutlich werdenden Sinn, daß das Logische als eine *jenseits* und abseits von Wissenschaft (Artikulation) angesiedelte „Sache“ betrachtet wird. Das Logische als eine so aufgefaßte Sache – in Abhebung von „Wissenschaft“ – wird damit in seinem spezifischen Charakter verfehlt.

Daß Rohs von seiner „Lösung“ her nicht mehr imstande ist, Hegels sehr differenzierte und bis jetzt kaum im einzelnen analysierte Ausführungen über das sehr komplexe Verhältnis von logischen Bestimmungen und realsystematischen Gegenständen oder Bereichen zu verstehen und zu würdigen, ist nicht verwunderlich. Eine solche das

Spezifische des Logischen verfehlende Perspektive ist in besonderer Weise verantwortlich zu machen für den nur allzu offenkundigen halbmythologischen Charakter so vieler Hegelinterpretationen und -kritiken und für deren totale Sterilität im Hinblick auf die Probleme der Erkenntnistheorie, der Sprachphilosophie, der modernen Logik und anderer Disziplinen.

3. Gegen die zentrale These meines Buches, nämlich die These von der Elementarstruktur der Philosophie Hegels, erhebt Rohs einen Einwand, der Beachtung verdient. Diese These und die sie näher explizierende These von der gleichursprünglichen Entsprechungseinheit von Logik, Phänomenologie und Noologie (= „Psychologie“ bei Hegel) können hier nicht ausführlich dargelegt werden. Dennoch sollen sie hier – auch auf die Gefahr hin, daß sie mißverstanden werden – kurz formuliert werden: Von einer Elementarstruktur der Philosophie Hegels ist in dem Sinn zu sprechen, daß aus Hegels Werken eine Struktur herausanalysiert werden kann, die als die *kleinste Sinneinheit im Begreifen* aller (realen) Gegenstände oder Bereiche impliziert ist, noch genauer: in dem Sinn, daß diese Sinneinheit *das* Begreifen bzw. *der* Begriff selbst ist. Ich habe weiter zu zeigen versucht, daß die so verstandene Elementarstruktur einen *dreifachen* Ausdruck hat: einen logischen, einen phänomenologischen und einen noologischen, und zwar so, daß diese Dimensionen der Logik, der Phänomenologie (bis zur „Vernunft“ einschließlich) und der Noologie eine gleichursprüngliche Entsprechungseinheit bilden.

Rohs kritisiert diese Interpretation mit dem Argument, der Begriff der Gleichursprünglichkeit sei undialektisch: „Dialektik beruht darauf, daß Unterschiede nichts Vorhandenes sind, sondern in der Bewegung entstehen, die Hegel die des Begriffs nennt. Auch für die Unterschiede zwischen solchem, was gleichursprünglich sein soll, müßte dies gelten“ (212). Ich will jetzt davon absehen, daß in diesen Formulierungen „Dialektik“ als eine übergeordnete, universal geltende Methode oder Struktur aufgefaßt zu sein scheint, die auf alles und jedes angewandt wird oder werden soll, – was eine rein äußere Weise wäre, die Dialektik zu begreifen. Was die Gleichursprünglichkeit betrifft, so habe ich diesen Terminus verwendet, 1) um den *elementarstrukturalen* Charakter zu bezeichnen, der den drei Dimensionen im Vergleich mit anderen Dimensionen *gleichermaßen* eignet, und 2) um das *Entsprechungsverhältnis* zwischen den drei Dimensionen herauszustellen. Es sei gern zugestanden, daß dieser Terminus nicht dazu geeignet ist, den *ganzen* Sachverhalt, um den es sich hier handelt, zu explizieren. Die drei Ausdrücke oder Dimensionen jener kleinsten Sinneinheit, d. h. jenes „kleinsten Ganzen“, das als die Elementarstruktur zu deuten ist, sind *in sich und unter sich betrachtet* nicht als gleichursprünglich aufzufassen bzw. zu bezeichnen; vielmehr ist die Elementarstruktur als die strukturierte Einheit von drei jeweils anderen und – in der Reihenfolge: Logik-Phänomenologie-Noologie – jeweils angemesseneren (Selbst-)Darstellungsformen zu deuten. Diese Sicht wird in meinem Buch so wenig verkannt oder bestritten, daß sie geradezu die Grundlage liefert für die weitere These über die Darstellungsformen der Philosophie Hegels (vgl. 4). Freilich ist dies alles weitgehend noch Neuland für die Hegelinterpretation.

