

## BUCHBESPRECHUNGEN

Lorenz Krüger, *Der Begriff des Empirismus. Erkenntnistheoretische Studien am Beispiel John Lockes* (= *Quellen und Studien zur Philosophie* 6), Walter de Gruyter, Berlin New York 1973, XII u. 283 S.

In den frühen siebziger Jahren erschienen mehrere bedeutende Monographien über John Locke, darunter diejenige von Krüger,<sup>1</sup> die bei uns nicht genügend Beachtung fand, obgleich die deutsche Literatur über Locke nicht umfangreich ist. Bereits der Titel macht klar, daß es dem Vf. zunächst auf Systemerwägungen und erst in zweiter Linie auf Interpretationen des Lockeschen „Essays“ ankommt. Krüger interessiert Lockes Werk deswegen, weil ihn Hinweise für die Gestaltung eines akzeptablen nachwienerischen Empirismus interessieren. Er glaubt, daß dort – gleichsam im Startkapital des Empirismus – noch ungenutzte Möglichkeiten liegen, die durch nachlockesche (und heute nicht mehr als solche erkannte) philosophische Grundsatzentscheidungen unzugänglich wurden; und daß sich gerade an solchen Stellen, an denen Locke seinen Ansatz nicht ausgeschöpft hat oder von ihm abgewichen ist, die Frage stellen läßt, welches die optimale Gestalt der Sache sein könnte, um die es Locke wie heutigen Empiristen geht.

Krüger entscheidet sich für eine „harmonisierende und optimistische Interpretation“ (13) John Lockes. Sein Buch gehört aber nicht zu der Klasse von Interpretationen, bei denen ein klassischer Autor zum bloßen Anlaß von Assoziationen des Interpreten wird. Krüger kennt Lockes Text und nimmt ihn ernst. Deutungen werden unter Berufung auf Stellen entwickelt und gegebenenfalls unter Berufung auf Stellen auch wieder verworfen. Die Lektüre eines dem Wortlaut gegenüber so aufmerksamen Werkes ist nicht zuletzt für solche Leser nützlich, die eher zu einer „historischen“ als zu einer „systematischen“ Behandlung des „Essays“ tendieren. Denn es ermöglicht Einsichten in spezielle Problemlösungsansätze und Lösungsschwierigkeiten, in Klarheiten und Dunkelheiten, für deren Wahrnehmung ein speziell historisch orientierter Interpret in der Regel nicht hinreichend geschult ist; auch vermittelt die Vertrautheit des Verfassers mit späteren Empirismus-Fragestellungen Ergebnisse des Wiedererkennens und dadurch zugleich einen Eindruck vom bleibenden systematischen Gewicht des Lockeschen „Essays“. Die Darstellung Krügers ist umsichtig und sorgsam; sie nimmt viel Rücksicht auf den Leser, nicht zuletzt dadurch, daß jedem der neunzehn Paragraphen ein orientierendes Summary vorangestellt ist. Beigefügt ist ein Literaturverzeichnis, ein Namenregister, ein übersichtlich spezifiziertes Sachregister und ein Verzeichnis der besprochenen Stellen des „Essays“ und der Drafts.

### I.

Krügers Empirismus-Vorschlag unterstellt, daß die Annahme, die Basis des menschlichen Wissens sei ein von der Sprache ablösbares und durch eine reine Beobachtungssprache darstellbares Gegebenes, zu unlösbaren philosophischen Schwierigkeiten führt. Diese Schwierigkeiten ergeben sich nicht, wenn man davon ausgeht, daß schon die einfachsten menschlichen Erfahrungen sprachlich gestaltet sind und daß daher allein die bereits durch Sprache artikulierten Wahrnehmung als Basis des menschlichen Wissens dienen kann. Weil die Sprache, an welche die gleichsam „begriffliche“ Wahrnehmung gebunden ist, das Individuum und seine Situation übergreift, kann die epistemologische Basis nicht einfach im Subjekt zu suchen sein. Daß sie in etwas intersubjektivem wie der Sprache liegt, führt nach Krüger zur Entlastung des Subjekts von seiner Überbürdung durch Subjektphilosophien cartesischer Provenienz. Daß ferner Aussagen über

---

<sup>1</sup> Es handelt sich um eine Göttinger Habilitationsschrift von 1971, die etwa gleichzeitig mit Yoltons Arbeit von 1970 und mit Woolhouses Arbeit von 1971 entstand. Daher konnte auf diese beiden wichtigen Werke nur noch im Vorwort von Krügers Arbeit eingegangen werden.

Einzelwahrnehmungen nur in dem Maße gewiß sein können, in dem das sprachlich vorgegebene System allgemeiner Begriffe extrapolierbar ist, entlastet die Philosophie von Spezialproblemen im Zusammenhang mit Abstraktion und Induktion. In Hinsicht auf Locke vertritt nun Krüger die These, daß schon der „Essay“ zu einem Empirismus dieser Prägung hintendiert, und begründet sie mit Hinweisen auf die Nähe der Bedeutungen von „idea“ und „meaning“ und allgemein auf die Rolle der Sprachphilosophie bei Locke. Daß dieser allerdings den Zusammenhang von Sprache und Wahrnehmung letztlich verfehle, beweise seine Universalienlehre. Auf den Einwand, daß sich bei einer solchen Empirismus-Konzeption statt der vermiedenen noch fundamentalere philosophische Probleme ergeben, geht Krüger ein (268).

Das skizzierte Empirismus-Programm erbringt zumindest bei der Interpretation des Lockeschen „Essays“ und namentlich bei dessen zweitem Buch eindrucksvolle und instruktive Resultate. Bekanntlich führt dort weder die Anerkennung der einfachen noch die der partikulären Ideen als Basis zu konsistenten Ergebnissen. Hierauf zielt Krügers erster Vorschlag einer „harmonisierenden und optimistischen Interpretation“. Basisideen sind die Bedeutungen von Wörtern, die nicht durch verbale Bemühungen, sondern nur im Kontext von Erfahrungssituationen erlernt werden können; entsprechend sind Basiswörter solche Wörter, deren Bedeutungen allein durch ostensive Definition erlernt werden können. Zur Menge der Basisideen gehören sowohl (als intersubjektiv konstanter Anteil) die einfachen Ideen wie auch (als variabler Anteil) Ideen von einzelnen Dingen und Ereignissen. Einfache Ideen sind solche, die ohne ostensive Definition nicht gelernt werden können, zugleich jedoch anläßlich zahlreicher Dinge und Situationen gegenwärtig werden. Locke durfte sie trotz ihrer Allgemeinheit zur Basis rechnen, weil deren sprachliche Artikuliertheit es prinzipiell erforderlich macht, die Gegebenheit nicht nur von Partikulärem, sondern auch von Allgemeinem bona fide zu akzeptieren. Denn Sprachfixierung macht prinzipiell von Allgemeinem Gebrauch, und die sprachliche Gestaltung einer Einzeltatsache setzt die Kenntnis jener allgemeinen Strukturen der Wirklichkeit voraus, die in der Anwendung allgemeiner sprachlicher Zeichen zum Ausdruck kommen.

Die einfachen Ideen werden nach Auskunft des „Essays“ einerseits passiv empfangen und andererseits durch Abstraktion „gemacht“. Auch hier gibt es nach Krüger nur einen scheinbaren Widerspruch. Denn ihre Herstellung steht unter der „passiven“ Randbedingung, daß jemand „hinimmt, was er nicht abweisen kann (z. B. in einer Wahrnehmung), er mag dabei in anderem Sinne so aktiv sein, wie er will“ (29). Das Übergewicht der einfachen Ideen in Lockes Charakterisierung der Basis beruht darauf, daß sie für alle Erkennenden invariant und nicht an bestimmte Zeit- und Raumstellen gebunden sind. Im übrigen sind sie nicht schlicht deskriptiv und untheoretisch. Wissen als eine Verflechtung von Erfahren und Verstehen bezieht sich zugleich auf den Gegenstand in seinen Zusammenhängen und auf den Wissenden sowie auf die Weise, in der er vom Gegenstand Kenntnis erhält. Deshalb sieht Locke nach Krüger mit Recht beschreibende und erklärende Basisideen als epistemologisch gleichberechtigt an: „Kraft“ und „Existenz“ gehören genau so unmittelbar zur Basis wie „Rot“. So wird diese Philosophie nach Krüger von vornherein heutigen Überzeugungen vom Systemcharakter alles Erkennens gerecht. Lockes Darstellung des Unterschiedes zwischen einfachen und komplexen Ideen ist in der uns vorliegenden Form zwar nicht kohärent. Man kann jedoch nach Krügers Meinung zu einer konsistenten Position gelangen, wenn man diese Unterscheidung nicht im Sinne einer „anschaulichen“, sondern im Sinne einer „funktionalen“ Zusammensetzung versteht. Die funktionale Einfachheit von Basisideen besteht darin, daß sie durch einen einzigen Akt ostensiven Definierens bekannt werden können, mag auch ihr Gegenstand (z. B. „Länge“) im übrigen teilbar sein („anschauliche Zusammensetzung“). Im Sinne einer funktionalen Zusammensetzung, bei der es auf die Funktion von Ideen beim Aufbau unserer Erkenntnis ankommt, sind dagegen Ideen dann zusammengesetzt, wenn es zu ihrer Vermittlung einer Anzahl ostensiver Akte bedarf. Eine solche Zusammensetzung liegt z. B. dann „vor, wenn wir ein und demselben Ding zugleich eine bestimmte Gestalt und eine bestimmte Farbe zuschreiben“ (85).

Schließlich ist auch die Angabe unterschiedlicher Ideensysteme in 2.12.1 und 2.12.3 nur scheinbar widersprüchlich. Sie beruht in Wirklichkeit darauf, daß Locke die Ideen einmal (semantisch) im Hinblick auf ihre Bedeutung und deren Vermittlung und einmal („psychologisch“) im Hinblick auf die sie erzeugenden Operationen unterscheidet. Diese werden nach Locke nicht

durch irgend einen reinen Verstand, sondern durch die Beobachtung ihres Vollzuges in der Reflexion bekannt, die zu nicht mehr als bloß empirischer Gewißheit führt. Es ist entscheidend, daß „Reflexion“ bei Locke nicht den tätigen Verstand schlechthin bezeichnet, sondern nur dessen Wahrnehmung bei der Ausübung seiner Tätigkeit. Insofern ist die Reflexion bei Locke zwar so etwas wie Selbstbewußtsein, aber ihre Mißdeutung im Sinne der kantischen Apperzeption und die entsprechende Mißdeutung ihres Verhältnisses zur *sensation* beraubt den lockeschen Entwurf seiner Funktionsfähigkeit. Denn sie macht es nicht nur unerklärbar, weshalb es in der Basis „psychologische“ Termini gibt, sondern sie unterbindet darüber hinaus die Verstehbarkeit aller Wörter für komplexe Ideen. Deren Bedeutung beruht unmittelbar auf der jeweiligen Art der Zusammensetzung und bleibt infolgedessen unzugänglich, wenn die Idee dieser Zusammensetzung nicht zugänglich bleibt. Locke hat nach Krüger mit seiner Reflexionstheorie zwar das Programm einer Rekonstruktion aller empirisch bedeutungsvollen komplexen Ideen und ideenbildenden Verstandesoperationen aufgestellt, allerdings kein befriedigendes Kriterium zur Entscheidung der Frage angegeben, welche dieser Operationen zu instruktiven Ergebnissen führen und welche nicht.

Weil das Problem der Bedeutung sich vom Problem der Wahrheit letztlich nicht trennen läßt, ist der Empirismus der Ideen, der im Zweiten Buch entwickelt wird, durch den Empirismus der Aussagen im Vierten Buch zu vervollständigen. Zum Verstehen von Aussagen reicht das Verstehen ihrer Einzelelemente nicht aus – man muß auch das an Aussagen gegenüber Ideen Charakteristische mitverstehen, v. a. ihre Eigentümlichkeit, wahr oder falsch zu sein. Nach Krügers Auslegung vertritt Locke ohne nähere Klärung nebeneinander eine korrespondenztheoretische und eine ideentheoretische Auffassung von der Wahrheit. Weil „real“ in „real truth“ nicht eindeutig ist, sondern a) „existierend“ und b) „des Existierens fähig“ bedeuten kann, hält freilich Krüger diese Abgrenzung für gefährdet. Reale Wahrheit im Sinne b) scheint ihm auf allgemeine und notwendige Wahrheiten, speziell auf mathematische Aussagen, zugeschnitten zu sein (während eine Theorie kontingenter Wahrheiten fehle). Die dadurch veranlaßte Unterscheidung zwischen empirisch wahren und notwendig wahren Aussagen sei im Rahmen des Lockeschen Ansatzes nicht zu rechtfertigen. Auch die mit ihr zusammenhängende (und durch die cartesische Vermischung von „Wissen“ und „Gewißheit“ motivierte) epistemologische Abtrennung von intuitiv erfaßtem allgemeinem Wissen, das keine Existenz betrifft, und sensitiv erfaßtem besonderem Wissen, das Existenz betrifft, sei nicht zu halten. Denn erstens kommen schon in Lockes eigener Darstellung bisweilen Intuition und Wahrnehmung einander „ununterscheidbar nahe“ (152), zweitens betreffe laut Wahrheitstheorie ein Teil der allgemeinen Wahrheiten zumindest die Möglichkeit von Existenz, und drittens erlaube es die sprachliche Verfassung unseres Wissens nicht, die Gewißheit von Aussagen über singuläre Sachverhalte prinzipiell anders einzuschätzen als die Gewißheit von Aussagen über allgemeine faktische Verhältnisse. Eine solche unterschiedliche Einschätzung gehe auf systemfremde „unverbürgte Anleihen rationalistischer Art“ zurück (156), die zur Umdeutung von in der Intuition erfaßten Relationen zwischen Ideen in „analytische Aussagen“ verleiten, und zwar unter Vernachlässigung der Erfahrungen, die das Bekanntwerden solcher Ideen erst ermöglichen (welche keineswegs fertig vorgeprägt, sondern nur empirische Begriffe sind).

Der bemerkenswerte § 15 zeigt, daß Locke in der Frage des Anschlusses der Formalwissenschaften an die Erfahrung einen stadienreichen Weg gegangen ist. Nach den seinem eigenen Ansatz gemäßesten Versuchen ist nicht neben der Erfahrung noch eine Vernunft als weitere Quelle der Erkenntnis anzusetzen, vielmehr wird die Einheit des Erkenntnisprozesses eines Lebewesens unterstellt, „das nicht neben, sondern in der Ausübung seiner Vermögen Vernunft beweist“ (5). Nach diesen Ansätzen sind die ideenbildenden Operationen in allen Wissenschaften prinzipiell dieselben, und alle bedeutungsvollen Ausdrücke lassen sich von Basisideen und von an diesen ausgeübten empirisch gedeuteten Tätigkeiten her rekonstruieren („Konstruktivismus“). Auch formale Aussagen sind in dieser Weise rekonstruierbar, und zwar aus besonders einfachen und besonders wichtigen Erfahrungen von Strukturen des Wirklichen her, die durch Übereinkunft zum Maßstab für weitere Erklärungen eingesetzt werden. Biographisch gesehen hat Locke allerdings, wie Krüger zeigt, zuerst eine empiristische und dann eine konventionalistische Theorie der Mathematik entwickelt (deren Vertretbarkeit erwägt § 16). Er habe schließlich unter dem

Eindruck eines vermeintlich zugleich allgemeinen, notwendigen und realen mathematischen Wissens sich zu rationalistischen Anschauungen verleiten lassen, dabei sich selbst in Widersprüche verstrickt und so den Boden bereitet, auf welchem Kant den Empirismus bestreiten konnte (205).

## II.

Die Interpretation des Lockeschen „Essays“ durch Krüger hat zwei beträchtliche Vorzüge: sie ist systematisch aus einem Guß, und sie ist in der Regel mit dem Wortlaut vereinbar. Erst die Mithberücksichtigung des literarischen Umfeldes Lockes läßt einige ihrer Hypothesen weniger plausibel scheinen, nicht zuletzt die von der Sprachlichkeit oder Nahezu-Sprachlichkeit der Basis bei Locke. Die diesem zugängliche Schulphilosophie vertrat den Grundsatz: „*Conceptus est signum rei, et nomen est signum conceptus.*“ Danach ist die Basis primär nicht sprachlich, sondern gedanklich (was immer das bedeuten mag); doch ist sie sekundär sprachlich, sofern Wörter für Ideen stehen (was immer das bedeuten mag). Es scheint, als hätte sich Locke genau und ohne Abweichung an diese schulphilosophische Vorgabe gehalten. Dann aber wäre auch die These, für Locke sei bereits die Basis sprachlich artikuliert, nur in dem genannten sekundären Sinne vertretbar. Dafür spricht, daß dieser Autor Basisideen zuläßt, die keine Bedeutungen sind. Ohnehin ist sein Verhältnis zur Sprache nicht weniger kompliziert als das von Cartesianern und Gassendisten. Für diese alle ist die Scholastik eine spezifisch sprachlich orientierte Philosophie („*philosophy of words*“), und die Welt ihrer Physik ist umgangssprachlich konstituiert (dies ist ja keine neue Einsicht). Zu der durch diese Überzeugung bedingten allgemeinen Sprachkritik tritt zwar bei Locke eine intensive Annäherung von „Idee“ und „Bedeutung“ hinzu, aber gerade das Verfahren, das bei Locke zu realer Wahrheit führt (die Orientierung der Wörter an Ideen und der Ideen an Sachen) erfordert ein hohes Maß an prinzipieller Sprachdistanz, durch das die neue Philosophie sich explizit von der alten abzuheben glaubt. Daran ändert die Verwendung des traditionellen Ausdrucks „*mental proposition*“ durch Locke nicht viel, der bei heutigen Lesern den Gedanken an eine sprachliche Struktur des Denkens insinuiert könnte; denn er insinuiert seinerzeit wohl eher umgekehrt den Gedanken an eine gedankliche Struktur der Sprache (was immer das bedeuten mag).

Falls aber wirklich die Basis für Locke primär nicht sprachlich ist, dann dürfte auch seine Universalienlehre zumindest nicht aus dem Grund, den Krüger nennt, systemfremd sein. Ihre Opportunität für Locke liegt ohnehin auf der Hand. Die britische Kopplung von *natural philosophy* an *natural history* führt zu Skepsis gegen Gratisverallgemeinerungen und gegen das Ersuchen, sie bona fide hinzunehmen. Denn die Schulphysik bildet nach Meinung ihrer Gegner Allhypothesen, ohne sich hinreichend um *natural history* zu kümmern. Sofern dagegen die Neuerer überhaupt noch Allhypothesen riskieren, zwingt der empirische Befund sie in der Regel zu deren baldiger Revision. Zu dieser vor allem bei Boyle gern berufenen Situation schickt sich die Universalienlehre, die Locke beinahe wörtlich von Schulphilosophen übernimmt, besonders gut, denn sie erlaubt es, Allhypothesen trotz eines metaphysischen Hintergrundes von gottgewolltem *course of nature* und innerer *constitution of things* flexibel zu halten und gleichsam mit der Naturhistorie mitzuwachsen zu lassen.

Mein zweites grundsätzliches Bedenken drückt sich in der Frage aus, ob die Anwendung von Ausdrücken wie „Rationalismus“ und „Empirismus“ in der uns heute geläufigen Bedeutung auf eine so frühe Philosophie wie die Lockes wirklich hilfreich ist (Locke selbst weiß zwar, was ein Empiriker, aber nicht, was ein Empirist ist). „Empirismus“ wie „Rationalismus“ sind Prägungen von Philosophiehistorikern des späten 18. und des 19. Jahrhunderts, und es ist schwer, mit ihrer Hilfe zu einer überzeugenden Abgrenzung zwischen Phänomenen des 17. Jahrhunderts zu gelangen. Cartesianer, Gassendisten und britische Freunde Lockes sind gleichermaßen an dem interessiert, was man in England „*natural history*“ nennt; sie glauben gleichermaßen an das Vorhandensein verlässlicher Fähigkeiten des menschlichen Geistes und an eine mathematische Struktur des Universums und der Einzelkörper; und sie alle interessieren sich (wenn auch nicht gleichermaßen) für allgemeine Theorien über die Natur. Der methodologische Unterschied zwischen Cartesianern und dem Kreis von britischen Wissenschaftlern, dem Locke sich zu-

gehörig fühlt, beruht m. E. v. a. auf einer Detailvorschrift zur Hypothesenbildung. Lockes Freunde sind mit ihm der Ansicht, daß nur solche allgemeinen Hypothesen über die Natur („*natural philosophy*“) nützlich bzw. zulässig sind, die (nach anerkannten Verfahren naturhistorisch gesicherte) Phänomene direkt oder indirekt erklären. Cartesianer erkennen in der Regel diese Restriktion nicht an und akzeptieren neben Hypothesen, die ihr gerecht werden, auch einige, die ihr nicht gerecht werden. Soweit ich sehe, findet man bei Locke am ehesten in der Einschätzung des Verhältnisses von *natural history* und *natural philosophy* Analogien zu späteren Empirismen. Diese wurzelt allerdings in einem metaphysischen Kontext, der schwerlich „empiristisch“ heißen kann. Der vollkommene Intellekt kennt bis ins letzte Detail und mit allen Gründen den *course of nature* und die *constitution of things*, denn er hat sie geplant. – Aber für unsere begrenzten Intellekte, denen Gott beides verborgen hat, liegt die einzige Hoffnung, damit allmählich in irgendeine (wenn auch sehr indirekte) Berührung zu kommen, in *natural history*, die uns zeigt, wie die Dinge nach Gottes Willen tatsächlich ausgefallen sind. Wenn aber so etwas Anlaß für die hohe Schätzung von Beobachtung, Experiment und Beschreibung bei Locke und seinen Freunden gewesen sein sollte, dann wäre es möglicherweise angemessener, von einem durch „rationalistische“ Erwägungen erst ermöglichten „Empirismus“ als von einem durch Aufnahme „rationalistischer“ Elemente mißglückten Empirismus zu sprechen. „Rationalistische“ Elemente scheinen mir weder in Hinsicht auf Lockes Philosophie systemfremd noch überhaupt speziell cartesisch zu sein. Sie gehören genau so originär zum Ansatz Descartes' wie zu den Ansätzen Gassendis, Boyles und Lockes. Gerade diese Gemeinsamkeit ermöglicht ja die Boylesche Unionsformel „*corpuscular philosophy*“, die Cartesianer und Atomisten befrieden soll und auf die Locke in 4.3.16 zurückgreift. Wenn solche „rationalistischen“ Elemente bei Locke, von heutigen Empirismen aus gesehen, systemfremd wirken, so könnte das allenfalls ein Anlaß für die Vermutung sein, daß Locke im Sinne späterer Empirismen kein Empirist gewesen ist.