4. Auch auf die weitere Problematik, die in meinem Buch ausführlich aufgerollt wird, geht Rohs kritisch ein. Es handelt sich um die Frage, ob Hegels System mehr als *eine* Darstellungsform zuläßt bzw. erfordert. Diese Problematik habe ich im Zusammenhang mit der Frage nach der Stellung der *Phänomenologie* von 1807 im späteren System zu klären versucht und bin zu folgendem Ergebnis gekommen: Eine radikale (nicht-äußere, spekulative) Klärung des Verhältnisses zwischen *Phänomenologie* und

späterem System ist nur möglich, wenn vom späteren System eine Interpretation vorgelegt wird, die diesem Werk keine „systemexterne“, vor-, neben- oder nachgeordnete, sondern eine systeminterne Stellung zuweist. Eine solche systeminterne Stellung ist ihrerseits nur dann denkbar, wenn das System nicht schlechterdings mit der *Enzyklopädie* zusammenfällt. Diese Annahme ist wieder nur dann haltbar, wenn zwischen „System“ und „Darstellungsformen“ des Systems unterschieden werden kann. Hegels endgültiges Denken erfordert und kennt drei Darstellungsformen des Systems: diese werden in den drei Schlüssen (bzw. als die drei Schlüsse) am Ende der *Enzyklopädie* angedeutet und methodisch artikuliert. Der zweite Schluß – und damit die zweite Darstellungsform – entspricht der *Phänomenologie* von 1807 ihrer z. T. korrigierten Grundidee nach (die Korrektur umfaßt mindestens folgende Gesichtspunkte: das Werk ist nicht mehr als Einleitung und als 1. Teil des Systems zu nehmen; die Ausführung der Grundidee kann nur als sehr fragmentarisch und über weite Strecken sogar als inkohärent betrachtet werden).

Rohs hält diese Deutung für „völlig verfehlt“ (213). Aber er geht nicht auf den entscheidenden Punkt meiner Argumentationen ein. Statt dessen begnügt er sich mit zerstreuten Hinweisen auf einige Aspekte der Gesamtproblematik. Ich versuche seine Hinweise möglichst genau zu rekonstruieren und sie auf ihren Argumentationswert hin zu prüfen.

a) Zunächst kritisiert Rohs den Umstand, daß in meinem Interpretationsversuch von *Systemteilen* die Rede ist, während Hegel von „Sachen, von Wirklichem“ rede (nämlich vom Logischen, von der Natur, vom Geist). Abgesehen davon, daß – wie oben schon bemerkt – die hier durch die Verwendung des Ausdrucks „Wirkliches“ vollzogene Nivellierung des Logischen auf die Dimension der nicht-logischen Bereiche ein für eine angemessene Hegelinterpretation fataler Schritt ist, übersieht Rohs, daß ich von „*Systemteilen*“ nur im Zusammenhang mit einem von O. Pöggeler gegen die von mir vertretene Auffassung erhobenen Einwand gesprochen habe: die *Phänomenologie*, so argumentiert Pöggeler, kann nicht einem der Schlüsse am Ende der *Enzyklopädie* entsprechen, da sie nicht das leisten kann, was der Urschluß fordert: „sie kann die Systemteile nicht zusammenschließen, weil diese Systemteile in der Phän. nicht in ihrer Wahrheit vorkommen.“¹⁸ Demgegenüber habe ich zu zeigen versucht, daß im zweiten und dritten Schluß gerade der *Teilcharakter* der drei in der *Enzyklopädie* dargelegten Disziplinen aufgehoben wird in dem Sinn, daß er sich innerlich wandelt. Das bedeutet, daß die drei *Systemteile* der *Enzyklopädie* in den dem zweiten und dritten Schluß entsprechenden Darstellungen des Systems nicht als drei getrennte philosophische Disziplinen, sondern nur als aus einer anderen Perspektive dargelegte „Inhalte“ vorkommen. Wäre dies anders, so hätte die These von der Notwendigkeit der Annahme dreier Darstellungsformen kaum einen Sinn. Sie würde nur bedeuten, daß eine andere Darstellungsform des Systems als ein anderes, rein äußerliches Arrangement der drei in der *Enzyklopädie* dargelegten *Systemteile* aufzufassen wäre. Damit wäre aber kaum etwas gewonnen. Gerade eine solche Auffassung habe ich abgelehnt. Der Umstand also, daß Hegel vom Logischen, von der Natur und vom Geist spricht, widerspricht der von mir vertretenen These nicht nur nicht, sondern bestätigt deren Richtigkeit.

b) Rohs' wichtigster Hinweis berührt den zentralen Punkt der Problematik und auch meiner Argumentation: „Insofern die Idee der Philosophie am Ende der *Enzyklopädie* wirklich begriffen und ihr Begriff auch dargestellt ist, muß auch das vollständige Verhältnis zwischen dem Logischen, der Natur und dem Geiste dargestellt sein“ (213). Was

¹⁸ Vgl. DMS, 326–327.

Rohs hier festzustellen glaubt, ist keine „Lösung“, sondern allererst das Problem. Es geht um das Verhältnis bzw. um die Einheit von Begreifen und Darstellen. Man wird schwer bestreiten können, daß eine der grundlegendsten Einsichten der Philosophie Hegels die strenge Entsprechung von Begriff und Darstellung fordert; solange nämlich diese Entsprechung nicht erreicht ist, bleibt eine Äußerlichkeit bestehen, die der Struktur und den Forderungen des Begriffs widerspricht¹⁹. Nun behauptet Rohs, daß am Ende der *Enzyklopädie* die Idee der Philosophie *begriffen* und daß dieser Begriff auch *dargestellt* ist, so daß damit auch das vollständige Verhältnis zwischen Logischem, Natur und Geist *dargestellt* sein muß. Gerade dies aber trifft nicht zu. Zunächst wird man nicht bestreiten können, daß nur der erste Schluß eine genaue methodische Wiedergabe der *Darstellung* des Systems in der *Enzyklopädie* enthält: „Das Logische wird zur Natur, und die Natur zum Geiste“ (Enz. § 575). Wie immer man den zweiten und den dritten Schluß deuten mag, in jedem Fall kann nicht gesagt werden, daß die in ihnen artikulierte Form des Zusammenschlusses der *Darstellung(sform)* der *Enzyklopädie* entspricht. Wer nun bestreitet, daß der zweite und der dritte Schluß methodische Andeutungen anderer Darstellungsmöglichkeiten und -formen des Systems enthalten, müßte erklären, warum Hegel überhaupt „weiter“ geht, konkret: warum er ein Begreifen des Zusammenschlusses des Ganzen artikuliert, dem die Darstellungsform der *Enzyklopädie* nicht entspricht. Die „Erklärung“, die man normalerweise zu hören bekommt, lautet: In den drei Schlüssen versucht Hegel die Weise zu bestimmen, in der gerade der in der *Enzyklopädie* dargestellte Zusammenschluß des Ganzen richtig und angemessen (also spekulativ im Sinne Hegels) zu begreifen ist; wer diese in den drei Schlüssen artikulierte „Weise des (spekulativen) Begreifens“ nicht berücksichtigt und vollzieht, ist nicht in der Lage, die Darstellung des Systems in der *Enzyklopädie* (und nicht irgendwo anders) zu begreifen. Tatsächlich wurden die drei Schlüsse fast ausschließlich so verstanden und gedeutet. Aber diese Interpretation ist unhaltbar. Sie „erklärt“ ja nichts, sondern läßt das Problem vollkommen unberührt. Diese „Erklärung“ muß nämlich unterstellen, daß das „Gefälle“ zwischen Begreifen und Darstellen der Philosophie Hegels nicht widerspricht. Eine solche Unterstellung aber ist entschieden abzulehnen; wäre sie nicht zu beanstanden, so wüßte man nicht mehr, was „Begriff“, „spekulatives Denken“, „dialektische Bewegung des Satzes“, „spekulative Darstellung“ usw. (PhG 52 f.) besagen sollen.

c) Rohs versucht, meine These durch einen Hinweis auf die *Rechtsphilosophie* zu erschüttern: „Wenn er [Hegel] z. B. sagt, daß im Gang des wissenschaftlichen Begriffs der Staat aus der unmittelbaren Sittlichkeit resultiere, sich dabei aber als der wahrhafte Grund erweise, der sich selbst erst in Familie und bürgerliche Gesellschaft dirimiere, so will er nicht sagen, daß nun noch eine zweite Darstellung der Sittlichkeit erforderlich sei, in der diese vom Staat anfangend zu entwickeln wäre, – die eine Darstellung stellt schon das ganze, wahre Verhältnis der Momente der Sittlichkeit dar“ (213). Dazu sei bemerkt: *Erstens*: Für den genannten Sachverhalt in der *Rechtsphilosophie* gilt nicht unbedingt das gleiche wie für die Darstellung des ganzen Systems; denn ein begrenzter Inhalt (z. B. das Recht) kann, unter Beibehaltung der unmittelbaren Vermittlung seiner Momente, von einem ganz anderen „Standpunkt“ aus zur Darstellung kommen. So kann z. B. die Sittlichkeit in einer phänomenologischen Perspektive dargestellt werden (was in der *Phänomenologie* von 1807 weitgehend der Fall ist), ohne daß der für Hegel charakteristische Weg vom Abstrakten zum Konkreten (hier von der Familie zum Staat) modifiziert würde: dieser Vermittlungsweg bekommt hier nur ein anderes Vor-