Ein Teil der folgenden Bedenken ist nur dann berechtigt, wenn meine beiden genannten grundsätzlichen Bedenken berechtigt sind. Zunächst haben mich Krügers Versuche, die Grenze zwischen den Bedeutungen von „*intuition*“ und „*sensation*“ durchlässiger zu machen, und seine Meinung, Locke habe die Grenze zwischen intuitivem und sensitivem Wissen nicht klar genug gezogen, noch nicht überzeugt. Ich denke weiterhin, daß nach Lockes Meinung sinnliche Erkenntnis Erkenntnis vermittelt unmittelbarer Affektion der Sinnesorgane und intuitive (wie demonstrative) Erkenntnis Erkenntnis ohne eine solche Affektion ist. Dieses Kriterium hat für Leser des 17. Jahrhunderts seine Tücken, aber dazu hat sich Locke geäußert. Schon der Spätscholastik ist eine entsprechende Unterscheidung geläufig, und zwar gewöhnlich unter den Namen „*notitia (sensitiva) intuitiva*“ und „*notitia abstractiva*“. Durch die *sensitiva intuitiva* erkennt man zugleich, daß das Erkannte auch wirklich existiert; die *abstractiva* dagegen gibt keine Auskünfte über geschöpfliche Existenz. Die Neuerer führen die spätscholastische Verwendung von „*abstractiva*“ nicht fort, dagegen bleibt im Umkreis Lockes „*intuitiva*“ in der spätscholastischen Verwendung geläufig, z. B. bei Charleton, Boyle und Bernier. Locke entscheidet sich aus Gründen, die ich nicht kenne, für die cartesische Verwendung, doch das allein wird kaum der Anlaß für die „Verarmung“ des Komplementbereiches zum *sensitive knowledge* gewesen sein, den die Spätscholastik „*notitia abstractiva*“ zu nennen pflegte, für den aber Locke keinen eigenen Namen geprägt hat. Denn in ihm kann es ohnehin über cartesisches intuitives und demonstratives hinaus kein weiteres Wissen geben, weil alles, was sonst an „*abstraktiven*“ Operationen noch übrigbleibt, bestenfalls (aufgrund des Lockeschen – und nicht weniger Boyleschen – W-Dualismus, vgl. Krüger 146 u. a.) unter *judgement* und *probability* und schlimmstenfalls unter *fancy* fällt. Angesichts der mathematischen Struktur des Universums und der Körper gibt es ohnehin in der Physik einer vollkommenen Intelligenz keine kontingenten Wahrheiten im strengen Sinn, sondern nur eine tiefgestaffelte Menge hypothetischer Notwendigkeiten.

Krügers Versuch, die Zerbrechlichkeit der Lockeschen Abgrenzung zwischen intuitivem und sensitivem Wissen am Beispiel der Gewißheit von der eigenen Existenz zu demonstrieren, schöpft vielleicht den Text nicht aus. Die Intuition der Existenz des eigenen Ichs kann für Locke (entgegen Krügers 250) durchaus die Einsicht in eine Relation sein, die Ideen miteinander haben – zwar nicht die Ideen „Ich“ und „Existenz“, aber doch Ideen wie „Denken“, „Schließen“,

„Lust und Schmerz Empfinden“, „Wissen“ einerseits und „Existieren“ andererseits. Auch ist der Satz „*Experience then convinces us, that we have an intuitive knowledge of our own existence*“ in 4.9.3 vermutlich nicht erstaunlicher als die meisten Sätze Lockes. Denn er nimmt auf die Gedankenexperimente Bezug, die Locke soeben am Anfang von 4.9.3 mit Denken, Schließen, Lust und Schmerz Empfinden, Zweifeln und Wissen vorgeführt hat. Diese Experimente zeigen: Sobald ich weiß, daß ich denke, schließe usw., dann weiß ich ohne irgendeine zusätzliche Erfahrung oder Schlußfähigkeit aufgrund der bloßen Einsicht in eine Relation zwischen den Ideen „Denken“, „Schließen“ usw. und der Idee „Existenz“ zugleich auch, daß ich existiere.

Die Schwierigkeiten im Zusammenhang mit der Lockeschen Unterscheidung zwischen Relationen von Modi und Koexistenzen in Substanzen sind beträchtlich. Doch müßten einige der in Krügers § 17 entwickelten Probleme überwindbar sein, falls Locke tatsächlich in 2.23 ein brauchbares Kriterium dafür angibt, ob eine komplexe Idee als Substanzidee oder als Modusidee zu gelten hat. Zeigt die Analyse einer komplexen Idee, daß sie die Idee eines „Substrates“ enthält, das als *support* der Qualitäten fungiert, so handelt es sich um eine Substanzidee; ist dagegen die Idee eines solchen *something we know not what* in einer komplexen Idee nicht enthalten, dann handelt es sich auch nicht um eine Substanzidee, sondern um einen Modus. Falls diese Meinung zutrifft, ist die von Krüger auf S. 232 und 235 vermißte „hinzutretende Erklärung“ oder „besondere Intention“, „wie die komplexe Idee im ganzen gemeint sei“, entbehrlich: die bloße Kombination wäre gleichsam eine konkludente Handlung dessen, der die Idee zusammenstellte. Man kann Substanzideen auch mit der Phantasie fingieren; wenn man sie aber nicht willkürlich, sondern auf unmittelbare Veranlassung durch die Erfahrung bildet, dann denkt man zu einer Anzahl von Ideen, die in unserer Wahrnehmung mehrmals zusammen aufgetreten sind, die Idee des genannten Substrates hinzu. Wohl nur deshalb, weil in diesem Fall ein *sensitive knowledge* im Spiel ist (und nicht aufgrund des bloßen Vorhandenseins der substrathaften *something*-Idee), besitzen wir bei Wahrnehmungsideen von Substanzen (anders als bei fingierten Substanzideen) Existenzgewißheit. Bei der Bildung von Substanzideen müssen wir uns der Natur anpassen, falls wir den Wunsch empfinden, mit ihrer Hilfe „Dinge einzustufen und zu benennen“ (3.9.11); wenn wir dagegen Substanzen nur erdichten oder träumen wollen, dann bindet uns die Erfahrung nicht. Das unterschiedliche Verhältnis von Substanzen und Modi zur Existenz spielt hier eine wichtige Rolle, aber wohl nicht die eines Kriteriums.

In diesen Zusammenhang gehört die Schwierigkeit, die Krügers § 12 im Zusammenhang mit 4.5.8 entwickelt. Weil wir den göttlichen Weltplan noch weniger kennen als die göttlichen Baupläne für einzelne Substanzen, können wir durch bloßes Überlegen nicht herausbekommen, welche möglichen Substanzen des Existierens fähig sind (Frage der Kompatibilität ihrer Existenz mit denjenigen Existenzen, die Gott für die wirkliche Welt beschlossen hat). Dagegen dürfen wir, wenn wir erfahren, daß eine bestimmte Substanz tatsächlich existiert, den Schluß riskieren, daß sie auch des Existierens fähig ist, denn wäre sie das nicht, dann exstierte sie nicht. Bei unserem Wissen von Qualitäten ist das anders: wir können (wenngleich nur in bescheidenem Ausmaß, vgl. 4.3.14,15) durch bloßes Nachdenken erkennen, daß bestimmte Qualitäten miteinander kompatibel oder inkompatibel und daher der Koexistenz in einem existierenden Dinge fähig sind oder nicht, auch wenn wir nicht durch Erfahrung wissen, ob sie tatsächlich in irgendeiner Substanz koexistieren oder nicht (vgl. 156).

Die Annahme einer Verschiedenheit zwischen primären und originalen Qualitäten bzw. deren Ideen ist m. E. entbehrlich. Es gibt in dieser Angelegenheit bei Atomisten zur Zeit des „*Essays*“ noch keine terminologische Fixierung. Der Ausdruck „*primary*“ herrscht zwar bei Locke zur Auszeichnung der fundamentalen Eigenschaften von Atomen vor, bei einem benachbarten Autor wie Boyle bleibt dagegen alles offen: er kennt keine Sonderstellung von „*primary*“ gegenüber „*catholick*“, „*original*“, „*prime*“ und ähnlichen Ausdrücken. Auch die Unterschiedlichkeit der Listen primärer Qualitäten bei Locke scheint mir ohne tiefere Gründe darauf zu beruhen, daß dieser mit wechselnden literarischen Vorlagen gearbeitet hat.

Krüger wendet sich mehrmals (wahrscheinlich mit Recht) gegen eine gleichsam rückwirkende Interpretation des „*Essays*“ von speziell Humeschen Problemstellungen her. Dabei wäre aber m. E. weniger an die sogenannte „Kausalkritik Humes“ zu denken, die (anders als Humes' Philosophie des *belief*) dem Spätmittelalter und einigen von Locke geschätzten, gelesenen und

exzerpierten Autoren sehr vertraut war. Gegen den Versuch, Spuren dieser traditionellen Kausalkritik auch bei Locke zu finden (den ich für aussichtsreich halte), müßten daher andere Einwände vorgebracht werden als der, daß er anachronistisch ist.

\*

Daß mit Krügers bedeutender systemorientierter Locke-Interpretation das letzte Wort noch nicht gesagt ist, spricht nicht gegen sie. Rebus sic stantibus ist ein einzelner Autor nicht in der Lage, seine Locke betreffenden Deutungshypothesen so, wie es erforderlich wäre, zugleich an systematischen, immanent-textlichen und literarhistorischen Kriterien zu überprüfen. Diese drei Arten der Überprüfung wären aber zur Erreichung eines angemessenen Standes der Locke-Interpretation gleichermaßen notwendig, und was in diesem Zusammenhang gegen Krüger eingewendet werden kann, das gilt mutatis mutandis für alle mir bekannten „Essay“-Interpretationen, die gegenwärtig miteinander konkurrieren. Ohnehin ist Krügers Locke-Buch zunächst in systematischer Absicht geschrieben, und sein Verfasser hat es explizit als „harmonisierende und optimistische Interpretation“ mit weitem Spielraum geplant; insofern treffen ihn die genannten Einwände nicht. Sie deuten vielmehr Punkte an, an denen Systemhypothesen Krügers unter Zugrundelegung eines engeren Interpretationsspielraums nicht mehr als Deutungen lockescher Texte geeignet sind. Es bleibt mithin insofern beim status quo, als wir immer noch keine optimale Locke-Interpretation besitzen, die eine ähnliche systematische Geschlossenheit wie die der Krügerschen „Essay“-Deutung mit voller Textverträglichkeit und mit pragmatischer Plausibilität vereinigt. Allerdings vermittelt davon, wie sie aussehen könnte, die Arbeit Krügers in zumindest einer Hinsicht einen Eindruck.

Rainer Specht (Mannheim)

### Hegel als verkannter Theoretiker von Unmittelbarkeit?

Michael Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1978, 502 S.<sup>1</sup>

Nachdem M. Theunissen (= T.) bereits 1970 ein Buch zu „Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat“<sup>2</sup> vorgelegt hatte, hat er jetzt ein neues Werk zu Hegels „Wissenschaft der Logik“ (= WL)<sup>3</sup> verfaßt. Dabei versteht T. „Sein und Schein“ insofern als „Ergänzung und Vertiefung der früheren Studie“ (11), als er diese nicht explizit auf die WL basierte hatte.

T. will weder eine Gesamtinterpretation von H.s WL noch eine detaillierte Interpretation einzelner Denkbestimmungen bieten. Vielmehr ist er „ausschließlich an denjenigen Gedanken H.s interessiert“, denen er „sachliche Relevanz und echte, mehr als bloß akademische Gegenwartigkeit“ (10) zutraut. Dabei zielt er vornehmlich auf die Erhellung des Ausdrucks „Sein“. Indem er das „Sein“ durch die Kritik von „Schein“ hindurch zu erfassen versucht, verbindet er die Darstellung des wahrheitsfähigen „Seins“ mit dem „kritischen“ Aufweis des „Scheins“, durch den „Wahrheit“ in vorstellend-verdinglichender Weise verstellt werden soll.

Den Zusammenhang von „Sein und Schein“ bezieht T. einleitungsweise (13–19) auf das Verfahren, durch das H. die „Selbstuntersuchung der Denkbestimmungen“ (15) vornimmt. Mit der Entfaltung der Denkbestimmungen soll H. das Denken der „Metaphysik“ als Zusammenhang von formaler Logik, vorkritischer Metaphysik und Transzendentalphilosophie kritisch darstellen. Folglich geht T. von einer doppelten Aufgabenstellung aus: Einerseits sei zu klären, was H. unter „Metaphysik“ versteht, und andererseits sei zu untersuchen, ob die WL anhand der geltend gemachten Einheit von Darstellung und Kritik adäquat erfaßt werden kann.

<sup>1</sup> Alle Seitenangaben ohne weitere Zusätze verweisen auf dieses Buch.

<sup>2</sup> Berlin 1970.

<sup>3</sup> Hegel, *Wissenschaft der Logik*, 2 Bde. (Hamburg 1963); sie wird als I bzw. II zitiert.

## I.

1a) Die im I. Kap. geltend gemachte These (34) verdient volle Unterstützung: Die WL ist nur dann angemessen zu interpretieren, wenn die Seins- und Wesenslogik als eine fortlaufende Kritik der in ihr gedachten Bestimmungen begriffen werden. Allerdings belastet T. die These durch eine „Hauptvoraussetzung“ seiner Untersuchung: In der objektiven Logik sei „zwischen dem darin denkenden und dem darin gedachten Denken“ (27) zu unterscheiden. Diese Unterscheidung entspricht jedoch der Intention der WL nicht. Denn die jeweilige Denkbestimmung als zu denkender Gedanke und das Denken dieses Gedankens stellen eine Einheit dar; der Gedanke und das Denken, das diesen sich ihm unterstellend denkt, konkretisieren sich jeweils zu einer Bestimmtheitsweise, so daß die Differenz zwischen gedachtem und denkendem Denken in H.s Logik ortlos ist.

Wenn T. demgegenüber „gedachtes“ und „denkendes“ Denken unterscheiden will, so muß er voraussetzen, daß der Gedanke dem Denken als relativ unabhängig vorgegeben ist. Der Gedanke wird dann einmal von einem Denken gedacht, das als „gedachtes“ Denken zugleich „Gegenstand der Kritik“ (27) ist, und ein andermal vom das „gedachte“ Denken „denkenden“ Denken, das jene Kritik übt. Eine derartige Unterscheidung wäre jedoch nur unter der Voraussetzung plausibel, daß die Struktur des zu denkenden Gedankens auch unabhängig von der Differenz zwischen „gedachtem“ und „denkendem“ Denken ‚gegeben‘ ist. Diese Voraussetzung läuft jedoch der WL zuwider. Überdies müßte das „denkende“ Denken als Einheit seiner selbst und des „gedachten“ Denkens etabliert werden. Andernfalls führte die Differenz zwischen dem „gedachten“ und dem „denkenden“ Denken auf eine Iteration.

T. versucht, seine Hauptvoraussetzung durch die These zu untermauern: „Auch Hegels *Logik*, zumindest die objektive, ist *Phänomenologie*.“ (80) Daß die Logik „eine Art Phänomenologie“ (81) sei, will er freilich nicht so verstanden wissen, daß in ihr die der Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins zugehörige Differenz zwischen dem Bewußtsein und seinem Gegenstand auftrete. Vielmehr erblickt er den „phänomenologischen“ Charakter der Logik in dem „Unterschied zwischen dem als ‚Subjekt‘ und dem als ‚Objekt‘ auftretenden Denken“ (82).

Diese logikexterne Unterscheidung wird von T. auch dann indirekt ins Spiel gebracht, wenn er „das ‚normative Ideal‘“ vorstellig macht, „das sowohl in der Seins- wie in der Wesenslogik als Maßstab der Kritik“ fungieren soll. „Die gesamte Logik gründet Hegel auf die Hypothese, daß alles, was ist, nur in Beziehung und letztlich nur als die Beziehung auf ‚sein Anderes‘ es selbst sein könne.“ (29) In der Tat kann die Makrostruktur der Seinslogik als einfache Beziehung von Bezogenen beschrieben werden. In der Wesenslogik wird diese Beziehungsstruktur dahingehend potenziert, daß die Beziehung zwischen der Beziehung und den Bezogenen selbst thematisiert wird.<sup>4</sup> Jedoch kann der Gedanke der Beziehung gerade nicht auf „die gesamte Logik“ übertragen werden. Der Gedanke der Relation findet seinen Untergang in der Denkbestimmung der Wechselwirkung, da die Differenz zwischen Relation und Relaten nicht aufrechterhalten werden kann. Insofern ist es falsch, wenn T. behauptet, H. erblicke die „einzig wahre (. . .) Wirklichkeit“ darin, daß „die *relatio* alles ist und die *relata* nichts für sich zurückbehalten“ (30). Denn soll „Hegels ‚normatives Ideal‘ der absoluten Beziehung“ „das einer absoluten Gleichrangigkeit der Beziehungsglieder“ implizieren (ebd.), so ist damit der Gedanke der Beziehung selbst aufgehoben. Die Beziehung zehrt von der Differenz zwischen Relation und Relaten.

b) Die für T.s „kritisches“ H.-Verständnis leitende Unterscheidung zwischen dem „gedachten“ und dem „denkenden“ Denken gewinnt Relevanz für die thetisch entwickelte Differenz zwischen objektiver und subjektiver Logik. In der Seinslogik soll das vergegenständlichende Denken (25) eines als Metaphysik entlarvten Positivismus (33) kritisiert werden; diese Vergegenständlichung werde in der „Gleichgültigkeit gegen anderes“ sichtbar, durch die das „gedachte“, aber (von H.) kritisierte Denken die seinslogischen Bestimmungen zu abstrakten Vor-

<sup>4</sup> Dazu vgl. P. Reisinger, *Die logischen Voraussetzungen des Begriffs der Freiheit bei Kant und Hegel* (Phil. Diss. Frankfurt a. M. 1967) 157 ff.



handenheiten (26) fixiere. In der Wesenslogik werde das „gedachte“ Denken durch den reflektierenden Verstand (26) repräsentiert. Die vom Verstand reflektierte Selbstständigkeit der Reflexionsbestimmungen ergebe sich daraus, daß jede Bestimmung auf die ihr entgegenstehende so bezogen ist, daß sie diese zugleich als Moment in sich enthält. Die das andere momentan übergreifende Selbstständigkeit interpretiert T. als „Herrschaft“ (28), durch die das seinslogisch gleichgültige Bestehen selbständig Vorhandener potenziert werde (30).

Seins- und Wesenslogik sind nach T. also dadurch gekennzeichnet, daß H.s kritische Darstellung auf die Aufhebung des in ihnen gedachten Denkens vergegenständlichender Metaphysik ziele. Demgegenüber trete in der Logik des *Begriffs* der Zusammenhang von kritischer Darstellung und Aufhebung insofern auseinander, als sie nicht mehr wie die objektive Logik als Kritik onto-theologischer Vergegenständlichungen auftrete. Vielmehr habe H. die Logik des Begriffs „nach Analogie der Ausfächerung der *metaphysica specialis* in Psychologie, Kosmologie und Theologie“ (40) konstruiert. Das bleibt jedoch unbewiesen. Denn mit der Behauptung, daß die Begriffslogik „die alle Disziplinen der speziellen Metaphysik in sich aufnehmende und vollendende *theologia naturalis*“ (41) repräsentiere, vermengt T. die Ebene der WL mit der Geistesphilosophie.

Weil H. der Metaphysikkritik der objektiven Logik zum Trotz die subjektive Logik als affirmative Metaphysik konzipiere, ist T. auf eine Kritik aus, die „die Anpassung der Begriffslogik an die metaphysische Theologie nicht mitmachen“ (42) will. Freilich unterscheidet T. von dieser metaphysischen die christliche Theologie, durch die die Bewegung der Begriffslogik mitbestimmt sein soll. Jedoch bleibe H. hinter der am Liebesbegriff orientierten Intention insofern zurück, als die Liebe durch die Herrschaft Gottes überfremdet werde. Dadurch sei H. daran gehindert worden, die auf den Liebesgedanken basierte „Grundlegung der Sozialphilosophie“ (44) durchzuführen. Im Gegenzug rekurriert T. wiederum auf das der WL unterschobene „normative Ideal absoluter Beziehung“.

T. orientiert sich an einer logikimmanenten Argumentation deshalb nicht, weil er die Logik des Begriffs sozusagen als Palimpsest liest: Unter der durch Anknüpfung an die Metaphysik und die „Überbetonung des Herrschaftsaspekts im christlichen Gottesgedanken“ (46) korrumpierten ‚Oberfläche‘ sei die ‚Tiefe‘ der Begriffslogik darin zu erblicken, daß „sie als universale Kommunikationstheorie angelegt ist“ (46).

T.s Ausführungen zur Vorstellung „kommunikativer Freiheit“ sind durch Anleihen bei realphilosophischen Sachverhalten bestimmt. Wenn „kommunikative Freiheit“ bedeuten soll, „daß der eine den andern nicht als Grenze, sondern als die Bedingung der Möglichkeit seiner eigenen Selbstverwirklichung erfährt“ (46), so möchte man gerne wissen, wie diese „Bedingung der Möglichkeit“ strukturlogisch zu denken ist. Durch den Rekurs auf „personale Subjektivität“ (48) oder „freie Anerkennungsverhältnisse“ (50) wird selbst schon von realphilosophischen Sachverhalten Gebrauch gemacht. Und auch dann, wenn T. „ein In-Beziehung-Sein“ als „Idee einer vollkommenen Einheit von Selbstbeziehung und Beziehung zum Anderen“ (49) als sozusagen logischen Kern „kommunikativer Freiheit“ ausgibt, findet die Frage nach der logischen Bestimmtheitsweise dieser Freiheit insofern keine befriedigende Antwort, als mit dem ungeklärten Relationsgedanken zugleich der bloß erwähnte (49) Übergang von der Wesens- zur Begriffslogik ungeklärt bleibt. T. kommt zwar der begriffslogischen „Wahrheit“ nahe, wenn er die begriffslogische Erhebung der Begriffsmomente zu Totalitäten erwähnt (49); jedoch biegt er diesen Sachverhalt sofort wieder „kommunikationstheoretisch“ um. Damit bleibt die dem Gedanken der Anerkennung zugrundeliegende logische Bestimmtheitsweise ungeklärt.

Nach diesen Exkursen in realphilosophische Gefilde ist es zu begrüßen, daß T. selbst den „Unterschied zwischen der Hegelschen Logik überhaupt und den auf ihr aufbauenden Realphilosophien“ (50 ff.) berücksichtigt. Diesen Unterschied versucht er dadurch zu verdeutlichen, daß er den Begriff des „Logischen“ an Hand einer „reflexiven Vergewisserung der Sprache“ als das Element erfaßt, „in dem wir uns immer schon bewegen“ (53). Dabei hebt er das „Logische“ von den Denkbestimmungen als den bestimmten Begriffen so ab, daß er nach dem Gehalt dessen fragt, was an der Sprache durch den Ausdruck „das Logische“ bezeichnet werden soll. Diesen Gehalt möchte er „vom Satz her in den Griff“ bekommen (55). Als Beleg für diese Hypothese führt er zwei Wendungen aus der „Grundlegung der logischen Wissenschaft“ (54), nämlich aus

dem 1. Kap. des 1. Abschnitts der Seinslogik an; freilich finden sich diese Wendungen mehr beiläufig in der 2. Anmerkung zum Kap. „Sein“ (L I, 75).

Es ist für T.'s H.-Interpretation signifikant, daß er dem Kap. über das „Sein“ den Stellenwert einer „Grundlegung der logischen Wissenschaft“ zuerkennt. Darin kommt zum Ausdruck, daß das Ziel seiner Logik-Interpretation primär darin besteht, die „Wahrheit“ des ursprünglich-unmittelbaren Seins gegenüber allen denkerisch-vermittelnden „Verstellungen“ zu retten. Folglich sucht er die im Satz liegende Wahrheit des Seins dadurch sicher zu stellen, daß er die Begriffslogik auf die Urteilslehre hin auslegt. Indem er den Begriff des Logischen auf die Urteilsstruktur und insbesondere auf die Copula als vollendete Manifestation des Seins bezieht, glaubt er zugleich den Unterschied zwischen Logik und Realphilosophie gebührend berücksichtigt zu haben. „Eingedenk dieses Unterschieds müssen wir jetzt . . . sagen: Kommunikationstheoretische Relevanz besitzt die Begriffslogik nur insoweit, als sie im Satz Verhältnisse antrifft, an deren Bewegung die Aufhebung entfremdender Herrschaftsverhältnisse in kommunikative Freiheit in der Chiffrenschrift des Logischen abzulesen ist.“ (60)

Überlegt man, daß T. aufgrund seines Selbsteinwandes (50) die auf „kommunikative Freiheit“ hin interpretierte Begriffslogik von den realphilosophischen Anleihen durch die Bestimmung des Logischen befreien wollte, so erscheint das Resultat dieses Bemühens als wenig plausibel. Indem T. die im Urteil aufgehobene Satzstruktur selbst schon im Lichte der realphilosophischen Vorstellung „kommunikativer Freiheit“ interpretiert, macht er die Urteilslogik als *logische* Bedingung der Möglichkeit „kommunikativer Freiheit“ von dieser selbst abhängig.

2) Im 2. Teil des I. Kap.s wendet T. die Unterscheidung zwischen dem „gedachten“ und „denkenden“ Denken auf die Gegenstände der „Darstellung“ und „Kritik“ an. Der Gegenstand des in der Logik „denkenden“ Denkens soll durch „die in der *Metaphysik* liegende Wahrheit“ (63) repräsentiert werden.

Diese Wahrheit und die auf den Begriff der Freiheit und der Liebe gebrachte christliche Theologie sollen sich im „Logischen“, d. h. in der spekulativen Theorie des Satzes treffen. H. „meint die Wahrheit, der die Ontologie zustrebte und die sich dieser gleichwohl entzog, auf dem Wege ihrer Überführung in eine Theorie des spekulativen Satzes retten zu müssen“ (76). Diese Rettung gelinge jedoch nur dann, wenn die an der „Erscheinungsoberfläche“ (66) auftauchende Anknüpfung an die traditionelle Metaphysik zugunsten einer „Orientierung am sozial-ethischen Ideal des Evangeliums“ (68) zurückgewiesen wird.

Den als Gegenstand der Kritik kenntlich gemachten Schein (70–91) besetzt T. zunächst durch den Begriff der „Unwahrheit“, die zum einen als „Einseitigkeit“ und zum anderen als „Schein“ als solcher auftrete. Während die Einseitigkeit in ihrer abstrakten Vorläufigkeit und „Noch-nicht-Wahrheit“ (72) gleichwohl an „Wahrheit“ teilnehme, gelte vom Schein, daß er total unwahr ist; damit sei er der eigentliche Gegenstand der Kritik. Der Schein werde durch das in der Logik „gedachte“ Denken erzeugt, dessen besondere Tätigkeit T. in der vergegenständlichenden Isolierung von Momenten erblickt. H. habe aber den nicht wahrheitsfähigen Schein mit der an Wahrheit teilnehmenden Unentwickeltheit so vermengt, daß mit der Kontamination von Inhaltslosigkeit und Einseitigkeit auch Darstellung und Kritik durcheinander geraten. So intendiert T. eine „*kritische* Darstellung“ (89), in der Schein und Wahrheit geschieden werden sollen.

## II.

Im II. Kap. (93–131) geht T. dazu über, seine Hypothese, derzufolge H. mit der Entlarvung des Scheins auf Wahrheit abhebe, am Anfang der Logik zu überprüfen. Demzufolge setzt T. voraus, „daß die Logik schon bei ihrer Grundlegung ineins mit der Kritik des Scheins auf Wahrheit abhebt“ (100), wobei wiederum auffällt, daß er den Anfang beim „Sein“ als „Grundlegung“ der Logik kennzeichnet.

1) Zunächst geht T. auf den reinen Schein aus, in den das „gedachte“ Denken das reine Sein verhülle (95–115). Die Vergegenständlichung bestehe darin, daß das Denken „Sein“ und „Nichts“ isoliert, so daß sie „nichts als Schein“ (102) sind. Indem in der Rede vom „Sein“ und „Nichts“ „das gänzlich Ungegenständliche vergegenständlicht“ (ebd.) wird, soll sich der

Widerspruch auftun, daß das Sein als reine Ungegenständlichkeit und Unbestimmtheit gleichwohl vergegenständlicht wird. Damit setzt T. voraus, daß das reine Sein als solches nicht selbst Schein, sondern „wirklich“ unbestimmt ist.

Worauf die wahre Ungegenständlichkeit des Seins zielt, soll durch die Einbeziehung des Endes der „Phänomenologie des Geistes“ (= Phän.) deutlich werden. Aufgrund der mit diesem Ende erreichten Einheit von Wissen und Gegenstand gehe das reine Sein nicht darin auf, bloß Gegenstand des anschauenden Denkens (bzw. des reinen Wissens) zu sein; „vielmehr ist es *wesentlich* Anschauen“ (109). Denn das reine Wissen ist nicht das dem Gegenstand gegenüberliegende Wissen, sondern Einheit seiner selbst und des Gegenstandes. Diese Einheit soll auch dann erhalten bleiben, wenn das reine Wissen durch das vergegenständlichende Denken auf die Unbestimmtheit des reinen Seins fixiert wird. Folglich soll das reine Sein in seiner Ursprünglichkeit als das reine Wissen gefaßt werden können, in dem Wissen und Gegenstand eine Einheit ausmachen. Das vom vergegenständlichenden Denken zur Unbestimmtheit fixierte „Sein“ stelle demgegenüber bloß einen „abkünftigen“ Modus des in der Logik „denkenden“ Denkens dar.

Um die Unterscheidung zwischen dem ursprünglich wahren und dem bloß vergegenständlicht-scheinhaften „Sein“ zu rechtfertigen, rekurriert T. (110f.) auf zwei Textstellen der Begriffslogik (L II, 335, 504), an denen H. das Sein als „einfache Beziehung auf sich“ (L II, 504) bestimmt. Sie deutet T. flugs als „Selbstbeziehung“ (112), um so vom reinen Sein als Nachfolger des reinen Wissens behaupten zu können, daß es als Beziehung nur in der Einheit von Wissen und Gegenstand auftreten kann. Die der Beziehung zugesprochene „Einfachheit“ kann dann ebenso ‚einfach‘ auf das vergegenständlichte Sein bezogen werden. Diese Aufteilung der „einfachen Beziehung auf sich“ auf das ursprüngliche und vergegenständlichte Sein ist aber nur unter der Voraussetzung stichhaltig, daß die Bestimmung „*einfache Beziehung auf sich*“ überhaupt als „*Selbstbeziehung*“ interpretiert werden kann. Genau das ist jedoch zu bestreiten. Denn abgesehen davon, daß Selbstbeziehung erst auf der Ebene der Wesenslogik explizit gedacht werden kann, setzt sie die Differenz zwischen einem Beziehenden und einem Bezogenen so voraus, daß Beziehendes und Bezogenes eo ipso eine Einheit ausmachen. Diese Voraussetzung widerstreitet aber genau der Erläuterung, die H. dem Sein zuteil werden läßt (L I, 66).

Damit wird auch die Konstruktion des doppelten Seinsbegriffs hinfällig. Sie muß in das Sein eine Differenz eintragen, durch die dessen Unbestimmtheit korrumpiert wird. T. möchte diese Differenz entsprechend seiner Unterscheidung zwischen dem „gedachten“ und dem „denkenden“ Denken dadurch plausibel machen, daß er die Doppelung des Seins aus der „Abstraktion des kritisch dargestellten Denkens von seiner eigenen Abstraktionsleistung“ (114) erklärt. Indem das in der Logik „gedachte“ Denken davon abstrahiere, daß es im Vollzug des Seins-Denkens von sich als Denken abstrahiert, fixiere es das Sein zum Gegenstand. Diese Abstraktion faßt T. als Selbstentäußerung, der aufgrund des Vergessens der Abstraktionsleistung der „Charakter von Selbstentfremdung“ (115) zukomme.

Von dem selbstentfremdeten Denken unterscheidet er das „in der Logik agierende Denken“, das sich zwar auch entäußere, „aber so, daß es zugleich bei sich bleibt“ (ebd.). Es soll das Denken sein, das sich als reines Wissen in Einheit mit seinem Gegenstand weiß, ohne daß es bei der Darstellung des Anfangs der Logik von seinem Wissen Gebrauch mache. Das „denkende“ Denken soll sich folglich so an das reine Sein entäußern, daß es in der Selbstabstraktion von sich doch „selber am Werk“ ist (ebd.). Dadurch könne das in der Logik tätige Denken den Schein als Schein durchschauen und von der Scheinhaftigkeit des Seins dessen Wahrheit abheben.

Indem das Sein sowohl als totaler Schein als auch als ursprünglich-wahrheitsfähiges Sein erscheinen soll, müßte T. ein „drittes“ Sein voraussetzen, das seinem doppelten Auftreten zugrundeliegt. Dieses „dritte“ Sein will T. aber nicht wie der Schelling der „positiven Philosophie“ als dem Denken vorausgehendes „unvordenkliches Sein“ denken.<sup>5</sup> Vielmehr will er

<sup>5</sup> Vgl. M. Theunissen, Die Aufhebung des Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, in: Philosophisches Jahrbuch 83 (1976) 1–29, hier 14 ff., 22 ff.

aus dem Vollzug des „denkenden“ Denkens das doppelte Auftreten des Seins so verständlich machen, daß der Rückgriff auf das unvordenkliche ‚dritte‘ Sein überflüssig wird. Dafür müßte aber vorausgesetzt werden, daß das „denkende“ Denken die Differenz zwischen sich selbst und dem „gedachten“ Denken einzieht. Denn es ist nicht einzusehen, daß ein Denken, das die Scheinhaftigkeit der Vergegenständlichung des Seins durchschaut, zugleich an ihr festhalten soll. Die Wahrheitsfähigkeit des ursprünglichen Seins nicht einer positiven Unvordenklichkeit auszuliefern, paßt nicht mit der in Anspruch genommenen Differenz zwischen dem „denkenden“ und „gedachten“ Denken zusammen. Dieser Schwierigkeit versucht T. durch die These auszuweichen, daß das in der Logik agierende Denken von seinem Wissen um die Wahrheit des Seins keinen Gebrauch macht. Diese These ist nicht akzeptabel. Ihr zufolge müßte H. die Genese der Denkbestimmungen zunächst einem vergegenständlichenden Denken ausliefern, von dem er aufgrund des in der Logik agierenden Denkens aber weiß, daß es nur Schein produzieren kann.

2) Im 2. Abschnitt (116–131) will T. die „Seinstheorie“ als „Darstellung von Wahrheit“ (118) eigens vorführen. Für ihn ist „der Gedanke des Seins“ „in elementarer Form“ „die Wahrheit schlechthin“ (ebd.); dazu führt er die „erste Definition des Absoluten“ aus der Enzyklopädie (= Enz.), § 86, an: „Das Absolute ist das Sein.“ Diese Definition ist jedoch nicht nur die „abstrakteste und dürftigste“ (ebd.), sondern auch sinnlos, weil das vom Absoluten ausgesagte Prädikat „Sein“ nur die „reine Unbestimmtheit und Leere“ (L I, 66) ist. Wenn T. gleichwohl das Sein insofern zur „Wahrheit schlechthin“ stilisiert, als „das Anfangende allem Folgenden zugrunde liegen bleibt“ (L I, 56), so identifiziert er „das Anfangende“ mit dem Sein, ohne zu berücksichtigen, daß die Analyse des Anfangs „auf die Einheit des Seins und Nichts führt“ (L I, 59); das Sein als ein bloß gemeintes (L I, 77 f.) besteht nicht für sich, sondern ist in das Nichts „übergegangen“ (L I, 67) und findet so nur im „Werden“ als dem Dritten seine „Wahrheit“.

T. jedoch faßt das Sein als „Übergehen“, als welches es die „im Fortgang sich bewahrende und bewährende Wahrheit“ (118) sein soll. Dieses „ursprüngliche Übergehen“ setzt er sowohl vom „Verschwinden“ als auch vom „Werden“ (L I, 67) ab. Denn beide gehen nach T. zu Lasten des in der Logik dargestellten Denkens, das nicht nur Sein und Nichts, sondern auch das Werden als „etwas“ (119) vorstellen soll, wofür sich aber bei H. keine Belege finden lassen, weist dieser doch eine derartige Auffassung wiederholt zurück (vgl. L I, 67 f., 70 f., 77 f., 79). Die Wahrheit, daß das Sein „Übergehen“ ist, soll folglich „nur hinter dem Rücken des dargestellten Denkens an den Tag“ kommen (120).

Gleichwohl soll sich das Übergehen dem dargestellten Denken auch nicht vollständig entziehen; um herauszufinden, was sich ihm entzieht, rekurriert T. auf die Unterscheidung zwischen „Form“ und „Inhalt“. Das als „Inhalt“ genommene Sein wird dabei wiederum dem das Sein als „etwas“ vergegenständlichenden Denken zugeschrieben, während das als „Form“ auftretende Sein in Aufnahme von L I, 57 f. mit dem „reinen Wissen“ identifiziert wird, das T. schon zuvor (110) als Anschauen vom „Anschauungsinhalt abgehoben hat“ (122). Die aus Enz. § 84 angezogene Wendung „Form des Seins als solche“ kann er aber insofern nicht zur Stützung seiner These verwenden, als H. den Ausdruck „Form“, wie aus Enz. § 86 unschwer hervorgeht, synonym mit „reiner Gedanke“ gebraucht, der nach T.s Voraussetzung dann eher dem vergegenständlichenden als dem anschauenden Denken angehören müßte. Gleichwohl erblickt T. in dem „Sein als Form“ „die Figur der Bewegung, die das anschauende Denken im Versuch der Vergegenständlichung des Seins ausführt“ (123). Wie sich aber „in dem Geschehen, als das die *Wissenschaft der Logik* das Denken des inhaltslosen Inhalts ‚Sein‘ begreift“, „die als ausdrückliche Wahrheit erscheinende ‚Form des Seins als solche“ bilden soll (ebd.), bleibt unerfindlich. Denn mit dieser Aussage nimmt T. das Sein nun doch als Inhalt des anschauenden Denkens, so daß das Sein sowohl in der Form des Denkens als auch in dessen Inhalt bestehen müßte. Wird jedoch „das reine Sein als *Inhalt* des reinen Wissens genommen“, so hat, wie H. ausdrücklich betont, „dieses von seinem Inhalte zurückzutreten, ihn für sich selbst gewähren zu lassen und nicht weiter zu bestimmen“ (L I, 58).

T. jedoch insistiert auf der Differenz zwischen dem Sein als solchen, das gegen die Unterscheidung zwischen Form und Inhalt gleichgültig ist, und der Form des das Sein anschauenden

Denkens, um so die für das ursprüngliche Sein reklamierte Wahrheit gegen die WL zu retten. Dazu funktionalisiert er die Form des anschauenden Denkens zu einem „Geschehen“ (ebd.) um, das in Erfassung des Seins eintreten soll. „Ihm (sc. dem anschauenden Denken) geschieht, daß das Sein immer schon in Nichts übergegangen ist.“ (123 f.) Nicht das Sein ist in Nichts übergegangen, sondern dem Denken soll es geschehen, daß das Sein in Nichts übergegangen ist. Damit trägt T. in das wechselseitige Übergegangensein des Seins ins Nichts und umgekehrt die *Differenz* zwischen dem als „Inhalt“ vergegenständlichten Sein, in das das „gedachte“ Denken versenkt ist, und dem in der Logik „denkenden“ Denken ein, dem er ein „Sein“ zuschreibt, „dessen syntaktische Form, die Copula, genau die vom Denken gemachte Bewegung des Übergehens artikuliert“ (124). Nicht das anschauende Denken vollzieht den Übergang, sondern „im<sup>6</sup> anschauenden Denken“ (ebd.) geschieht er. Daß allerdings das als „ist“ interpretierte „Sein“ am Anfang der Logik gar nicht vorkommt, münzt T. geradewegs zu einer indirekten Bestätigung seiner These um: Weil das anfängliche Denken als vergegenständlichendes „mit dem ‚ist‘ nichts anfangen kann“ (125), könne die im ‚ist‘ aufbewahrte Wahrheit des Seins „bestenfalls durch die Darstellung seines Verfehlens“ (131) angezeitigt werden.

Schien es zunächst so, als wollte T. den aufgrund der Differenz zwischen dem „gedachten“ und dem „denkenden“ Denken gedoppelten Seinsbegriff aus dem Vollzug des „denkenden“ Denkens herleiten, so zeigt sich jetzt, daß er das wahrheitsfähige „Sein“ vom „denkenden“ Denken selbst unterscheidet. Indem das Sein als Übergehen *im* Denken geschehen soll, kann das „wahre“ Sein nicht unmittelbar mit dem Vollzug des Denkens zusammenfallen, sondern nur *in* ihm statthaben. Da das Geschehen des als „Sein“ gefaßten „Übergehens“ nicht vom anschauenden Denken selbst inszeniert wird, kann man sich dieses ‚Seinsgeschehen‘ nur als durch einen ‚deus ex machina‘ heraufgeführt vorstellen. Wenn T. auch versucht, das „wahre“ Sein an das denkende Denken zurückzubinden, so bleibt es diesem als „Geschehen“ doch entzogen – unvordenklich.