¹⁹ Vgl. DMS, 29–47, 322–333.

zeichnen. *Zweitens*: Unabhängig von der soeben angestellten Überlegung, ist zu bemerken, daß Rohs gerade die Pointe der Problematik verkennt. Die Frage ist nämlich nicht, ob „die eine Darstellung [in der Rechtsphilosophie] . . . schon das ganze, wahre Verhältnis der Momente der Sittlichkeit“ darstellt (daß sie das tut, wird nicht bestritten), sondern, ob diese Darstellung „das ganze, wahre Verhältnis der Momente der Sittlichkeit“ (213) *angemessen* zur Sprache bringt. Wäre diese Darstellung die *angemessene* Darstellung, warum dann die ausdrückliche Versicherung, „in der Wirklichkeit [sei] der Staat überhaupt *vielmehr* [!] das *Erste*, innerhalb dessen sich erst die Familie zur bürgerlichen Gesellschaft ausbildet, und es ist die Idee des Staates selbst, welche sich in diese beiden Momente dirimiert“²⁰? Daß auch in Hegels *Rechtsphilosophie ut jacet* der Staat als *Erstes* angesehen wird, bestreite ich nicht, aber gerade *diese* Einsicht findet in der *Rechtsphilosophie* keine *angemessene* Darstellung: Die Einsicht ist zwar vorhanden und wird auch formuliert, aber eben im Sinne einer die Unangemessenheit der Darstellung korrigierenden Versicherung. Auch unabhängig von der mißlichen Frage, ob Hegel sagen *will*, daß eine zweite Darstellung erforderlich ist, stellt sich die Frage: Ist nicht von der Sache her eine andere Darstellungsform *denkbar*? Im übrigen muß man darauf hinweisen, daß hinsichtlich der *Rechtsphilosophie* gerade die Geschichte bewiesen hat, wie verhängnisvoll die Mißverständnisse gewesen sind, die aus der „evolutiven“ Darstellungsform erwachsen sind. Auch Hegels „korrigierende“ Versicherungen etwa in den Paragraphen 32, 256 usw. konnten diese Mißverständnisse nicht verhindern. Wäre es nicht an der Zeit, zu fragen, wo der *eigentliche* Grund dafür liegt?

d) Rohs' letzter Hinweis bezieht sich auf „die Frage nach dem möglichen Inhalt dieser weiteren Darstellungen“ (214). Wieder verkennt Rohs die oben erwähnte Pointe der Problematik völlig, wenn er fragt: „Sollte über konkrete Materien – wie den Magnetismus oder die bürgerliche Gesellschaft – in den weiteren Darstellungen etwas anderes oder noch einmal dasselbe gesagt werden? Oder sollten diese Materien dort gar nicht mehr behandelt werden, dagegen ganz neue, in der Enzyklopädie noch gar nicht berührte? Auf solche Fragen gibt Puntel keine Antwort, weil es keine darauf gibt“ (214). Nun freilich: auf *solche* in Form eines Dilemmas gestellten Fragen kann keine andere Antwort gegeben werden als die: weder – noch! Wie will denn Rohs die Voraussetzung seiner Fragen bzw. seiner Kritik beweisen, daß nämlich bei einer anderen Darstellung nur *entweder* anderes *oder* noch einmal dasselbe gesagt werden könne? Wie will er die Möglichkeit a priori ausschließen, daß *dasselbe anders* dargestellt wird? *Anders dasselbe* darstellen kann z. B. bedeuten: von einem anderen Standpunkt, angemessener usw. Ist es so schwierig zu begreifen, daß „Inhalte“ (Materien“, wie Rohs sagt) von ihrem Begriff her zwar auf „Form“, nicht aber nur auf eine einzige bestimmte Form angewiesen sind? Wer dies behaupten will, hat auf jeden Fall die Beweislast.