### III.

1) Im III. Kap. (133–183) will T. die Interpretation der Daseinslogik (IV. Kap.) unter dem Gesichtspunkt der „Einheit von Schein und Wahrheit“ vorbereiten. Diese Einheit behandelt er zunächst (135–144) „aus der Perspektive des Scheins“ (135), wobei weitgehend zuvor Dargelegtes wiederholt wird. Scheinhafte soll die Einheit von Schein und Wahrheit vor allem deshalb sein, weil H. die Schein entlarvende Metaphysikkritik mit deren Affirmation verbinde, die in der platonisch-idealistischen Nichtigkeitserklärung des Endlichen angelegt sei. Obwohl die Logik auch nach T. „keine Analyse der außerlogischen Wirklichkeit“, sondern eine „konstruktive Semantik“ (138) sein will, soll die dem Endlichen eignende Nichtigkeit doch insoweit auf eine reale „Erscheinungsgebundenheit“ verweisen, als „das unmittelbar Gegebene nicht schon das in Wahrheit Seiende sei“ (141). Folglich erblickt T. den elementaren „Unterschied der Logik des bestimmten Seins gegenüber der des reinen“, „in ihrem Anspruch“, „daß es das, was das in ihr betrachtete Denken als seine eigene Denkbestimmung vor sich hat, in der Welt der Dinge *gibt*“ (143). Das bleibt eine blanke Behauptung, die sich der sozialphilosophischen Intention verdankt, die in der Daseinslogik enthaltene Kritik indirekt als „eine Kritik realer Verhältnisse“ (ebd.) zu lesen. In den „realen Verhältnissen“ „gibt“ es jedoch die der Bewegung der Daseinslogik eignenden Denkbestimmungen nicht unmittelbar.

2) Bei der Betrachtung der Einheit von Schein und Wahrheit unter der Perspektive der Wahrheit (145–183) will T. den „Außenaspekt des Metaphysikbezugs“ durch den genuin logischen „Innenaspekt“ (145) ersetzen. Demzufolge denkt er jetzt (146–153) den „Schein des Daseins“ als den „der Positivität“ (146), wobei er dem Begriff der Positivität sowohl die Bedeutung des „Affirmativen“ als auch von „Vorgegebenheit“ zuschreibt, jedoch so, daß das Vorgegebene das Affirmative in sich enthalten soll.

Wahrheit soll in der Auflösung des Scheins der Positivität enthüllt werden; folglich stellt

<sup>6</sup> Hervorhebung von mir (F. W.).

T. als Wahrheit des Daseins das Negative heraus (150). Mit der so gekennzeichneten Wahrheit wird jedoch nicht „Wahrheit *schlechthin*“, sondern, wie T. in Fortführung seiner „phänomenologisch“ geleiteten Logik-Interpretation betont, bloß „Wahrheit *über* . . .“ (151) offengelegt.

a) Um diese Wahrheit näher zu bestimmen, wendet er sich dem Begriff des Negativen zu (154–171). Seine besondere Aufmerksamkeit richtet er auf das Verhältnis von Negation und Negation der Negation. Wenn T. moniert, H. verwische den Unterschied zwischen „erster“ und „zweiter“ Negation, so kommt dieser Kritik in terminologischer Hinsicht eine gewisse Berechtigung zu. H. zieht den Ausdruck „Negation der Negation“ in allen drei Sphären der Logik als „Spekulationsbegriff“<sup>7</sup> an, so daß vom Interpreten verlangt ist, die Bestimmtheit dieses Ausdrucks entsprechend der jeweiligen Stufe der logischen Entwicklung zu artikulieren. Aus dem Kontext des Passus A,c der Daseinslogik geht freilich deutlich hervor, daß das als „erste Negation der Negation“ bestimmte Etwas als „das Negative des Negativen“ (L I, 102) zu denken ist. Als Etwas ist die negative Beziehung zwischen dem Dasein und der Qualität negiert, so daß Etwas nicht wie das Dasein auf die von ihm unterschiedene Bestimmtheit als Realität und Negation, sondern im Sinne des aufgehobenen Unterschieds zwischen Dasein und Qualität nur auf sich selbst bezogen ist.

In der Sphäre des Seins kann selbstbezügliche Negation nicht gedacht werden. Es überzeugt insofern nicht, daß T. das vom Etwas ausgesagte „Insichsein“ auf „Reflexivität“ hindeuten will: „ist etwas in sich, so hat es sich auf sich zurückgebeugt“ (155). Das Etwas ist als Insichsein zwar „einfache Beziehung auf sich“ (L I, 103). Jedoch ist sie nicht mit Selbstbeziehung zu verwechseln. Sie besagt, daß die negative Beziehung auf anderes, als die sich das Dasein als auf den qualitativen Unterschied bezogen darstellt, negiert ist.

Wie die Beziehung auf sich nicht als Selbstbeziehung, so kann das Insichsein nicht als Reflexivität gefaßt werden. Denn daseinslogisch gilt, daß die Beziehung auf sich allein von der (negierten) Beziehung auf „anderes“ her in den Blick kommt. Entsprechend gilt auch vom Insichsein, daß durch es das Bezogensein auf den Unterschied als negiert ausgesagt wird. Vom Insichsein sind sonach Bestimmungen wie „Selbstbezüglichkeit“ oder „Reflexivität“ abzuhalten.

Weil T. den von H. gebrauchten Ausdruck der „Negation der Negation“ nicht den daseinslogischen Denkbestimmungen entsprechend strukturiert, meint er, in der Daseinslogik eine „Übermächtigung selbstbezoglicher Negation der Negation durch das Negative“ (166) wahrnehmen zu können. Damit trägt er wie in das Sein so auch in die Logik des Daseins die bisher unausgewiesenen Vorstellungen von „Selbstbezüglichkeit“ und „Selbstbeziehung“ (161 f.) ein, obwohl er zu Recht betont, daß die von H. dem „Etwas“ zugesprochene Reflexion in sich (vgl. L I, 106) „nur durch Reflexion *in Anderes* möglich“ (162) ist. Etwas ist „in sich reflektiert“, weil es den negativen Bezug auf Anderes negiert, so daß dem Etwas *nicht* der Bezug auf Anderes, sondern nur der Bezug auf *es* selbst zukommt.

Die von T. unterstellte „Übermächtigung selbstbezoglicher Negation der Negation durch das Negative“ soll in der latenten daseinslogischen „Herrschaftsform“ gründen. Die Rede von Herrschaft entbehrt jedoch der logisch ausweisbaren Bestimmtheit. Da nicht nur Etwas unter die Herrschaft von Anderem, sondern ebenso Anderes unter die Herrschaft von Etwas geraten sollen, treten Etwas und Anderes gleichermaßen als ‚Herrschende‘ wie ‚Beherrschte‘ auf. Entsprechendes gilt auch von der den Reflexionsbestimmungen zugewiesenen Herrschaft über . . . Dann ist nicht zu sehen, wie der Begriff der Herrschaft präzise verwendet werden kann. Herrschaft setzt die Differenz von Herrschen und Beherrschtwerden voraus; genau diese Differenz wird aber dadurch eingezogen, daß Etwas und Anderes wechselseitig *unter* Herrschaft geraten und das Eine und Andere wechselseitig Herrschaft *über* einander ausüben. Die von T. behauptete Herrschaft wird also der *Logizität* von Herrschaft nicht gerecht, die in H.s Logik ihren ausweisbaren Ort im „absoluten Verhältnis“ hat.

b) Um dem „daseinslogischen Wahrheitsgeschehen“ (171) genauer auf die Spur zu kommen, versucht T. (171–183), den für „Wahrheit“ konstitutiven Begriff der *Negation* dadurch auf-

<sup>7</sup> Vgl. P. Reisinger, a. a. O. 154.

zuhellen, daß er nach seinem „Erfahrungsgehalt“ fragt, den er in „inhaltliche(n) Überzeugungen“ erblickt, „von denen Hegel sich leiten ließ“ (172). Da der auf Wahrheit zielende Begriff der „Negativität“ als „pauschaler Gegenbegriff“ zur „Positivität“ auftreten soll, faßt T. ihn primär als „Tätigkeit“ (173), die in ihrer weiten Bedeutung als substratlose Prozessualität aufzufassen sei.

Für die „Gleichsetzung der Negation mit Tätigkeit“ beruft sich T. auf die besonders in der Vorrede der Phän. angeführte „Tätigkeit des Scheidens“, die im Begriff der Negation Eingang gefunden habe. Da das „Scheiden“ jedoch seine Erfüllung in der „Aufhebung des Scheidens“ findet, formuliert er diese These: „Das Scheiden ist seinerseits letztlich (!) als die Entäußerung gedeutet, aus der das Subjekt in sich zurückkehrt“ (177), wobei H. „der gesamten aristotelischen Tradition“ (176) verpflichtet sei. Der Negationsbegriff soll so „vor dem Hintergrund der Dialektik von Entäußerung und Rückkehr“ zwar „an Plausibilität“ gewinnen, „aber um den Preis der Bindung an ein Modell, dessen deskriptiver Wert gering sein dürfte“ (ebd.).

Mag sich das Modell auch für die Aufnahme der christlichen Gotteslehre und bestimmte Sachverhalte des endlichen Geistes als fruchtbar erweisen, so will ihm T. doch nur begrenzten Wert zumessen, weil H. erstens durch Generalisierung der Bewegung von Entäußerung und Rückkehr die „Grenze des Ausweisbaren“ überschritten und zweitens durch die der Metaphysik entlehene Reflexivität Selbstfindung und Versöhnung vereitelt habe (178). Zusammen mit der Reflexivität ist es denn auch die selbstbezügliche Negation, die T. angesichts der als absolute Beziehung vorgestellten begriffslogischen Versöhnung unter Anathema stellt.

#### IV.

1 a) In dem der „Interpretation der Logik des Daseins“ gewidmeten IV. Kap. (185–297) setzt T. beim Hervorgehen des Daseins aus dem Werden ein, das er insofern als zwiespältig erachtet, als H. im Passus über „Momente des Werdens: Entstehen und Vergehen“ (L I, 92 f.) einmal das als Einheit von Sein und Nichts gedachte Werden in „Entstehen“ und „Vergehen“ unterscheidet und ein andermal in totaler Indifferenz zusammensinken lasse. Demzufolge sieht sich T. zur Kritik herausgefordert, die er durch die Trennung zwischen „äußerer Reflexion“ und „kritischer Darstellung“ so zum Zuge zu bringen gedenkt, daß er die ersten drei Absätze des oben angezogenen Passus der äußeren Reflexion zuschreibt. Entsprechend soll das Werden bloß für die äußere Reflexion die Einheit sein, „in der Sein und Nichts aufgehobene Momente sind“ (189). Das in der Logik „gedachte“ Denken könne das Aufgehobensein der „zunächst vorgestellten *Selbständigkeit*“ (L I, 92) von Sein und Nichts nur als Verschwinden fassen.

Daß H. das Aufgehobensein mit dem Verschwinden identifiziert, kann T. nur deshalb monieren, weil er den negativen Charakter des Verschwindens nicht denkt. Das wird schon daraus ersichtlich, daß er das Verschwinden auch mit dem „Verschwundensein“ (188) gleichsetzt. Das Verschwinden ist jedoch zugleich als Aufgehobensein zu fassen, weil es auf die bestimmte Negation der vorgestellten Selbständigkeit von Sein und Nichts zielt.

Weil T. den Charakter der *bestimmten* Negation im Begriff des Verschwindens unterbelichtet, muß er konsequenterweise auch das als „Verschwinden des Verschwindens“ (L I, 93) konzipierte Aufheben des Werdens als „die erste Negation der Negation“ (191) deuten, ohne sie allerdings näher zu strukturieren. Das „Verschwinden des Verschwindens“ stellt nichts anderes als die bestimmte Negation des ersten Verschwindens dar. Das Verschwinden als Prozeß des wechselseitigen Aufhebens des gegenläufigen Entstehens und Vergehens wird dadurch negiert, daß sich „jedes“, d. h. das als Vergehen verschwindende Sein und das als Entstehen verschwindende Nichts, „an sich selbst“ (L I, 93) aufhebt. Indem das Verschwinden von Sein und Nichts *eodem actu* statthat, werden das Vergehen durch das Entstehen und das Entstehen durch das Vergehen negiert. Was damit also verschwindet, ist das als Vergehen und Entstehen explizierte Verschwinden selbst. Das Verschwinden des Verschwindens ist somit nicht „als das zweifach Negierte“ (191) zu denken, sondern als bestimmte Negation des ersten Verschwindens.

Da T. nicht gewahr wird, wie das Dasein aus dem Prozeß der bestimmten Negation resultiert, bleibt ihm „nur übrig, *dieses* Dasein als *Schein* zu betrachten“ (ebd.), der wiederum dem vergegenständlichenden Denken zugeschrieben wird. Daraus zieht er die Konsequenz, daß der Übergang vom Werden zum Dasein „gar kein Übergang“ (195) ist. Zu dieser Behauptung gelangt T. deshalb, weil er das logische Zugleichsein des „Verschwindens des Verschwindens“ als eodem actu statthabende Gegenläufigkeit von Entstehen und Vergehen bloß verstandesmäßig vorstellt, weshalb er „die wechselseitige Paralyse der gegenläufigen Bewegungen (!) des Werdens genauso von deren Gleichgewichtigkeit“ „wie vom Verschwinden des Seins und des Nichts ineinander“ (ebd.) unterscheiden will. Durch eine derartige, äußerer Reflexion verpflichtete Unterscheidung *muß* die spekulative Pointe der logisch *zugleich* statthabenden bestimmten Negation des Verschwindens verfehlt werden.

b) Bei der Auslegung des Passus über das „Dasein überhaupt“ (196–215) konzentriert sich T. auf exkursartige Erläuterungen zur vom Dasein ausgesagten Unmittelbarkeit, die zugleich im „Rekurs auf die ‚unbestimmte Unmittelbarkeit‘ des reinen Seins“ (198) gemacht werden. Weil das Dasein aufgrund der hinter seinem Rücken liegenden Vermittlung des Werdens „als ein erstes“ „erscheint“ (L I, 96), soll es sich „in den Schein unhintergebar Vorgegebenheit“ (198) hüllen, welche „ursprüngliche Gegebenheit“ H. als Unmittelbarkeit auslege. Dabei übersieht T. jedoch, daß H. nicht auf Unmittelbarkeit als solche, sondern auf „die Form von einem *Unmittelbaren*“ bzw. auf die „Form des Seins, der Unmittelbarkeit“ (L I, 96) abhebt. Während das reine Sein als Unmittelbarkeit als solche auftritt, so daß in ihr Form der Unmittelbarkeit und Unmittelbarkeit selbst (Inhalt) unmittelbar zusammenfallen, gilt vom Dasein, daß es als „das einfache Einssein des Seins und Nichts“ (L I, 96) in der Formbestimmtheit der Unmittelbarkeit erscheint, was besagt, daß Sein und Nichts als Dasein eine einfache, bloß auf sich bezogene Einheit ausmachen.

c) Bei dem „auf die unbestimmte Unmittelbarkeit des reinen Seins“ abzielenden Exkurs (198–214) setzt T. bei der Unterscheidung zwischen „Unbestimmtheit“ und „Unmittelbarkeit“ ein. Während die „Unbestimmtheit“ als bloß „negativer Term“ unfassbar bleibe, soll die „Unmittelbarkeit“, obwohl auch ein negativer Term, etwas in Unbestimmtheit nicht auflösbares Affirmatives enthalten, das T. zunächst durch philologische Erläuterungen zu fassen versucht. Da H. „die Anfänglichkeit des Unmittelbaren bestreitet“ (203), versucht T., „das in Unbestimmtheit nicht Auflösbare an der Unmittelbarkeit“ (202) durch die Unterscheidung zwischen dem „Anfänglichen“ und dem „Ursprünglichen“ aufzudecken. Während er das „Anfängliche“ dem Ersten im Gange des Denkens zuordnet, faßt er das „Ursprüngliche“ als „Prius für das Denken“ (204). Jedoch will T. dieses „Prius“ nicht zur „Unvordenklichkeit“ positivieren. Indem aber das „Prius“ auch für H. „eines *für* das Denken“ sein soll, kann es als solches „nicht das als Anschauen qualifizierte Denken selber sein“ (205). Insofern das Prius zwar für das Denken ist, aber nicht mit ihm zusammenfallen kann, erklärt es T. zur „Gegenwärtigkeit des wahrhaft Ursprünglichen im Anfang“ (206). Derartig soll „H. die Unmittelbarkeit auch des Anfänglichen als Wahrheit anerkennen“ (ebd.); freilich muß das Denken dem „wahrhaft Ursprünglichen“ „irgendwie innewohnen“ (ebd.). Wenn auch die Unmittelbarkeit als wahrhafte Ursprünglichkeit im „ist“-Sagen gegenwärtig sei, so schreibe H. diese „vorgängige Präsenz“ doch nicht wie Jacobi dem Sein zu. Denn die Gewißheit des Seins soll „auf die Selbstgewißheit des Denkens“ (214) zurückverweisen, so daß das „Prius für das Denken“ nicht als das wahrhafte Ursprüngliche selbst, sondern nur als dessen Repräsentanz am Anfang verstanden werden könne. Insofern soll H. „der Regression ins Unvordenkliche entsagen“ (ebd.).

Gleichwohl entgeht T. dieser Unvordenklichkeit nicht ganz. Obgleich er die Gewißheit des Seins mit dem wahrhaft Ursprünglichen identifiziert, weil sie an die Selbstgewißheit des Denkens gebunden sei, hebt er das wahrhaft Ursprüngliche doch vom Denken ab. Das wird schon daraus ersichtlich, daß er H. unterstellt, dieser bejahe in Aufnahme Jacobis den „Glaubensgehalt des ‚ist“-Sagens“ (210). Das wahrhaft Ursprüngliche sei zwar durch die Selbstgewißheit des Denkens vermittelt, aber doch so, daß es das *am* Denken sei, „wodurch dieses so über sich hinausgeht, daß es darin zugleich bei sich bleibt“ (206). Ist auch das wahrhaft Ursprüngliche für das Denken, so fällt es mit diesem insofern nicht zusammen, als es nicht als, sondern nur *im* Denken gegenwärtig sein soll.



d) Insofern das Dasein aufgrund der Form der Unmittelbarkeit seinen Ausgang beim Schein nehme, ist es T. im Hinblick auf die Bestimmtheit der „Realität“ (216–224) darum zu tun, die fortschreitende Verfestigung des Scheins nachzuweisen. Folglich versteht er „Realität“ als „eine verschleiende Kategorie“ (218); denn als Konstrukt des vergegenständlichenden Denkens werde Realität von der Bestimmtheit getrennt, so daß ihr bloß die Affirmation von Vorgegebenheit zukomme. Die Scheinhaftigkeit soll soweit reichen, daß selbst die Unterscheidung zwischen Realität und Negation durch die affirmative Vergegenständlichung der Realität eskamotiert wird. Die scheinhafte Verfestigung der Realität ist aber nicht der Logik selbst, sondern einem fixierenden Denken zuzuschreiben, auf dessen Tun H. äußerlich Bezug nimmt. Denn H. hebt ausdrücklich hervor, daß das Dasein als Einssein von Sein und Nichts selbst „der Maßstab für die Einseitigkeit der Qualität als nur *unmittelbarer* oder *seiender* Bestimmtheit“ (L I, 98) ist. Insofern erfaßt H. die Realität in ihrer Bestimmtheit so, daß sie als reflektierte Bestimmtheit auf die ebenso reflektierte Bestimmtheit der Negation bezogen bleibt. Die verschleiende Vergegenständlichung, von der T. handelt, gehört somit *nicht* der *genetischen* Denkbewegung der Logik an, sondern fällt unter die äußere Reflexion.

e) Den Übergang vom „Dasein“ zum „Etwas“ (225–235) erachtet T. als außerordentlich schwierig und unklar. Das ist darin begründet, daß er die „Unterschiede“ (L I, 102) zwischen Dasein und Bestimmtheit (Qualität) einerseits und zwischen Realität und Negation andererseits nicht als *eine* Unterscheidung zu denken vermag. Der Unterschied zwischen Dasein und Bestimmtheit (Qualität) kann insofern nicht vom Unterschied zwischen Realität und Negation getrennt werden, als die Qualität als Bestimmtheit nur dadurch vom Dasein unterschieden ist, daß sie *an sich selbst bestimmt* und so als *an sich selbst unterschieden* ist. Der Unterschied der Bestimmtheit vom Dasein ist der *an sich selbst gedachte Unterschied der Qualität von Realität und Negation selbst*, denn nur aufgrund dieses Unterschieds *ist* die Qualität vom Dasein unterschieden, weil das Dasein als solches das einfache Einssein von Sein und Nichts ist.

Da T. jedoch den *einen* in sich differenzierten Unterschied zwischen Dasein und Bestimmtheit auf „zweierlei Unterschied“ (225) aufteilt, muß er auch die Aufhebung des Unterschieds „doppeldeutig“ (227) nennen. Aber die Aufhebung jenes Unterschieds vollzieht sich nur aufgrund der Aufhebung der Unterscheidung zwischen Realität und Negation, und zwar so, daß Realität und Negation ihre Unterscheidung *an sich selbst* aufheben.

In Verkennung der Aufhebung des besagten Unterschieds versteift sich T. zu der Behauptung, daß sich das Dasein zum Daseienden „bereits durch die Explikation seiner Bestimmtheit“ (228) entwickelt. Die Bestimmtheit des Daseins soll darin bestehen, daß es „nur als je und je Daseiendes“ (ebd.) vorkommt, so daß die Bestimmtheit des Daseins „in Wahrheit die bestimmte Bestimmtheit des Daseienden“ (229) ist. Indem T. so die Vermittlung des Daseienden durch die Unterscheidung zwischen Dasein und Bestimmtheit und deren Aufhebung überspringt, konzipiert er eine „Einheit von Dasein und Daseiendem“ (ebd.), die dann zugleich „aus dem Aufheben des Unterschieds von *Realität und Negation*“ (ebd.) folgen soll. Indem T. Dasein schon als bestimmtes Dasein faßt, ohne daß deutlich wird, worin die Bestimmtheit des Daseins besteht, muß er den allererst die Bestimmtheit des Daseins ausmachenden Unterschied zwischen Realität und Negation dem Schein erzeugenden Denken zuschlagen. Daraus gewinnt er die die Logik des Daseins auf den Kopf stellende These, daß das „Aufgehobensein“ des Unterschieds zwischen Realität und Negation „die eigene Bestimmtheit des Daseins sei“ (231). Weil T. Dasein und Daseiendes zusammenzieht, soll das in der Logik „dargestellte“ Denken mit der Aufhebung des Unterschieds nur „dessen Immer-schon-Aufgehobensein“ realisieren.

2) Die Passagen über „B. Die Endlichkeit“ (L I, 103–125) und „C. Die Unendlichkeit“ (L I, 125–146) will T. nicht mehr „so vollständig durchinterpretieren wie den basalen Abschnitt über das Dasein als solches“ (236). Die „Textauswahl“ orientiert er „am Begriff des Anderen“, weshalb er den 2. Teil des IV. Kap.s als „Das Andere und sein Verlust“ (236–297) betitelt.

a) In dem Abschnitt, in dem T. „das Andere“ als solches behandelt (237–267), bezieht er sich vornehmlich auf den von H. als (1.) bezifferten Passus der Darlegungen über „Etwas und ein Anderes“ (L I, 104–106). Die vom Etwas ausgesagte „Veränderung“ (L I, 103) wird von T. als „Veränderung“ (239) interpretiert. Nicht Etwas wird ein Anderes, sondern beide, Etwas

wie Anderes, sind als beides zu denken, so daß sie jeweils zugleich als Einheit von Etwas und Anderem auftreten. Demzufolge wird Etwas Anderes und ist als Anderes ein Anderes des Etwas wie ein Anderes Etwas wird und damit ein Anderes des Andersseins selbst ist. Insofern sich Etwas nicht festhalten läßt, sondern sich „verändert“ (240), soll das als „Veränderung“ bezeichnete Geschehen „unter dem Zeichen des Anderen“ (ebd.) stehen, das T. so auch als „Anderes-Sein“ (241) faßt. Zugleich soll das Andere das Etwas übermächtigen, so daß die Veränderung zur realen Veränderung wird (241), in der sich das Etwas aber zugleich gegen das Andere behaupten soll (242).

Wie T. das Etwas aus dem Sein herleiten will, so das Andere aus dem Nichts. Wenn man alle Vermittlungsschritte vom anfänglichen Sein bis zum Etwas berücksichtigt, könnte man diese Herleitung gutheißen. T. jedoch behauptet diese Herleitung deshalb, weil er die Scheinproduktion des verobjektivierenden Denkens vor Augen führen will. Damit abstrahiert seine Herleitung von dem bestimmten Werden von Etwas und Anderem aus dem aufgehobenen Unterschied von Dasein und Bestimmtheit.

T. will den Charakter, daß das Andere „anfänglich als ‚ein‘ Anderes“ erscheint, aus der „Herkunft des unmittelbar aufgenommenen Anderen aus dem Nichts“ (249) verständlich machen. Anderes ist aber weder unmittelbar aufgenommen noch kommt es, so wie es eingeführt wird, aus dem Nichts; vielmehr resultiert seine Genese aus der das Etwas konstituierenden Aufhebung des Unterschieds von Dasein und Bestimmtheit. Da T. diese Genese nicht detailliert darstellt, kann seinen durch Plato-Exkurse (246 ff.) angereicherten Darlegungen zur Herkunft des Anderen aus dem Nichts kein den Gang der Logik erhellender Wert zuerkannt werden.

„Die nächste Wahrheit des Anderen“ (258) soll dort erreicht werden, wo das gleichgültig-wechselseitige In-Beziehung-Setzen von Etwas und Anderem überschritten und das Andere als „das Andere seiner selbst“ (L I, 105) gedacht wird. Diesem so konzipierten Anderen seiner selbst spricht T. mit D. Henrich<sup>8</sup> „Selbstbezüglichkeit“ zu. Diese Interpretation ist nicht zu halten. Das Andere des Anderen ist „nicht das Andere von Etwas“ (L I, 105). Jedoch resultiert das Andere an ihm selbst aus der Einsicht, daß es „nicht das Andere von Etwas“ ist. Denn ist Anderes zunächst Negatives von Etwas, so ist das Andere an ihm selbst das Negative des Negativen von Etwas. Als *ein* Anderes ist es als Negatives von Etwas auf Etwas bezogen. Ist es jedoch „in Beziehung auf sich selbst“, also als nicht in Beziehung auf Etwas „zu nehmen“ (L I, 105), so muß der Bezug auf Etwas negiert werden; so ist es das Negative des Negativen von Etwas. Als solches ist es „gesetzt als in sich Reflektiertes“, aber, wie H. ausdrücklich hervorhebt, „mit Aufheben des Andersseins“ (L I, 106). Folglich kann das Andere an ihm selbst nicht im vollen Sinne des Begriffs als „selbstbezüglich“ und „selbständig“ (vgl. 261) ausgesagt werden; und H. selbst hätte besser auf die Rede vom „in sich Reflektiertsein“ verzichtet. Die behauptete Selbstbezüglichkeit ist durch die Abweisung des negativen Bezugs und d. h. durch Negation von Anderem vermittelt. Eine durch Negation von Anderem vermittelte Selbstbezüglichkeit dementiert jedoch deren Begriff, der verlangt, daß das Selbstbezügliche nur aus und durch sich selbst vermittelt ist.

b) Im letzten Passus des IV. Kap.s (267–297) behandelt T. die Bestimmtheitsweisen des Endlichen (267–275) und des Unendlichen (275–297) unter dem leitenden Gesichtspunkt: „Der Verlust des Anderen“ (267). Indem sich T. gegen die Gleichsetzung des Endlichen mit dem Vergehen wehrt, ist er genötigt, die Unendlichkeit als „Vergehen des Vergehens“ „in den Strudel der Skepsis“ (275) zu ziehen. Diese Skepsis rührt daher, daß T. das Vergehen des Vergehens bzw. „das Negative des Negativen“ (L I, 124) als Selbstbezüglichkeit (276) interpretieren will; eine derartige Interpretation ruft ihrerseits Skepsis hervor.

T. vermag das Zusammengehen des Endlichen mit seinem Ansichsein nicht als Einheit von dessen Über-sich-Hinausgehen und Aufhebung zu denken. Insofern behauptet er, daß, „um über sich hinausgehen zu können“, „das Endliche als Subjekt erhalten bleiben“ (281 f.) müsse.

<sup>8</sup> Vgl. D. Henrich, Formen der Negation in Hegels Logik, in: R.-P. Horstmann (Hg.), Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels (Frankfurt a. M. 1978) 213–229, hier: 219.

H. aber soll das Endliche dadurch eliminieren, daß er sein Über-sich-Hinausgehen als „Unendlich-werden“ interpretiert. Im Blick auf die Bestimmtheitsweise „wahrhafte Unendlichkeit“ kann jedoch nicht davon gesprochen werden, daß das Endliche als solches unendlich wird. Denn der Begriff wahrhafter Unendlichkeit wird durch „das Sich-Aufheben dieses Unendlichen“ (sc. nämlich des dem Endlichen bloß einseitig entgegenstehenden Unendlichen) *wie des Endlichen*<sup>9</sup> konstituiert, welches Sich-Aufheben *einen* Prozeß ausmacht (L I, 126).

Daß T. das Sich-Aufheben des „schlechten“ Unendlichen *und* des Endlichen nicht als *einen* Prozeß denkt, wird schon daraus ersichtlich, daß er den unendlichen Prozeß als „endlose Regression“ nämlich als „eine Bewegung“ faßt, „die immer aufs neue in ihren Ausgangspunkt zurückfällt“ (288). Wenn auch H. selbst den „Prozeß ins Unendliche“ als „eine und dieselbe langweilige *Abwechslung* dieses Endlichen und Unendlichen“ (L I, 131) beschreibt, so heißt das nicht, daß der „Prozeß ihres Übergehens“ (ebd. 130) nicht als Prozeß ins Unendliche zu denken ist. Im Prozeß ins Unendliche ereignet sich aber nicht ein „Rückfall“ (L I, 130) in den „Ausgangspunkt“ (288). Vielmehr besteht der „Rückfall“ darin, daß das Endliche im Hinausgehen zum einseitigen Unendlichen „vergebens“ (L I, 130) aufgehoben wird. Indem der unendliche Prozeß zu jeweils erneuten Verendlichen führt, ist er „*selbst endlich*“ (L I, 131).

Der dem Endlichen bloß *einseitig* gegenübergestellte Begriff des Unendlichen scheidet als Kandidat der Aufhebung des Endlichen im Unendlichen aus. Ein *nicht*-einseitiges Unendliches kann aber angesichts der Bestimmtheiten des Endlichen und Unendlichen nur so gedacht werden, daß das Unendliche in Einheit mit dem Endlichen konstituiert wird. Diese Einheit liegt bestimmungsgemäß im Prozeß ins Unendliche vor, freilich so, daß der durch ihn repräsentierte „Prozeß“ (L I, 130) nicht als Zusammengehen von Endlichem und Unendlichem, sondern als deren Nacheinander statthat. Damit ist auch der Prozeß ins Unendliche kein geeigneter Kandidat, um die Aufhebung des Endlichen zu bewerkstelligen. Gleichwohl kann die Konstitution wahrer Unendlichkeit nur im Ausgang vom Prozeß ins Unendliche gewonnen werden, woraus erhellt, daß der Begriff wahrer Unendlichkeit „das Unendliche ist, welches sich selbst und die Endlichkeit in sich begreift“ (L I 133).

Nach T. vermag H. nicht zu zeigen, wie aus dem *einen* Prozeß des Sich-Aufhebens des Unendlichen und Endlichen die Rückkehr von Unendlichem und Endlichem zu sich (L I, 136) resultiert. H. deutet das „Subjekt der Rückkehr“ insofern um, als er es vom Endlichen auf den „Prozeß des Sich-Aufhebens beider, des Endlichen und des Unendlichen“ (293) übertrage. Diese „Umdeutung“ ist als *Aufhebung* zu begreifen, wie sie daraus resultiert, daß das Hinausgehen des Endlichen zum einseitigen Unendlichen auf den Prozeß ins Unendliche führt, in dem das Unendliche wie das Endliche jeweils als Einheit beider Momente gesetzt sind. Schon im Prozeß ins Unendliche erhalten die Bestimmungen des Endlichen und Unendlichen einen neuen „Sinn“ (vgl. L I, 133).

Werden die zwei Einheiten (ebd.) des verendlichten Unendlichen und des verunendlichten Endlichen als der *eine* Prozeß wahrer Unendlichkeit gedacht, so ist der dem Endlichen und Unendlichen im Prozeß ins Unendliche genetisch zugewachsene Sinn festzuhalten. „Das Endliche hat den Doppelsinn, erstens nur das Endliche *gegen* das Unendliche zu sein, das ihm gegenübersteht, und zweitens das Endliche und das ihm gegenüberstehende Unendliche *zugleich* zu sein. Auch das Unendliche hat den Doppelsinn, *eines* jeder beiden Momente zu sein – so ist es das Schlecht-Unendliche – und das Unendliche zu sein, in welchem jene beide, es selbst und sein Anderes, nur Momente sind.“ (L I, 137f.) Was macht T. aus diesem „Doppelsinn“? „Danach sind das vormalige Endliche und das vormalige Unendliche beide sowohl (!) endlich wie unendlich. Endlich sind sie als Momente des Prozesses, unendlich als der Prozeß selber.“ (294) Wenn schon der philologische Sinn des H.schen Textes verfehlt wird, kann die logische Bestimmtheitsweise erst recht nicht begriffen werden. Vom Endlichen gilt aufgrund seines Begriffs, daß es sowohl als Moment als auch als Einheit seiner selbst und des Unendlichen endlich ist. Hingegen ist das Unendliche als Moment zwar endlich; jedoch ist es als Prozeß, der aus der „Negation beider“ (L I, 137), nämlich sowohl des verunendlichten Endlichen als auch des verendlichten Unendlichen resultiert, „wahrhaft Unendliches“ (ebd. 138).

<sup>9</sup> Hervorhebung von mir (F. W.).

T. kann nur deshalb feststellen, daß „die kritische Darstellung der Theorie affirmativer Unendlichkeit“ ein „desaströse(s) Ergebnis“ (296) zeitigt, weil er die „Negation“ des Endlichen und Unendlichen „übersieht“, „die im unendlichen Prozesse faktisch vorhanden ist“ (L I, 137). In diesem Progreß kommen sie nämlich „nur als Momente eines Ganzen“ vor und treten „nur mittelst ihres Gegenteils, aber wesentlich ebenso mittelst des Aufhebens ihres Gegenteils hervor“ (ebd.). Sonach kommt es darauf an, den *einen* Prozeß wahrer Unendlichkeit als das logische *Zugleichsein* des Werdens zum Gegenteil und des Aufhebens des Gegenteils zu denken, welches Werden und Aufheben für das Endliche und Unendliche gleichermaßen statthat. Das Endliche kann nicht, so ist gegen T. festzuhalten, „mit sich selbst zusammengehen, indem es über sich hinausgeht in sein Anderes“ (277). Ein derartiges Hinausgehen führte nur dazu, daß das Endliche in *das* Unendliche übergeht, das selbst nur das verendlichte Unendliche ist.

Wenn T. an dem Begriff wahrer Unendlichkeit des weiteren moniert, daß die als Rückkehr des Endlichen zu sich ausgesagte „Selbstfindung“ in ihr „Gegenteil“ umschlägt: „in die Bewegung einer endlosen und fruchtlosen Rotation“ (293), so verkennt er mit dem Vorgang der Aufhebung des Endlichen auch die Unendlichkeit des Prozesses wahrhafter Unendlichkeit. Von „Selbstfindung“ des Endlichen kann schon deshalb nicht gesprochen werden, weil das Endliche als das Negative nicht als „Subjekt“ (282, 290, 293) festgehalten werden kann; wenn schon von Selbstfindung des Endlichen gesprochen werden soll, so kann sie nur als dessen Aufhebung gedacht werden. Die Aufhebung des Endlichen ist allein dadurch zu gewinnen, daß Endliches und (schlecht)-Unendliches *gleichermaßen* aufgehoben werden. Wichtig also ist, daß das Endliche und Unendliche gleichermaßen nur in ihrem negierten Gegenteil zu sich zurückkehren. Ist diese Rückkehr zu sich nur als der *eine* Prozeß des *Zugleichseins* von aufgehobenem Endlichem und Unendlichem aussagbar, so können im Begriff wahrer Unendlichkeit weder das Endliche noch das (einseitige) Unendliche festgehalten werden.

## V.

Das V. Kap. (299–471) betitelt T. als „Perspektiven“, um kenntlich zu machen, daß er seine Überlegungen zum Anfang der Wesenslogik (301–382) und zur Logik des Urteils (383–471) nicht an Hand einer detaillierten Textinterpretation vorzutragen gedenkt; insbesondere für den Anfang der Wesenslogik verweist er auf D. Henrichs<sup>10</sup> „analytische Rekonstruktion des Argumentationsganges“ (301).

1) T. geht von einer sich in Andeutungen (328) ergehenden Behandlung des Satzes „Die Wahrheit des Seins ist das Wesen“ (L II, 3) aus (304–332). Leitender Gesichtspunkt ist der Vergleich zwischen dem Begriff wahrhafter Unendlichkeit und des sich als Reflexion darstellenden Wesens. T. befürchtet, H. identifiziere die Bestimmtheitsweise wahrhafter Unendlichkeit „im Grunde mit der Wahrheit schlechthin“. Diese Befürchtung ist jedoch verfehlt, was T. selbst bei Beachtung seiner früheren Ausführungen zur objektiven Logik hätte sehen können (34). Gleichwohl behauptet er, daß H. den zur „Wahrheit schlechthin“ erklärten Begriff wahrer Unendlichkeit „der Kontrolle des über ihn austreibenden Ganges der kritischen Darstellung entziehen will“ (304 f.). Die H. unterstellte „Überidentifikation“ (305) mit dem Begriff wahrer Unendlichkeit möchte T. in dem Umstand erblicken, daß in diesem Begriff „erstmalig die Figur der absoluten *Reflexion* sich abzeichnet“ (305). Diese Behauptung ist, wie an früherer Stelle (IV, 2b) nachgewiesen, falsch. Die „Unendlichkeit“ der absoluten Reflexion verdankt sich deren eigener Strukturiertheit.

Es geht auch nicht an, das 1. Kap. des 1. Abschnittes der Wesens- mit der Daseins- als 2. Kap.

<sup>10</sup> Vgl. D. Henrich, Hegels Logik der Reflexion, in: ders., Hegel im Kontext (Frankfurt a. M. 1971) 95–156. Darüber hinaus beruft sich T. insbesondere auf „das Manuskript der neuen Fassung“ von Henrichs „Studie zu Hegels Logik der Reflexion“ (302, Anm. 2), die inzwischen im Beiheft 18 der Hegel-Studien (203–324) erschienen ist.

des 1. Abschnittes der Seinslogik zu parallelisieren, zumal H. darauf verweist, daß das Wesen „im Ganzen“ das ist, „was die Quantität in der Sphäre des Seins war“ (L II, 5). Darüber hinaus bezieht H. das 1. Kap. des 1. Abschnittes der Wesenslogik ausdrücklich (L II, 12) auf das 1. Kap. des 1. Abschnittes der Seinslogik. Die Reflexion entspricht daher dem Werden der Seinslogik (L II, 13). T. will aufgrund der Parallelisierung zwischen Daseins- und Reflexionslogik zeigen, daß die auf Schein hin interpretierte Unmittelbarkeit des Daseins „durch ihre Überführung in die eigene Unmittelbarkeit des Wesens vom verschleiernenden Schein befreit werden soll“ (316). Diese Annahme ist durch die Voraussetzung bedingt, daß die Daseinslogik auf den Aufweis des durch das metaphysisch-vorstellende Denken produzierten Scheins zielen soll. Wenn T. diese Voraussetzung dadurch als bestätigt erachtet, daß die Reflexions- die Daseinslogik von dem vorstellenden Denken erzeugenden Schein befreien soll, so arbeitet er jetzt mit einer Aquivokation im Begriff des Scheins. Denn an früherer Stelle (74) hatte er ausdrücklich hervorgehoben, daß sich der vom vergegenständlichenden Denken produzierte Schein der Daseinslogik von dem des Anfangs der Wesenslogik unterscheidet.

Die Identifikation des Scheins als an die Daseinslogik herangetragenem Interpretaments mit der genuin wesenslogischen Bestimmtheitsweise des Scheins führt T. auf das Thema der „Metaphysik-Kritik“ (316) zurück. Einerseits soll H. (L II, 3 f.) eine positivistische Metaphysik als restaurierten Eleatismus kritisieren; andererseits soll er aber auf eine Metaphysik Bezug nehmen, die sich „auf der Höhe der Reflexionslogik“ (320) befindet. Als „ungleichzeitige“ Metaphysik betreffe sie den „Platonismus mitsamt seinen idealistischen Wandlungen und skeptischen Abwandlungen“ (322), als „gleichzeitige“ Metaphysik finde sie in Aristoteles ihren Adressaten. H.s Kritik an der aristotelischen Metaphysik als „scheinerzeugende(r) Ursprungsphilosophie“ (325) gilt insofern T.s besonderes Interesse, als er H. selbst eine Überlastung der Reflexion vorwirft.

2 a) Im 2. Teil seiner Darlegungen zum Anfang der Wesenslogik wendet sich T. einer Interpretation des Satzes „Das Sein ist Schein“ (L II, 9) zu (333–382), die er zunächst (333–349) an Hand des Passus B 1. des 1. Kap.s des 1. Abschnitts vornimmt. Indem T. fragt, „inwiefern Hegel den Satz ‚Das Sein ist Schein‘ als wahr anerkennt“ (334), knüpft er an sein Vorhaben „kritischer Darstellung“ an. Durch das für Schein erklärte Sein soll das Sein selbst einem verschleiernenden Schein ausgeliefert werden, den T. dem vergegenständlichenden Denken platonisierender Metaphysik anlastet. Damit differenziert er *jetzt* zwischen dem Schein, den er schon bei der Behandlung der Seinslogik dem „dargestellten“ Denken zugeordnet hatte, und dem Schein, den dasselbe Denken bei Aussprechen des Satzes „Das Sein ist Schein“ thematisiert. Schließlich unterscheidet T. von diesen beiden Arten noch einen dritten Scheintyp, indem er mit H. (L II, 9) nach dem „Sein des Scheins“ (337) fragt und so auf die „Vorgegebenheit des Scheins“ (337) abhebt. Wenn T. die „Wahrheit im Schein retten will“ (336) und deshalb den Schein verschleiernenden Schein einführt, so dürfte er die Intention des Logik-Textes verfehlen. Der Text selbst handelt nur von dem Sein, das Schein ist, und von dem „Sein des Scheins“ (L II, 9); für einen verschleiernenden Schein ist in ihm kein Platz.