Was nun die konkrete Form der „anderen“ Darstellungen anbelangt, so ist zu sagen: Eine Vorstellung davon zu haben, wie die dem zweiten Schluß entsprechende konkrete Form der Darstellung aussieht, ist nicht schwer, denn nach einer solchen Darstellungsform ist Hegel in der *Phänomenologie von 1807* weitgehend und für eine ganze Reihe von „Materien“ verfahren. Schwieriger wird es mit der dem dritten Schluß entsprechenden Darstellungsform des Systems. Diesbezüglich habe ich die These aufgestellt, daß die Entfaltung dieser Darstellungsform eine *schöpferische* Aufgabe der Hegelinterpretation bildet. (Darüber mehr unter 5.)

²⁰ Grundlinien der Philosophie des Rechts, hrg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 41955, § 256 Anm.

Man findet bei Hegel sehr klare Andeutungen dieser Problematik. Zwei seien hier abschließend kurz erwähnt.

α) Im § 575 der *Enzyklopädie* artikuliert Hegel jene Weise des Zusammenschlusses des Ganzen, der der Darstellung des Systems in diesem Werk entspricht: „Das Logische wird zur Natur, und die Natur zum Geiste.“ Wenn man nun den sich daran anschließenden langen Satz genau liest, so wird deutlich, daß Hegel hier eine Einseitigkeit dieses Zusammenschlusses formuliert. Der Satz hat die Konstruktionsform des „zwar – aber“: Die „Zusammengeschlossenen“ (das Logische, die Natur, der Geist) sind *zwar* nicht „Extreme endlicher Abstraktionen“ usw. (Begründung Hegels: „denn der Schluß ist *in der Idee* und die Natur wesentlich nur als Durchgangspunkt und negatives Moment bestimmt und *an sich* die Idee“), „*aber* die Vermittlung des Begriffs hat die äußerliche Form des Übergehens, und die Wissenschaft die des Ganges der Notwendigkeit, so daß nur in dem einen Extreme die Freiheit des Begriffs als sein Zusammenschließen mit sich selbst gesetzt ist“ (Hervorh. von mir). „Äußerliche Form des Übergehens“, Freiheit des Begriffs „nur in dem einen Extreme“: dies sind deutliche Aussagen über die Einseitigkeit *dieser* Darstellung. Besonders was die Freiheit anbelangt, ist zu bemerken, daß „Freiheit nur in dem einen Extreme“ keine adäquat erfaßte und dargestellte Freiheit ist. Im zweiten Schluß erscheint die Freiheit schon als „Zweck“ der Wissenschaft als eines subjektiven Erkennens, wobei zu beachten ist, daß der Zweck dem „Prozeß“ schon immanent ist und auch als solcher erscheint. Die simple Berücksichtigung dieses simplen Sachverhalts macht tausendfach wiederholte Einwände gegen Hegels Philosophie – Einwände, die sich gegen „das Ende“, „das Telos“, „den Abschluß“, „die Abgeschlossenheit“ usw. richten – gegenstandslos.

β) Beobachtet man genau Hegels konkretes Verfahren, so wird deutlich, daß er es ständig mit der Darstellungsproblematik zu tun hat. Als Beispiel sei auf Hegels Ausführungen über den spekulativen Begriff der Religion in der Vorlesung von 1824 hingewiesen. Hegel stellt fest, daß die Bestimmung der Religion als Resultat, der Umstand also, daß sie – gemäß dem Systemaufbau der *Enzyklopädie* – „von einem Andern herkommt (. . .), unpassend erscheint“; die „Mangelhaftigkeit“ und „Einseitigkeit dieses Verhältnisses“ ist aufzuheben; es ist „in der vernünftigen Notwendigkeit . . . enthalten . . ., daß sie jenen Schein der äußeren Vermittlung vertilgt und sich zum Affirmativen aufhebt“²¹. Hegel konstatiert also die Einseitigkeit und hebt sie auf. Nun ist aber zu beachten, daß die Aufhebung der Einseitigkeit *in* diesem Rahmen *den Rahmen* selbst nicht beseitigt (aufhebt). Die Tragweite einer so simplen Feststellung kann hier nicht mehr aufgezeigt werden.