T. behauptet, H. destruiere die Unmittelbarkeit des Scheins total, weshalb er diesen Schritt als unzulänglich erachtet (345). Aber abgesehen davon, daß T. mit der Unmittelbarkeit des Scheins „primär“ die Unmittelbarkeit des *Daseins* zur Diskussion (ebd.) gestellt sieht, ist die Rede von der „totale(n) Destruktion“ (ebd.) der Unmittelbarkeit haltlos. T. selbst verweist darauf, daß „die Unmittelbarkeit als vermittelt“ zu denken ist: „Nur: Man *muß* Unmittelbarkeit zwar so denken, aber man *kann* es nicht.“ (346) T. will an dem festhalten, „was an der Unmittelbarkeit ‚wahr‘ ist und nicht dem Schein der Wesensunabhängigkeit zugehört“ (348). Mit diesem Festhalten an einer „wahren Unmittelbarkeit“ trägt aber T. seine Fragestellung an die Exposition der Bestimmtheitsweise des Scheins heran.

b) Im 2. Unterabschnitt (349–382) zur Interpretation des Satzes „Das Sein ist Schein“ nimmt T. wiederum die Behauptung auf, H. sei es bei der Auflösung des Scheins nicht um die Auflösung der Unmittelbarkeit des reinen Seins, sondern um die des Daseins zu tun. Es ist müßig darauf hinzuweisen, daß am Anfang der Wesenslogik weder von der einen noch der anderen Form der Unmittelbarkeit die Rede sein kann, da „alle Bestimmtheiten des Seins“ (L II, 4) im Wesen aufgehoben sind, so daß mit dem reinen Sein, das *allein* im Werden als *erster ob-*

*jektiver Kategorie* seine Wahrheit findet (L I, 58 f., 67, 77 ff.), auch das aus dem Werden hervorgegangene Dasein und seine Folgebestimmtheitsweisen aufgehoben sind.

aa) Bei der Interpretation von B 2 setzt T. bei der 1. von H. gestellten Aufgabe ein (351), nämlich zu zeigen, „daß die Bestimmungen“, die den Schein „vom Wesen unterscheiden, Bestimmungen des Wesens selbst sind“ (L II, 11). In systeminterner Hinsicht (358) vollzieht T. H.s Darstellung mit. Sein besonderes Interesse entzündet sich wiederum an der Frage, „ob die transportierte Unmittelbarkeit die des reinen Seins oder des Daseins ist“ (358). Aufgrund einer mit D. Henrich geführten Auseinandersetzung entscheidet er sich für die „Unmittelbarkeit des Daseins“, wofür er insbesondere die Bestimmung der „Gleichgültigkeit“ ins Feld führt (359). Jedoch kann die Unmittelbarkeit des Daseins im Wesen nicht mehr auftreten; sie ist vielmehr zum Moment herabgesetzt.

bb) Bei der 2. Aufgabe, nämlich „ferner“ zu zeigen, „daß diese *Bestimmtheit des Wesens*, welche der Schein ist, im Wesen selbst aufgehoben ist“ (L II, 11), geht T. von der gegen D. Henrich<sup>11</sup> gewendeten Behauptung aus, daß H. nicht auf die „Bestimmtheit am Scheine gegen das Wesen“ (L II, 11) abzielen soll (367). Wenn auch diese Formulierung in H.s Argumentation zur Aufhebung der Bestimmtheit nicht direkt auftaucht, so ist sie der Sache nach gleichwohl präsent. Ist das Wesen durch die „Bestimmtheit des Wesens, welche der Schein ist“, von seiner absoluten Einheit *unterschieden* (L II, 11), so ist die Bestimmtheit zugleich gegen die Einheit des Wesens gestellt. T. selbst bestätigt diese Interpretation unfreiwillig, wenn er formuliert: „Primär möchte er (sc. H.) zeigen, daß der Schein 2 (sc. das als Schein aufgehobene Sein) als eine Bestimmtheit des Wesens im Wesen selbst aufgehoben ist.“ (368) Wäre der Schein als Bestimmtheit des Wesens nicht zugleich eine Bestimmtheit *gegen* das Wesen, so bedürfte es der Aufhebung nicht.

Sind die Bestimmungen des Scheins die des Wesens selbst, so ist damit aber noch nicht gezeigt, daß der Schein in seiner Bestimmtheit, nämlich als „das Wesen selbst *in der Bestimmtheit des Seins*“<sup>12</sup> (L II, 11), das Wesen selbst ist. Insofern steht die Bestimmtheit des Scheins *gegen* die Bestimmtheit des Wesens, die ja nicht die „Bestimmtheit des Seins“, sondern die des Wesens selbst als „absolute Negativität des Seins“ (L II, 9) ist. T. verbindet das Gelingen der Aufgabe, die Bestimmtheit des Scheins in das Wesen aufzuheben, mit der Forderung nach einer „Rekonstruktion der Unmittelbarkeit“ (369), von der er zuvor (345) „kritisch“ festgestellt hatte, daß sie mit dem Schein selbst aufgelöst wird. Diese Rekonstruktion soll jedoch mißlingen, was T. sowohl für die Unmittelbarkeit des Wesens als auch für die des Scheins zu zeigen sich bemüht. Da er aber auf die Unmittelbarkeit des Daseins aus ist, ist es nur allzu verständlich, daß diese Rekonstruktion mißlingen muß.

c) Um einen von T. gegen H. gewendeten Satz auf T. selbst anzuwenden: „Es lohnt sich kaum im einzelnen darzulegen, wieso er sich“ in der „Annahme irrt“ (371), daß H., indem er die Bestimmtheit des Scheins als die im Wesen selbst aufgehobene Bestimmtheit erweisen will, die Unmittelbarkeit zu rekonstruieren gedenkt, die T. als die des Daseins (382) verstehen will. Wenn T. behauptet, daß im Zuge des Aufhebens und Setzens der Bestimmtheit des Scheins „die Unmittelbarkeit als *Selbstbeziehung* des Scheins“ (372) gesucht werden soll, so wird die Absurdität der von ihm beschriebenen Unmittelbarkeitssuche offensichtlich. Es ist unerfindlich, wie dem Schein so etwas wie Selbstbeziehung andemonstriert werden können soll. Denn der Schein kann seine Beziehung auf sich nicht in sich selbst haben, sondern er hat sie allein darin, daß er als Negatives negiert ist. Aber – und darin besteht die Pointe der genetischen Rückführung des Scheins auf das Wesen – indem der Schein in seiner Negation negiert ist, bezieht er sich in seiner Negation auf sich, denn als Negatives kann er sich nur so auf sich beziehen, daß er mit dem Negativen zusammengeht, durch das sein Charakter als Negatives erreicht, weil negiert wird. Das so in seiner Negation mit sich zusammengehende Negative ist jedoch dadurch allererst als das Negative *gesetzt*, daß es dem Negativen als solchem, dem Schein „in der Bestimmtheit des Seins“ (L II, 11) entgegensteht. Nicht H. mißlingt es, die den

<sup>11</sup> Vgl. D. Henrich, *Hegels Logik der Reflexion*, a. a. O. 112.

<sup>12</sup> Hervorhebung von mir (F. W.).

Schein auszeichnende Unmittelbarkeit aufzuheben, sondern T.s Versuch, in die aus der Aufhebung des Scheins herrührende Konstitution des Wesens eine Unmittelbarkeit des Daseins zu projizieren, scheitert aufgrund logischer Unausgewiesenheit.

dd) So wirkt denn auch die Behauptung „fatal“ (372), H. bewege sich im Passus „C. Die Reflexion“ (L II, 13 ff.) „auf dem Boden einer sich grundsätzlich neu orientierenden Theorie“ (373 f.) Da T. diese Behauptung aber deshalb vorbringt, weil er der zu rekonstruierenden Unmittelbarkeit des Daseins auf die Spur kommen will, ist sein Urteil zur eigentlichen Reflexions-thematik durch ein bisher am Text der Logik nicht belegbares Vorurteil so belastet, daß es sich kaum lohnt, auf Details einzugehen. So übergehe ich auch, daß T. den an früherer Stelle aufgezählten drei Scheintypen noch drei weitere hinzugesellt (374 ff.).

Hervorzuheben bleibt noch, daß T. es als „Zumutung“ empfindet, „die Selbstnegierung der autonomen Negation als Affirmation“ denken zu sollen; insofern bezeichnet er diese Selbstnegierung als „ein Dogma“ (378), ohne allerdings näher zu untersuchen, worin die „Affirmation“ besteht, von der in der Reflexionslogik so nicht die Rede ist. Wie willkürlich T. mit dem Text der Logik umgeht, zeigt die folgende Stelle: Indem er im Sinne seiner Unmittelbarkeits-suche feststellt, daß die Unmittelbarkeit in die Reflexion aufgehoben wird, kommt er zu der Formulierung: „So aber vergeht sie (sc. die Unmittelbarkeit) in der ‚Bewegung von Nichts zu Nichts und dadurch zu sich selbst zurück‘“ (L II, 14), um dann fortzufahren: „Mit dem Nichts eines Nichts ist eben nichts.“ (381) Vom „Nichts eines Nichts“ ist aber in dem Text nicht die Rede, sondern genau von der Bewegung, die H. bei der Aufhebung der Bestimmtheit des Scheins in das Wesen entfaltet hat.

## VI.

1) Indem T. den 2. Teil des V. Kap.s (383–471) als „die begriffslogische ‚Wiederherstellung‘ der Unmittelbarkeit“ (383) betitelt, darf man gespannt sein, ob es ihm nunmehr gelingt, „das Wahrheitsmoment in der Unmittelbarkeit des reinen Seins“ (384) an Hand der Begriffslogik aufzuweisen.

a) Unter dem reinen Sein, dessen „Wahrheit“ die Begriffslogik retten soll, versteht T. das „Zeitwort *Sein*“, das im „ist“ des „ist“-Sagens“ (385) präsent sein soll. In Aufnahme von linguistischen Untersuchungen unterscheidet T. von der „prädikativen“ die „existentielle“ und „veritative“ Bedeutung von „Sein“; als vierte Bedeutung stellt er die „Identität“ heraus. H. soll ebenso wie die Linguistik die Einheit der unterschiedlichen Bedeutungen von „Sein“ auf die Copula gründen (390).

Wenn auch die Copula zum Urteil gehört, so sei sie doch insofern kein Bestandteil des Urteils, als durch sie allein „die Formbeziehung“ (L II, 308) von Subjekt und Prädikat gesetzt ist. Die Copula drückt aus, „daß das *Subjekt das Prädikat* ist“ (L II, 270). Doch die Bewegung des Urteils zeigt, daß das Subjekt so wenig seine Erfüllung im Prädikat findet wie dieses im Subjekt, weshalb die Copula „die noch unbestimmte Beziehung des Seins überhaupt“ (L II, 271) ist. Daß die Copula in der fortschreitenden Bewegung des Urteils als erfüllte Einheit von Subjekt und Prädikat gesetzt und so im Schluß aufgehoben wird (ebd.), gründet in der sich erfüllenden Beziehung von Subjekt und Prädikat selbst. Insofern sich das Prädikat zum Subjekt „nach dem Verhältnis von Begriffsbestimmungen“ (L II, 267) verhält, besteht die Bewegung des Urteils darin, daß sich das Subjekt als Besonderes oder Einzelnes und das Prädikat als Allgemeines so als vermittlungsfähig erweisen, daß sich die Begriffsbestimmungen an sich selbst als Totalität des Begriffs darstellen.

b) Indem T. „Hegels Einsicht in die syntaktische Eigentümlichkeit der Copula“ (398) herausstellt, ist er darauf aus, „die Urteilslehre in ein Verhältnis zum Seinsproblem zu setzen“ (399), um so der Wiederkehr der „Unmittelbarkeit des reinen Seins auf der Stufe der Begriffslogik“ (398) innezuwerden. Obwohl er damit nicht behauptet, daß die Logik ihr Zentrum in der Urteilslehre findet, will er gleichwohl „zu zeigen versuchen, daß die Chiffreschrift der H.schen Logik sich in gewisser Hinsicht (!) allein (!) im Spiegel des Kapitels über das Urteil entziffern läßt“ (399). Diesem Vorhaben nähert er sich so, daß er die „nicht-anfänglichen Bestimmungen des Anfangs“, d. h. die Bestimmungen, „die direkt erst rückläufig“, nämlich erst am

Ende der Logik „dem reinen Sein beigelegt werden“, als die „drei Seinsbestimmungen“ der einfachen Beziehung auf sich, der an sich seienden Totalität und der „Abstraktheit im Sinne der an sich seienden Konkretheit“ (400) ins Auge faßt.

Diese nicht-anfänglichen Bestimmungen des reinen Seins setzt T. mit der Copula ins Verhältnis, um allein sie als „die an sich konkrete Totalität des *reinen Seins*“ (405) herauszustellen. Indem er jedoch die „einfache Beziehung auf sich“ als „die spezifischste Bestimmung des reinen Seins“ faßt, muß er sie zugleich so „als Grundbestimmung der Copula“ (ebd.) geltend machen können, daß sich in sie auch die Bestimmungen der an sich konkreten Totalität und der Abstraktheit im Sinne an sich seiender Konkretheit einzeichnen lassen. Da H. selbst die „einfache Beziehung auf sich“ (L II, 504) als „abstrakte Beziehung auf sich selbst“ (ebd. 488) bezeichnet, versucht H. nur noch den Nachweis zu führen, daß die an sich konkrete Totalität zugleich eine Bestimmung der Beziehung auf sich ist.

T. selbst formuliert den Einwand, ob „die noch unbestimmte Beziehung des Seins überhaupt“ wirklich als „Selbstbeziehung“ gedeutet werden kann. Dazu stellt er die Frage: „Was bezieht sich auf sich?“ (409, 410) und beantwortet sie hypothesenartig so: Allein die Copula mache plausibel, „daß H. als einfache Beziehung auf sich das *Sein* bestimmt“ (410). Daß die einfache Beziehung auf sich als Selbstbeziehung interpretierbar sei, sucht T. in Aufnahme einer Stelle des Fragments „über Glauben und Sein, (1798/99)“ dadurch zu erweisen, daß er das „reflektierte Sein“ als nicht-anfängliche Grundbestimmung des reinen Seins gegen das „Schein-Sein des Logik-anfangs“ absetzt, das als „reflexionsloses“ Sein bloß „latente Selbstbeziehung“ (411) sei. Folglich erhebt er deshalb die Copula zum Fundament der nicht-anfänglichen Grundbestimmung des reinen Seins, weil sie den im Urteil abwesenden Begriff so vertrete, daß sie das Sein als abstrakt-unbestimmte Beziehung auf sich artikuliere (411), die sich als noch verborgene Selbstbezüglichkeit dem Begriff verdanke. Genau in dem so bestimmten Verhältnis von Copula und Begriff steckt aber das Problematische dieser Hypothese. Denn T. scheint die Funktion der Copula insofern zu überlasten, als er selbst formuliert, daß die Copula das Sein artikuliert, „dem in der Tat letztlich (!) der Begriff selbst zugrunde liegt, so daß er es eigentlich ist, der in der unbestimmten Beziehung des Seins überhaupt ‚sich zu sich selbst verhält‘“ (411). Gleichwohl soll es in Anlehnung an L II, 265<sup>13</sup> die Copula sein, „die das unbestimmte Sein in das bestimmte reflektiert“ (412).

Die Überlastung der Copula wird schon daraus ersichtlich, daß T. sie als „wesentlich das Beziehende“ (395) faßt, obwohl sich dieses Zitat (L II, 308) aus der Darstellung des apodiktischen Urteils nicht direkt auf die Copula, sondern auf „die Begriffseinheit“ bezieht, die die Begriffsbestimmtheiten „beziehende Copula ausmacht“ (L II, 307). Diese Begriffseinheit ist aufgrund dessen, daß sie „die bestimmte Beziehung des Subjekts und Prädikats“ ist, „die *erfüllte oder inhaltvolle Copula* des Urteils“ (L II, 308). Die Copula kann also nur vom Resultat der Urteilsbewegung aus als das „Beziehende“ bezeichnet werden. Jedoch ist es *nicht* die Copula als solche, durch die dieses Resultat zustandekommt. Denn erhebt das Urteil einen Satz in die Form von Begriffsbestimmungen, so müssen diese es zulassen, daß sie zu Urteilen verbunden werden.

T. sieht in der Copula das „Beziehende“ von Subjekt und Prädikat und die „Ursprünglichkeit einer Einheit“ (413), weil er vom Prozeß der Urteilsbewegung abstrahiert. Indem er bloß auf das Resultat des urteilenden Vollzugs sieht und so übersieht, daß die Erfüllung der Copula allein durch die nach Subjekt, Prädikat *und* Urteilen differenzierte Urteilsbewegung zustandekommt, hypostasiert er sie zur gegen Unmittelbarkeit und Vermittlung abgehobenen „Unmittelbarkeit des Vermittelnden“ (418) und schreibt ihr das zu, was allein Resultat der in das Verhältnis von Subjekt und Prädikat eingespannten Urteilsbewegung insgesamt ist.

c) Aus der Hypostasierung der Copula zur „ursprüngliche(n) Einheit“ (414) zieht T. weitreichende Konsequenzen. Dazu bezieht er die aus der Kantinterpretation H.s in „Glauben und Wissen“ (1802) stammende Aussage (413): „Die *copula* ist nicht ein Gedachtes, Erkanntes, sondern drückt gerade das Nichterkanntsein des Vernünftigen aus“<sup>14</sup> auf die Art der Anwesenheit

<sup>13</sup> Die von T. angezogene Stelle findet sich nicht in LII, 256, sondern 265.

<sup>14</sup> Hegel, Glauben und Wissen (Hamburg 1962) 18.



der ursprünglichen Einheit in der Copula. Da die Copula „unter den Bedingungen der Begriffsabsenz“ (415) die ursprüngliche Einheit verbürge, könne deren Ursprünglichkeit nur in negativer Weise präsent sein. Zwar akzeptiere H., „daß wir im Vollzug der Prädikation auf ursprüngliche Weise des Seins inne sind“ (415 f.). Indem jedoch „die Copula ‚das Nichterkannt-seyn des Vernünftigen‘ als *Vernunft* sein“ (416) soll, werde durch sie die vernünftige Einheit so antizipiert, daß sie „als ein *Noch-Nicht*“ (416) auftrete. Folglich deutet T. die Copula im Sinne seiner Unterscheidung zwischen dem Ursprünglichen und Anfänglichen als „Anfang des Ursprünglichsten“ (417).

2a) Der „Verwandlung der Unmittelbarkeit des Daseins“ (419–471) sucht sich T. dadurch zu nähern, daß er zunächst (419–433) auf den „Vor-Schein der Wahrheit in der Copula“ (419) abhebt. Der Urteilslehre schreibt er insofern eine „metatheoretische Stellung“ (422) innerhalb der Logik zu, als durch sie „die eine Wahrheit in der Wahrheit aller bestimmten Begriffe“ freigelegt werde. Für diese Interpretation beruft er sich auf eine Aussage, die H. im Anschluß an die Feststellung trifft, daß im subjektiven Urteil derselbe Gegenstand doppelt, nämlich als Einzelheit und Allgemeinheit präsent sei. Obwohl H. ausdrücklich erklärt: „So aber ist *zuerst* das Urteil nicht beschaffen“ (L II, 272), will T. diese These über die Wahrheit des Urteils schon auf dessen „Ausgangspunkt“ (427) beziehen, um so das Urteil als „die Wahrheit selbst, aber als *Geschehen*“ (427) geltend zu machen. Wiederum ist es die Copula, der T. die Transformation des Scheins in Wahrheit (429) zuschreibt. Freilich wird diese Behauptung durch die Skizze widerlegt, die T. von der Bewegung des Urteils gibt (431–433).

b) Im letzten mit „Gleichgültigkeit – Herrschaft und kommunikative Freiheit“ (433) überschriebenen Abschnitt (433–471) fragt T. nach dem *Inhalt* der Wahrheit, der in der urteilslogischen Entsprechung von Subjekt und Prädikat impliziert ist. Dieser Inhalt trete im Urteil so auf, daß das Entsprechen „faktisch aussteht“ (411), womit „die Gegenwart des absolut Zukünftigen“ formuliert werde. Abgesehen davon, daß die Rede vom „absolut Zukünftigen“ bloß vorstellungshaft gemeint sein kann, weil Zukünftiges immer relativ auf die jeweilige Gegenwart ist, behauptet T. vom Urteil etwas, was durch dessen eigene Bewegung überholt wird. Aufgrund der erfüllten Entsprechung von Subjekt und Prädikat hebt sich nicht nur die Form des Urteils, sondern mit ihr auch die Copula in den Schluß auf. Weil T. jedoch von dieser Aufhebung abstrahieren will (418 f.), bestimmt er die mit dem apodiktischen Urteil ausgesprochene Entsprechung von Subjekt und Prädikat zur „werdenden Identität“ (441) um.

Den „Inhalt der werdenden Identität“ sucht er an Hand des Verhältnisses von Inhärenz- und Subsumtionsurteilen sichtbar zu machen. Obwohl er selbst darauf hinweist, daß H. die Urteile der Inhärenz den Daseins- und die der Subsumtion den Reflexionsurteilen zuordnet (L II, 288), erklärt er das Subsumtionsurteil als „die dem Urteil als solchem eigentümliche Funktion“ (433). Diese Interpretation läuft der Urteilslehre insofern zuwider, als durch die Urteile der Notwendigkeit und des Begriffs die Unterscheidung zwischen Inhärenz- und Subsumtionsurteilen aufgehoben wird.

T. ist an der Vorordnung des Subsumtionsurteils deshalb interessiert, weil es auf „Herrschaft“ (444) zielen soll; demgegenüber drücke sich im Urteil der Inhärenz bloß „ein Verhältnis der Gleichgültigkeit“ (446) aus. Insofern jedoch die Inhärenz unter die Subsumtion subsumiert werde, begegne die Gleichgültigkeit „urteilslogisch von vorneherein im Horizont von Herrschaft“ (448). Indem sich überdies die „Selbstaufhebung des Urteils durch Aufhebung der Subsumtion“ (ebd.) vollziehe, komme es zugleich zur Aufhebung von Herrschaft, so daß T. die Urteilslehre als „eine chiffrierte politische Theorie“ (448, Anm. 23) glaubt lesen zu können. Die „Aufhebung entfremdender Herrschaft“ (450) komme dadurch zustande, daß Subjekt und Prädikat „in die Copula zusammengegangen“ (L II, 293) sind. Somit erblickt T. den Inhalt der werdenden Identität im „*Zusammengehen*“ (450), wobei er davon abstrahiert, daß sich dieses Zusammengehen von Subjekt und Prädikat allererst auf die „Gattung“ (L II, 293) bezieht.

Vom Zusammengehen von Subjekt und Prädikat in die Copula behauptet T., es trete an die Stelle des in der Daseins- und Reflexionsphäre gescheiterten „Zusammengehens mit sich“ (451). Infolgedessen soll das Urteil die „Rettung des Endlichen“ in der Weise repräsentieren können, daß die Gebrochenheit des Endlichen in Sein und Sollen „nicht nur das Stigma einer vergehenden Endlichkeit, sondern aller Wirklichkeit ist“ (453). Mag T. sich dafür auch partiell auf die

Aussage H.s zum apodiktischen Urteil (L II, 306 f.) berufen können, so mißbraucht er sie doch dadurch gründlich, daß er aus der Gebrochenheit des Subjekts in Sein und Sollen eine „Restitution des endlichen Daseins“ (453) herauslesen will. Überdies soll die Urteilslogik das reflexionslogische Zusammengehen mit sich ablösen. Die „Beziehungsglieder“ sollen „derart *miteinander* zusammengehen, daß sie *in* das zusammengehen, was sie beide gesetzt hat“ (ebd.). Indem er von der Logik vermittlungslos in realphilosophische Zusammenhänge übergeht, behauptet er, „daß gelungenes Handeln von Subjekten auf deren Vereinigung im ‚Absoluten‘ angewiesen ist. Die Copula symbolisiert im Element des Logischen nichts Geringeres als diese das kommunikative Handeln und die Selbstidentität der Handelnden konstituierende Kraft des ‚Absoluten‘.“ (456)

Indem T. in dieser Kraft des „Absoluten“ die Bedingung der Möglichkeit des Zusammengehens erblickt, das durch die Copula antizipiert werden soll, hat er den Gang der Logik endgültig verlassen. Diese Auffassung zehrt von der schon kritisierten Hypostasierung der Copula. Da T. den Übergang von der Urteils- zur Schlußlehre als schlecht spekulativ perhorresziert, muß er nicht bloß der Copula als dem „Vermittelnden“ die Last des Zusammengehens von Subjekt und Prädikat aufbürden, sondern er bedarf auch einer „Leerstelle“, „um für die im Zusammengehen selbst aufbrechende Unmittelbarkeit Platz zu gewinnen“ (457). Um sie auszufüllen, kann er sich nicht mehr auf logikimmanente Argumente stützen; an ihre Stelle treten quasi theologische Vorstellungen, die mit sozialphilosophischen Versatzstücken kombiniert werden (457 ff.).

Im Sinne der als „universale Kommunikationstheorie“ (463) gedeuteten Begriffslogik sucht T. „eine affirmative Bestimmung“ für die Allgemeinheit, die „in die Lebenswirklichkeit der Einzelnen“ (466) reflektiert ist. Er findet sie in dem „übergreifende(n) Entsprechen“ der Copula, „die nicht mehr bloß Relate aufeinander bezieht, sondern Relationen. Sie bezieht das Subjekt als Beziehung zum Prädikat auf das Prädikat als Beziehung zum Subjekt“ (469). Gleichwohl soll das „Entsprechen von Entsprechen und Entsprechen“ (ebd.) nicht durch das apodiktische Urteil erreicht werden. Das aber kann T. nur behaupten, weil er einmal die Gebrochenheit zwischen Sein und Sollen (L II, 306 f.) entgegen dem Duktus der Logik (ebd. 307) zur nicht überschreitbaren Bestimmtheit hypostasiert. Und ein andermal mißversteht er das „Entsprechen von Entsprechen und Entsprechen“ deshalb als ein „übergreifendes“ Entsprechen, weil er wiederum von der an sich selbst erfaßten Bewegung des Subjekts und Prädikats abstrahiert, aus der das Entsprechen allererst resultiert.

Indem das Entsprechen nicht im Urteil endgültig erreicht werden können soll, will T. „die Leerstelle, welche die Aufhebung der Urteilsbestimmungen zurückläßt, durch die realen Subjekte“ auffüllen, „die einander entsprechen, indem sie zunächst, miteinander *sprechen*“ (470). In diesem sprechenden Entsprechen der Subjekte soll die Allgemeinheit der Gattung insofern präsent sein, als die Einzelnen „sich gleich und darin frei geworden sind“ (471). In der Utopie kommunikativen Zusammengehens sieht T. die den Subjekten einzig verbleibende Unmittelbarkeit, „die darauf beruht, daß sie durch den Abbau alles Trennenden aus ihrem gemeinsamen Ursprung direkt miteinander verkehren“ (ebd.).

Die so resultierte „Unmittelbarkeit des Daseins“ läuft auf einen anarchischen Voluntarismus hinaus: *Erstens* hypostasiert T. die Copula zum Vorschein einer ursprünglichen Unmittelbarkeit, durch die das Zusammengehen von Subjekt und Prädikat bzw. – realphilosophisch gewendet – das der Subjekte gesetzt sein soll. Damit delegiert er die Vermittelbarkeit von Subjekt und Prädikat an eine wie auch immer vorzustellende „Kraft des ‚Absoluten‘“, die doch in Wahrheit aus der Urteilsbewegung von Subjekt und Prädikat selber resultiert. Folglich erfährt die Unvordenklichkeit des Seins bloß eine Umpolung: Die Positivität des immer schon bestehenden Seins wird auf einen ebenso positiv-gegebenen, weil nicht strukturell vermittelten utopischen Vorschein des Seins übertragen, das seiner Nicht-Gegenwärtigkeit zum Trotz durch die Copula antizipiert werden können soll. Aufgrund dieser Vorordnung der ursprünglichen Unmittelbarkeit vor den Vollzug der sich vermittelnden Begriffsbestimmungen muß T. *zweitens* das Entsprechen der Subjekte von deren Miteinander-Sprechen abhängig machen. Warum jedoch die Subjekte miteinander sprechen sollen, bleibt ungeklärt. Da der durch die Copula antizipierte gemeinsame Ursprung den Subjekten vorgegeben ist, läuft deren Kommunikation auf eine bloße

Forderung hinaus. Sie sollen miteinander verkehren, weil sie „alles Trennende“ abbauen sollen. Die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit des Miteinander-Sprechens erfährt auf diese Weise keine Antwort. Die H.sche Logik aber beantwortet diese Frage so, daß sie die Vermittelbarkeit von Subjekt und Prädikat, die an ihnen als an Begriffsbestimmungen selbst statthat, zur logisch-strukturellen Voraussetzung ihres Zusammengehens und Entsprechens bestimmt. Wird jedoch diese Vermittelbarkeit einem sie erwirkenden Ursprung zugewiesen, so geschieht den miteinander Verkehrenden Gewalt: Sie sollen in ein Zusammengehen eintreten, das nicht an ihnen und durch sie selbst vollzogen wird. Gegen ein derartig antizipiertes Ursprungsgeschehen ist „eine rettende Macht gefordert“, „die sich der Rechte der Vernunft und des Selbstbewußtseins annehme“<sup>15</sup>.

## VII.

Die Kritik, die sich T. selber gewünscht hat (12), ist nicht ausgeblieben. Allerdings wird durch sie das Unternehmen T.s grundsätzlich in Frage gestellt. Durch sein Buch wird die Interpretation von Hegels WL nicht gefördert. Denn T. ist gar nicht „an Treue zum ‚historischen‘ Hegel“ interessiert, will er doch dem H.schen „Text entgegenarbeiten“ (472). So wird durch die Untersuchung T.s nicht etwa ein „neuer Hegel“ kreiert, wie der Klappentext suggeriert. In dem Buch wird zwar auf H. fortlaufend Bezug genommen. Aber die Darstellung der Bewegung der logischen Bestimmtheitsweisen wird weitgehend durch unausgewiesene Deutungen und willkürliche Eintragungen ersetzt. Ein derartiger Umgang mit einem großen Text der Philosophie schadet deren ‚Sache‘.

Eine Frage bedürfte noch der Beantwortung: Warum unterzieht sich ein Autor der Mühe, seine Vorstellungen zu einer Grundlegung der Sozialphilosophie an einer philosophischen Theorie auszuweisen, deren „sachliche Relevanz“ (10) er nur dadurch zu retten vermag, daß er sich von ihrem Duktus distanziert?

Falk Wagner (München)

*Christofer Frey, Reflexion und Zeit. Ein Beitrag zum Selbstverständnis der Theologie in der Auseinandersetzung vor allem mit Hegel, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohr, Gütersloh 1973, 461 S.*

## I.

Wie ist theologische Theoriebildung möglich und wieweit muß sie ihre Wahrheit der Bewährung durch Gemeindepraxis aussetzen? Frey versucht in seiner (wesentlich überarbeiteten) Heidelberger Habilitationsschrift die Antwort, indem er von der neuzeitlichen Subjektivitätsproblematik und ihrer Bestimmung des Verhältnisses von Reflexion und Zeiterfahrung ausgeht und sie mit der christlich gebotenen konfrontiert. Eine kritische Sichtung von zwei Gegenwartspositionen theologischer Theoriebildung bestätigt die Aktualität des Reflexionsbegriffs: Trutz Rendtorffs universalgeschichtlicher Entwurf, der das neuzeitliche Emanzipations- und Selbstbestimmungs-Subjekt noch im Gefälle der christlichen Wirkungsgeschichte liegen sieht (18–26, vgl. 347<sup>20</sup>, 422–424), und Gerhard Sauters metatheoretische Methodendiskussion, die die heuristisch-hypothetischen Sätze der Theorie an einer extrem auf eschatologische Zukunft ausgerichteten Wirklichkeit zu überprüfen bestimmt (27–33, vgl. 391, 424 f.). Unbedacht realisieren aber auch Moderne Empiristen, Kritische Rationalisten und Marxisten Subjektivitätsproblematik, die über idealistische Philosophiesysteme hinaus sich durchgehalten hat, indem selbst zeitgenössische Leugnungen an ihr noch teilhaben (35–37): Entweder setzen sie in einem instrumentellen, scheinbar statischen Verhältnis von Theorie und außentheoretischer Wirklichkeit ein gleichsam Kantisches welt-loses Subjekt voraus, das mit seiner Theorie Welt erst konstruierend erschließt, oder sie nehmen, wie Hegel mit dem quasi göttlichen Anspruch absoluten Wissens, die Position eines Welt

<sup>15</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts (Hamburg 41962) § 270 Anm.

und Geschichte im Ganzen überschauenden und seiner zeitlichen Bedingtheit nicht mehr bewußten Subjekts ein. Auf seinem historischen Umweg in systematischer Absicht legt Frey den Schwerpunkt auf Hegel (II), weil er der Reflexionsproblematik noch intensiver als Kant nachgegangen ist (38), durch Integration einer Fülle von heute nur atomistisch verhandelten Problemen für das Verständnis der Neuzeit „eine Art Schlüsselstellung“ einnimmt (403) und durch einschlägige Verwendung von Theologumena christologisch-pneumatologischer Art einer theologischen Diskussion und Überprüfung sich vorrangig anbietet (III).

## II.

In einer gerafften Darstellung des neuzeitlichen Reflexionsbegriffs vor Hegel behandelt Frey zunächst Descartes' methodischen Rückzug in das ‚cogito‘, um untrügliche Erkenntnissicherheit zuerst in der Selbsterkenntnis zu erlangen und dieser entsprechend auch welthafter und göttlicher Objektivität gewiß zu werden (40), und Leibniz, der die ‚notwendigen Vernunftwahrheiten‘ durch aktive Reflexion des Geistes begründete (40–42). Im Kant-Abschnitt (43–64) geht Frey der Umformung des ehemals logischen Reflexionsbegriffs in einen transzendentalen nach: Wahrheit der Erkenntnis und mögliche Wirklichkeit für sie ergeben sich durch Rückbezug auf die transzendente Subjektivität als Grund der Einheit von Erfahrung. Die Nachfolger Fichte (67–71) und Schelling (71–80) hinterfragen die Kantischen Grenzziehungen zwischen kritischer Vernunft-erkenntnis (Begründung von Metaphysik oder Ethik), Verstandeserkenntnis (Begründung von empirischer Erkenntnis) und Urteilskraft (Begründung von Natur- und Kunsterkennen und Versuch, theoretische und praktische Vernunft zu vereinigen) in transzendentalphilosophischen Einigungsversuchen und produzieren neuerliche Dualismen, Fichte den zwischen dem reinen absoluten Ich und dem empirisch-zeitlichen Ich, der freilich nicht sein soll, und folglich den zwischen praktisch-idealem und theoretisch-realem Ich, Schelling den zwischen der intellektuellen, reflexionsfreien Anschauung des Gottabsoluten und der endlos entzweierenden Reflexion.

Ähnlich bewertet Hegel in seiner Früh-Jenaer Kant-(auch Fichte- und Jacobi-)Kritik Reflexion einseitig negativ als trennende, ohnmächtig in Gegensätzen befangene Denkbewegung, die es der Vernunft verwehrt, die Welt und deren Erkenntnis von Einem Punkt aus zu entwerfen. Es sind die unaufhebbaren Gegensätze zwischen der Icherkenntnis, die sich absolut negativ gegen den Inhalt verhält, und der Positivität des Ding-an-sich, zwischen dem Empirismus einer auf Verstand reduzierten theoretischen Vernunft und der inhaltsleeren Unendlichkeit praktischer und Glaubensvernunft nach Maßgabe des Gefühls, also zwischen Subjekt und Objekt, Ich und Nichtich, Form und Inhalt, Wissen und Glaube, Welt und Gott. Den Grund sucht Frey hauptsächlich in der (aufklärungs- und kantkritischen Frankfurter) Jugendthematik mit ihrem praktisch, nämlich „politisch und theologisch“ (99) gemeinten Ideal der Vereinigung und Versöhnung in Sein, Leben, Liebe, Geist (97–120; vgl. 370–372). Reflexion wird negativ eingegrenzt bzw. „von vorausgesetzter Einheit her“ eingeholt (123). Die christologisch motivierte Bestimmung der erfüllten Liebe als Identität von versöhnender Liebe und Differenzen setzender Reflexion und der pneumatologische Begriff des Geistes bzw. des Lebens etwa in der Johannesexegese bieten die Möglichkeit, der trennenden Reflexion durch Integration „eine positive Funktion“ (109, vgl. 114) zuzusprechen, in Wendungen, die Frey allerdings auch als richtungsweisend für die phänomenologische Hinführung zum absoluten Wissen (114) ansieht und die ihn an den Begriff der ‚reinen absoluten Reflexion‘ der Wesenslogik erinnern (109). Ähnlich ist seit dem sogenannten Systemfragment die Reflexion (des in bestimmten Gestalten sich äußernden Lebens) in den Vernunft- und Geistbegriff (119) bzw. in der Differenzschrift in die spekulative Begründung der Einheit der Philosophie (121–128) aufgehoben. Zusammenfassend stellt Frey in den Jenenser Schriften „eine doppelte Bewertung der Reflexion“ fest, Reflexion als „trennende Verstandestätigkeit“ und „philosophische, spekulative oder sogar absolute Reflexion“, d. h. „Bewegung des Absoluten durch die ihm entgegengesetzten Momente, die selbst Totalitäten sind“ (128). Die spätere Kritik an Schellings indifferenzierender Identitätsphilosophie und die Forderung, das Absolute nur im reflektierenden Durchgang durch seine Momente zu konkretisieren, ist indirekt auch Kritik an der „Leerheit“ der eigenen ‚philosophischen Reflexion‘, die noch Reflexion aus der Indifferenz des Absoluten ableitete (126, vgl. 96).

Die ‚Phänomenologie des Geistes‘ (PhG) interpretiert Frey (132–161) am Leitfaden des berühmten Satzes aus der Vorrede, die Substanz sei Subjekt, und der Schlußfeststellung, das Sichselbstwissen des Geistes sei das substantielle Wesen. Erst hier ist der eigentliche Sinn von Reflexion zurückgewonnen: Werden zu sich, Selbstkonstitution in selbstentäußernder Auseinandersetzung mit anderem. Im Übergang von der äußeren Reflexion in das Sichselbstreflektieren des Absoluten synthetisiert Hegel selbständig den Substanzgedanken Spinozas und das Subjekt Fichtes. Im nunmehr spekulativen Denken des Denkens ist Vernunft als Grund der Erkenntnis (das transzendente Subjekt) mit sich vermittelt durch die Gestalten des konkreten Gedankens in Vorstellung, Anschauung und Verstandestätigkeit (empirisch-substantielle Erkenntnis). Indem ferner der neue Reflexionsbegriff (Selbstkonstitution des Subjekts, das in doppelter Negation aus seinen Entäußerungen in sich zurückkehrt) im Absoluten angesetzt wird, ist die Selbstvermittlung Gottes durch die Negation seines Andersseins in Inkarnation, Tod und Auferstehung Christi angesprochen, aber in einer pneumatologischen Transformation und universalgeschichtlichen und sozialetischen Ausweitung (137, 157). Wie aber, „wegen der Reflexion im philosophischen Gottesbegriff“ (138), traditionelle religiöse Aussagen sich verwandeln, wenn sie einer substantiellen Reflexion dienen, zeigt Frey in einem Abschnitt unter dem Titel: „Der vierfache Tod Gottes als Vermittlung von absolutem und endlichem Selbstbewußtsein“ (141–159): Daß in jedem Schritt der Menschwerdung und des Todes Gottes der spekulative Satz, die Substanz sei Subjekt, eine neue Form annimmt, beweist, daß Hegel die einmalige Selbstoffenbarung des göttlichen Wesens ganz in die Bedeutung auflöst, „auf vierfältige Weise Moment der Selbstfindung des absoluten Geistes zu sein, für verschiedene Reflexionsebenen Verschiedenes zu besagen“ (153 f.). Die im Religionskapitel im Element der Vorstellung noch gegebene Differenz zwischen dem absoluten Geistgott und der Reflexionsebene des Betrachters, die die Freiheit des Absoluten wahrt und seine Offenbarung zu einem Akt „freier Erschließung“ (136) macht, wird im Schlußkapitel der PhG aufgehoben: Zeitlich-endliches Bewußtsein wird zu einem Teil in der Selbstentäußerung des absoluten Geistes, und Gottes freie Entäußerung „ist aus der Religion herausgenommen und dem absoluten Wissen anvertraut – um der Problematik der Reflexion willen“ (158).