5. Rohs sieht „das Motiv“ meiner Hegeldeutung in dem Bestreben, „das Hegelsche System aus den Fesseln einer totalen Abgeschlossenheit zu befreien“ (212). Und am Ende seiner Rezension glaubt er sagen zu können, ich hätte den Einwand der „totalen Abgeschlossenheit“ nicht entkräftet. Ob die Entkräftung dieses Einwandes „das Motiv“ meiner Hegeldeutung bildet, mag dahingestellt bleiben; daß Hegels Denken nicht im Sinne eines „total in sich abgeschlossenen Denkens“ interpretiert werden kann, ist jedenfalls eine *Folgerung* meiner Untersuchungen über die Einheit der systematischen Philosophie Hegels.

Ich möchte abschließend eine Feststellung treffen und eine Frage stellen. Man muß immer wieder mit Verwunderung konstatieren, mit welcher Hartnäckigkeit viele

²¹ Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Begriff der Religion, hrg. v. G. Lasson, Hamburg 1966, 152.

Hegelinterpreten und -kritiker das Denken des letzten großen Systematikers der Philosophie auf seine „schwachen“ Seiten, auf gewisse vorstellungsmäßige Ausdrucksweisen und auf seine unangemessenste Darstellungsform (die der *Enzyklopädie*) festlegen, ja absolut fixieren wollen. Daß man es leicht hat, einen *solchen* Hegel zu widerlegen, ja ad absurdum zu führen, ist nicht verwunderlich. Ich möchte aber die Frage aufwerfen: Ist die Beschäftigung mit einem *solchen* Hegel überhaupt der Mühe wert? Ich für meinen Teil verneine diese Frage entschieden.

Schulderfahrung und Sollensbegriff

Von Alois ED MAIER (Eichstätt)

Die etymologischen Wörterbücher der deutschen Sprache führen die beiden Begriffe „Schuld“ und „sollen“ auf eine gemeinsame Wurzel zurück.¹ Auch in der heutigen Umgangssprache läßt sich häufig der Ausdruck „sollen“ durch „geschuldet“ ersetzen, was sicherlich noch auf den gleichen Ursprung verweist. Außerdem glauben verschiedene tiefenpsychologische Schulen zeigen zu können, daß die Anfänge des Sittlichen – und darin nimmt der Sollensbegriff eine Schlüsselstellung ein – im Schuldphänomen zu suchen seien.² Somit scheint sich in der Sprachgeschichte ein elementarer Denkprozeß konserviert zu haben, den zu durchleuchten aufschlußreich ist. Da man allerdings von seiten der Ethik betont, daß Schulderlebnis jeweils schon als solches den Sollensanruf voraussetzt und erst seine Negation die entsprechenden seelischen Spannungen und Disharmonien erzeugt, ergibt sich das Problem, wie die sprachanalytisch und psychologisch nachweisbaren Zusammenhänge von „Schuld“ und „Sollen“ im Bereich der Ethik sachgerecht zu bestimmen sind.

1. Der Begriff Schuld und sein Sinngefüge

1. Ergebnisse der Sprachanalyse. Die Sprachwissenschaftler sind sich offensichtlich einig, daß „Schuld“ auf den indogermanischen Verbalstamm *skel* zurückgeht, dessen Grundbedeutung „schneiden, schlagen, stechen, abspalten“ ist. Auf der Basis dieser allgemeinen Bedeutung werden dann Spezifizierungen vorgenommen, wie „Laut schlagen, ertönen lassen, schellen“. Davon wiederum scheint sich der metaphorische Gebrauch als „beschimpfen, tadeln, schelten“ (an die große Glocke hängen!) abzuleiten; und nicht zuletzt findet sich die Bedeutung „krumm, schief, querstehend“, die auch auf menschliches Fehlverhalten im Sinne von „verkehrt, verrückt, verbrecherisch“ (lat.

¹ Deutsches Wörterbuch von Jakob Grimm und Wilhelm Grimm, 9. Bd., 1. Abt., Leipzig 1899, Stichwort „Schuld“, 1870 ff.; ferner 10. Bd., 1. Abt., Leipzig 1905, Stichwort „sollen“, 1455 ff. – Julius Pokorny, Indogermanisches etymologisches Wörterbuch, Bd. I, Bern und München 1955, 293 ff. – Friedrich Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, Berlin 1960, 683 bzw. 715. – Trübners deutsches Wörterbuch, Bd. VI, Berlin 1955, 230 f. bzw. 397 f.

² Vgl. Werner Lauer, Schuld – das komplexe Phänomen, Geleitwort von L. Szondi, Kevelaer 1972.