Die notwendige Neuthematisierung sogenannter endlicher Reflexion, aber im Horizont absoluter Selbsterfassung des Geistes und ohne die Verstandesaporetik, führt zur Reflexionstheorie der ‚Wissenschaft der Logik‘ (WL) (161–197). Hier, im Element des reinen Gedankens, ist sie nur scheinbar auf das Kapitel über den Schein im 1. Teil der Wesenslogik reduziert, läßt sich aber im Vergleich mit den für den Schulgebrauch in Nürnberg erstellten Logikentwürfen und mit der ‚Enzyklopädie‘ auf keinen besonderen Ort in der Wesenslogik festlegen, weil sie die Bewegung des reinen Gedankens zum Begriff beschreibt (167 f., 176). Die neue Deutung von Reflexion zeigt sich bei dem Vergleich Hegelscher Bestimmungen des Wesens mit traditionellen bei Aristoteles und Thomas von Aquin (169–174): Die Vermittlungen des Wesens als Negation und Abstraktion gegen anderes dürfen nicht mehr äußerlich wie auf der Ebene der Seinslogik sein, sondern müssen dessen eigene Bestimmungen werden, aus denen es als aus sich selbst herausgesetzten in sich zurückkehrt. Die „neue Bestimmung der Reflexion bzw. des Wesens als Reflexion“ (178) besagt, daß nach zustande gekommener Reflexion das Wesen den Schein als das in sich zurückgenommene oder aufgehobene Sein in sich selbst enthält und so in sich selbst scheint. Vor allem ist die Formel von der Negation der Negation verdeutlicht; denn das Wesen, wenn es, ohne äußerliche Bestimmung zu erleiden, sich auf anderes bezieht, indem es aus dem Sein herkommt und in den Begriff übergeht, bezieht es sich auf den Schein als das Negative seiner selbst, und indem es den Schein negiert und zu sich zurückkehrt (den Schein er-innert), ist es Negation der Negation. Im Verhältnis zur vorausgesetzten Andersheit des Seins ist es kein Etwas, sondern Bewegung selbst, Rückkehr aus dem Negierten als einem Moment der eigenen Substanz in sich, reine absolute Reflexion. Dank eines „überhöhenden Reflexionsbegriffs“ (181) wendet die WL die in Jena noch negierte Reflexion und Äußerlichkeit zum Positiven und bringt ihre Ruhelosigkeit mit Hilfe der sich entfaltenden Bewegung der absoluten Reflexion zur Ruhe und zur Einheit zurück. Frey strukturiert Hegels Reflexionstheorie der Wesenslogik in einer beigegebenen Übersicht (182–186) und faßt thesenartig zusammen (187–189): Absolute Reflexion ist setzende Reflexion, das eigene Voraus-Setzen des Wesens, äußere Reflexion, nämlich bestimmt-bestimmender Zusammenschluß mit unmittelbar Realem, und bestimmende Reflexion, Entfaltung des Daseins von Bestimmtem aus Reflexionsbestimmungen. „Reflexion als Selbstbezug

ist also von Anfang an vorausgesetzt und wird in der Reflexionslogik zum eigentlichen Thema, um sich in der Begriffslogik substantiell zu finden. Damit ist zugleich im formalen Nacheinander des Werdens der Gedanken und in ihrer zeitlichen Abfolge, die für den Nach-denken ohne Zweifel gegenwärtig ist, eine Identität gesetzt, die sich allerdings erst im Schlußteil der Logik selbst kennenlernt.“ (195) Diese Aufhebung der zeitlichen Differenz in einer er-innerten und einseitig vergangenheitsgerichteten Reflexionsidentität ist der Ansatzpunkt für Freys Kritik an Hegels Versöhnungsdenken, wo „Negation mit Negation kongruent ist und die zweite die erste ‚aufhebt‘ . . . Die der Zeit innewerdende Reflexion blickt zurück; sie findet sich wieder.“ (197)

Die Reflexionsproblematik bestimmt auch Hegels ‚Vorlesungen über die Philosophie der Religion‘ (198–250). Die Negation der Negation, die das Subjekt in der Substanz herstellt, überwindet die Reflexionsdualität, indem sie vom Standpunkt des spekulativen Religionsbegriffs aus das göttliche Bewußtsein sich ur-teilen und die Endlichkeit des menschlichen Bewußtseins als „Teilprozeß jener andersartigen Reflexion des Sichselbstwissens des Geistes“ (211) setzen läßt, aus der erst die negativ bewertete Reflexion entspringen kann (232). Gott muß notwendig, damit die Idee Leben gewinnt, sein ewiges Anundfürsichsein (immanente Trinität) negieren und als Schöpfungslogos sich in die Natur und den endlichen Geist ausdrücken. Er muß in weiterer Entäußerung, damit der als seinsollende Geistwesen die Naturunmittelbarkeit notwendig negierende und böse gewordene Mensch seine hervorgetriebene Subjektivität und Freiheit mit konkretem Inhalt zusammenschließt und anundfürsich frei wird, in der Einzelheit des Inkarnierten, der unmittelbar sinnlich angeschauten Menschengestalt sein göttliches Ansich für das vereinzelt menschliche Subjekt zur (historischen) Vorstellung bringen, muß das Bösgewordensein des Menschen, dessen subjektive Entzweiung, in sein Sichanderssetzen aufnehmen, im Tod diese Verendlichung auf die Spitze treiben und durch Negation der Negation in das versöhnte Selbstbewußtsein im Geist der Christengemeinde auferstehen (transformierte heilsökonomische Trinität) (225, 230). Daß die pneumatologische Aufhebung zunächst der Reflexion, dann der Christologie nach Maßgabe der Negation der Negation im Selbstbewußtsein und in der Erinnerung der Gemeindegeistigkeit sich realisiert, daß die gewordene Identität göttlicher Substantialität und menschlicher Subjektivität „in die Vermittlung des Bewußtseins von der Vorstellung zur geglaubten Einheit im Geist und weiter zur denkenden Vernunft“ gehört (223), läßt an der Christlichkeit Hegels zweifeln (224 f.). Abschließend (225–232) referiert Frey das schrittweise Verfahren Hegels, die Reflexion in den Begriff der Religion aufzuheben: Die aus der Anfangsproblematik der WL bekannte Reflexionsdualität hier zwischen der absoluten Gottsubstanz und unserer subjektiven Auffassung von Gott wird aufgehoben, indem Gott in sein Ur-teil geht und absolutes Subjekt wird. So stellt sich endlich das anfänglich unmittelbare Wissen von Gott als vermittelt heraus; das vermittelte Wissen bringt in er-innernder Selbst-Bestimmung die Unterschiede hervor, der Begriff wird durch Sichunterscheiden zum Leben.

### III.

Negation der Negation, in der Reflexionslogik der WL thematisiert und zur Überwindung der dualistischen Reflexionsphilosophie beansprucht, um vernünftige Identität zu stiften, ist von Hegel dem Modell von Tod und Auferstehung Christi als des sich entäußernden und dadurch seiner sich vergewissernden Gottes nachkonstruiert (261–264, 276, 297, 313, 340, 346, 428). Die daher legitime Überprüfung seiner Wissenschaftslogik an den tatsächlichen Aussagen der Bibel (primär Paulus) und der kirchendogmatischen Tradition (hauptsächlich Augustin, Luther, Karl Barth) (38, 200, 205, 214 f., 248, bes. 261–299, ferner 313, 319 f., 340, 346, 349, 428) geschieht am Leitfaden der Frage nach der jeweiligen Zeiterfahrung und was sie für die Gestalt von Reflexion besagt: Hegels Lehre von der doppelten Negation, wonach der selbst-bewußte Geist das Negative als sein Moment im Gedächtnis er-innert, sich in ihm voraus-setzt und es in sich zurück-holt, läßt in solch wissendem Zusammenschluß der Zeitmomente die Vergangenheit dominieren. Demgegenüber hat der biblisch argumentierende Theologe nachdrücklich die Bedingtheit menschlichen Erkennens unter dem Richtmaß einer auf ihre Vollendung durch Gott erst zulaufenden Zeit zu betonen. Nach Frey kennt Hegels rein archäologische Denkbewegung nicht mehr das eschatologische Gefälle zwischen der prinzipiell in Christus offenbarten Versöhnung und dem noch nicht restlos versöhnten endlichen Bewußtsein, dem der Verlust von Wahrheit und Freiheit

immer noch droht (vgl. 405–410 die Abgrenzung von Theonissens These, Hegel hätte gegenüber griechischer Archäologie und jüdischer, rein futurischer Eschatologie die christlich geforderte dialektische Einheit einer in der Vergangenheit geleisteten, jetzt schon präsenten, und dem erst künftigen, jetzt noch ausständigen Versöhnung philosophisch realisiert). Unter dem Eindruck christlicher Zeiterfahrung möchte Frey eine „begrenzende Reflexion“ rehabilitieren (bes. 299 bis 349, ferner 267, 293, 313, 321, 427, 429). Identität ist daher nicht mehr rein gedanklich zu leisten, sondern vorrangig in geglückten Augenblicken der praktischen Liebe in Gemeinde und Gesellschaft möglich (350–389). Ihrer Präzisierung durch Aufarbeitung des biblischen und kirchendogmatischen Befundes und ihrer Abgrenzung gegenüber Hegels „absoluter Reflexion in sich“ bei gleichzeitiger Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Theoriemodellen (vgl. z. B. 259 f., 319, 395, 411 f.) dient der zweite Hauptteil (256–421; vgl. die skizzenhaft vorweggenommene Hegelkritik 234, 246–250).

Nach Frey überwiegt von Descartes bis Hegel „die Subjektivität in der denkenden Bewältigung der Wahrheitsfrage“ (256): Das Selbst drückt sich nicht nur im ‚ego cogito‘ Descartes‘ aus, das im methodischen Zweifel sich durchhält, und in der transzendentalen Apperzeption des Kantischen zeitlos-impersonalen Ich-denke, das alle Akte praktischer Vernunftautonomie und theoretischer Gegenstandserkenntnis begleitet, sondern auch im Selbstbezug der Hegelschen Vernunft, die die Reflexionsdualismen in einem „universalen Sichselbstfinden“ (411) zur Einheit aufgehoben hat. Denn die dem christologischen Modell nachkonstruierte Versöhnung von Inhalt und Form der Erkenntnis folgt, ergänzt um das Erbe der cartesianischen Bewußtseinsphilosophie, letztlich doch dem aristotelischen Modell selbstzwecklicher Theorie (257, 268, 269<sup>9</sup>), dem „Modell der mit sich beschäftigten Vernunft“ (259), die insofern „absolute“ Reflexion heißt, als sie erst durch Vermittlung des anderen und Zweitnegation ein Selbst wird (349). Während neutestamentlicher „pneuma“-Geist auf „Zukunft“ ausrichtet und dem Menschen „die selbstgewirkte Identität“ vorenthält (285), ist Hegels gleichsam griechischer „nous“-Geist (267), das substantiell sich setzende Selbst, ein „unbeirrbar freier Geist“, der die Wirklichkeit der Sünde, das Problem des Übels in der Welt und die noch ausstehende Versöhntheit des Menschen rein aus Gnade überspielt. Für den mit Erlösung befaßten Theologen muß er sich „immer noch als leere Reflexion darstellen, weil (er) . . . die Identität im Selbstschluß zu früh herstellt“ (287, vgl. 346, 349, 375). Weil er Gegenständlichkeit nur als erinnerte anerkennt (249, 254), verbleibt Hegel „im Rahmen der Kantischen Zeittheorie der reinen Form der Anschauung . . . Das Selbstbegreifen im Begriff muß deshalb nach Analogie des (sc. Kant-Fichte-Schellingschen) ‚intuitus originarius‘ als zeitloses ‚nunc stans‘ gedacht werden.“ (408<sup>9</sup>, vgl. 322, 411) Deren ‚intuitus originarius‘, der alle Wirklichkeit auf einmal umgreift und sich selbst darin ganz gegenwärtig ist, ist bei Hegel durch die Stufen des raumzeitlichen Bewußtseins vermittelt, post festum aber nicht weniger unerbittlich da; denn die absolute Idee er-innert sich in reiner Zeitlosigkeit. Hegels Negation der Negation verzöhnt gleichsam rein intellektualistisch-selbstbezogen und läßt den wirklichen, gegenwärtig zwischen faktischem Übel und verheißener Erlösung zerrissenen und vereinzelt Menschen draußen. Gerade das Problem des Nüchternen entzaubert Hegels identitätsphilosophischen Absolutheitsanspruch und läßt für eine „begrenzende Reflexion“ plädieren, die unter dem Eindruck gläubiger Zeiterfahrung die Endlichkeit menschlicher Existenz und ihres „Leiden(s), das Identität verwehrt“ (289, vgl. 319) in Erinnerung bringt. Frey beruft sich auf Augustin (322–325), Luther (325–332) und Karl Barth (332–339), die, mit unterschiedlichem Akzent, der eschatologischen Dimension der Zeit sich unterstellten, die Hybris des sich selbst setzenden Subjekts beugten und auf die als Gabe verfügte Endlichkeit reflektierten. In präziser Zusammenfassung: „Die Erinnerung umgreift und besitzt – zumindest in Gedanken; die Erwartung hofft und öffnet sich.“ (395) Eschatologisch bedingte Existenz und Wissenschaft verwehrt sich „dem aneignenden, Systeme entwerfenden Denken“ (346), sie verbietet „den denkenden und wissenden Besitz der negierten Negation“ (344); denn primär „an der Praxis entscheidet sich, ob die Versöhnung für den Christen wahr wird“ (345).

Freys Absicht ist, „begrenzende Reflexion“ in die theologische Theoriebildung und als ideologie- und theoriekritischen Faktor in die gegenwärtige Grundlagendiskussion der Wissenschaften überhaupt einzuführen (13, 403, 429 f.). Sie ist bedingt durch den theoretisch nie einholbaren Primat religiös begründeter Praxis (321, 331). Dem entspricht im folgenden die Auseinander-

setzung mit Gerhard Krüger über die Herkunft des philosophischen Selbstbewußtseins (351 bis 370) und der Rekurs auf das Verhältnis von Liebe und Reflexion beim jungen und älteren Hegel (370–376). Gegenüber Krüger, der das sogenannte Subjekt einseitig aus Descartes' Vernunftreaktion gegen den undurchsichtigen nominalistischen Willkürgott ableitet, aus einer ähnlich schrankenlos frei und instrumentell gegen die Dingwelt sich kehrenden Selbstbehauptung des *Ego cogito* (351–355), macht Frey vor allem theologische Traditionsstücke geltend und spricht von einer „wie auch immer gebrochene(n) christlichen Wirkungsgeschichte“ (361), gebrochen nämlich durch den die apokalyptisch-eschatologische Bedingung menschlicher Endlichkeit auflösenden Bemächtigungstitanismus rationalistisch-idealistischer Herkunft. Ausdrücklicher noch als Röm. 7 bedeuten Lehrstücke des jungen Augustin kosmologie- und aristoteles-kritisch eine vielleicht entscheidende „Weiche(n)stellung“ zur Entfaltung der reflektierenden neuzeitlichen Subjektivität“ (366), sofern trotz ontologischer Vorordnung Gottes die zwischen dem Einen Gott und der Weltvielheit vermittelnde Vernunftseele (*animus*) und die einheitsstiftende Funktion der ‚*memoria*‘ angesichts der Zeitmomente erkenntnistheoretischen Primat gewinnen, Augustin aber nicht weniger nachdrücklich diese ‚Leistungen‘ als „Gabe“ göttlichen Erbarmens und als „Angelt himmlischer Berufung“ auslegt, ohne die das Subjekt sich in der Zerstreuung verlieren müßte. „So bleibt bei Augustin ein ‚extra‘ in allen reflexiven verinnerlichten Denkbewegungen.“ (370) Ähnlich wurde das in der Abrahamsgestalt der Hegelschen Jugendschriften ausgedrückte Geschick der neuzeitlichen Subjektivitätsphilosophie und ihrer Reflexionsdualismen durch den Primat einer (religiös ausgewiesenen) Praxis, der Identität stiftenden Liebe, und erst nachfolgend gnoseologisch überwunden (372), während der spekulative Satz angesichts der nachdrücklicher verspürten „Macht des Objektiven“ eine „Flucht nach vorn“ in die absolute Reflexion-in-sich und somit „Abwertung der Liebe“ beim späteren Hegel besagt (375).

Hegels Reflexionsidentität ist durch eine „Identität in und trotz der Nichtidentität“ aufzubrechen, durch eine an Barths Christologie bemessene Freude, „die im geduldigen praktischen Ertragen des Nichtidentischen und der nicht resignierten Einwilligung in die gewährte endliche Frist des Lebens besteht“, durch eine „Identität gerade aus der Bescheidung, die weiß, daß der andere nicht Gegenstand der negierten Negation, nicht Umweg auf dem Weg zur Identität ist, sondern in seinem Anderssein die Chance dieser Identität bedeutet“ (376 f.). Während alle denkende und praktisch relevante Bewegung der „übergreifenden Reflexion“, sei sie alltägliches Individuum, transzendentes Ich oder Gattungssubjekt, letztlich in einem „heimlichen Egoismus“ auf das Selbst zurückkehrt, setzt eschatologisch bestimmte Reflexion „die Grenzen ihrer selbst am Nächsten“ (380) und stellt ihn „nicht in die Dienste einer vorgezeichneten Struktur der Identitätsfindung“ (399). Frey spricht im Unterschied zur idealistischen Ich-Identität von einer christlichen „paradoxen Identität“, die die Freiheit des Subjekts paradox aus dem Für-andere-Sein resultieren läßt (385), von einer „Befreiung vom Zwang zur Innerlichkeit“ (397), nämlich Identität durch Rückkehr in sich allein suchen zu müssen (396), von einer „Freiheit zur Zukunft“ (399). Diese ist zunächst „Kommunikation einer Gemeinde“ (393) bzw. „Zeit der Gemeinde“ (400) und führt konsequent „zu verantworteter Praxis in einer von der Zeit her verstandenen Welt“ (401), die keineswegs Gesellschaftsveränderungen ausschließt, nur solche verbietet, die um der Selbstbestätigung willen und ohne realutopische Einsicht in die Endlichkeit der Subjekte gesucht werden (412). „Schließen nicht gerade Intentionen und Handlungen, Kommunikation und Interaktion Zukunft auf, die nicht in der identifizierenden Rückkehr in sich selbst, wie sie neuzeitliche Subjektivität kennt, untergeht?“ (432) Wenn daher abschließend nach den Chancen rückrufbarer Unmittelbarkeit gefragt wird (432–434) und Frey „zuerst in der Predigt und der Seelsorge ihren eigentlichen Ort“ findet (434), grenzt er sie ausdrücklich von den in den Theologien des 19. und 20. Jahrhunderts behaupteten Unmittelbarkeiten einer rein subjektiven und gegen Kommunikation gewendeten Erfahrung ab, die ihrerseits Produkt der Subjektgeschichte waren. Von daher bedingte Theologie wird narrativ (337, 344, 413) und gestattet nicht mehr die archäologische, selbstisch sich verinnerlichende philosophische Theodizee – um der praktischen Bewährung willen (413).



## IV.

Abschließend seien einige Gesichtspunkte zusammengetragen, die Freys Hegelverständnis wohl entscheidend mitprägten und z. T. auch entstellten. Sie gehen von seiner Intention aus, traditionelle theologische Gehalte für gegenwärtige Wissenschaftsdiskussion zu aktualisieren und als theorie- und ideologiekritischen Faktor einzuführen. Der theologische Neuaufbruch dieses Jahrhunderts, die sogenannte dialektische Theologie hauptsächlich Karl Barths (284–295, 332–339), u. a. auch Emil Brunners (249 f., 333) im Sinne einer christozentrisch-existentialen Paradoxtheologie erinnerte gegenüber einer weitgehend verbürgerlichten Theologie des 19. Jahrhunderts die Kritik Luthers, Pascals und Kierkegaards an jener ästhetisch-quietistischen Theorie über Gott und Welt, wie sie vorgestellt wurde in Aristoteles' selbstgenügsam-untätiger Schau des göttlichen Wesens und der ewigen Physis, der Luther Hurerei zum Vorwurf machte, in Descartes' Methodenlehre, nach Maßgabe von Selbstgewißheit, wie sie in meditativer Verinnerlichung erreicht wurde, auch Sicherheit in der Definition von Gott und Welt draußen zu gewinnen, von welcher Reflexionslogik Pascal die Logik einer biblisch erschütterten Existenz ähnlich abhob wie später Kierkegaard, indem er die Existentialität des Gläubigen polemisch der philosophisch-wissenschaftlichen Konzeption von Allgemeinbegriffen und Gesetzeswissen entgegenstellte. Frey aktualisiert diese Philosophie- und Wissenschaftskritik u. a. im Medium von Feuerbach (vgl. bereits Karl Barth), vor allem der Kritischen Theorie, aber auch einer spätpositivistischen Selbstkritik. Die vom Gläubigen intendierte Feuerbach- (und Marx-)Aneignung bzw. -Transformation besagt u. a. Kritik des reinen Geistgottes spekulativer Philosophie als einer Projektion des weltlosen, un-endlich sich setzenden und re-flektierenden Ich-Bewußtseins, einer reinen Gedanklichkeit ohne unmittelbaren Kontakt mit der Lebens-Wirklichkeit, Unbehagen an einer Fakultäts- und Professorenphilosophie instrumentellen Interesses und den permanenten Hinweis, mit ganz neuen Augen der Welt Dinge ansichtig werden zu können, wenn man nur als liebend-geselliges Wesen in ihr sich betätigt. Existentialtheologie, um den sozial-kommunikativen Aspekt erweitert, die die Verslossenheit selbstischer Vernunft und ihrer gehabten Begriffe kritisiert und dem Menschen auf Zu-kunft hinaus zu ek-sistieren nahelegt, verbündet sich ferner mit Adorno-Horkheimers Kritik instrumenteller Identifikationsvernunft (295) und Habermas' quasi-Kantischer, gesellschaftlich gewendeter Selbstreflexion (304–306, 391). Dominierend scheint Horkheimers Kritik des Geschichts-Substantialismus zu sein (in Koordination mit dem spätpositivistischen Gegenmodell einer narrativen Erklärungsweise bei Danto, 422 f., ferner 337, 344, 413) und seine frühe Grundlegung materialistischer Gegenwartsanalysen in einem sittlichen Existential-Urteil, das der Theologie zu einem Urteil der gläubig-tätigen Gemeinde-Vernunft verändert. Ähnlich prägte wohl Adornos Schmerz und Klage über die rationalistisch-positivistische Vernichtung des Nichtidentischen (300–304, 312 f.<sup>58</sup>, 317, 392) Freys Hegelurteil bis in Detailformulierungen hinein – was eine theologisch-prinzipielle Kritik an dessen bloß gesellschaftlich-objektivistischer Verankerung nicht auszuschließen braucht. Prägend dürfte auch die Habermas-Version geworden sein: Nach weitgehender Berücksichtigung von Intersubjektivität (besser: Interpersonalität, wie sie der Theologie im Kontext von Religionsvorstellungen noch ausgesprochen sieht, 136, 213, 233 f., 297, 313) falle Hegel letzten Endes auf das Niveau eines von Apel so genannten methodischen Solipsismus zurück und lasse nun alles aus absoluter Wissensidentität hervorvermittelt sein. Zusammen mit dem von der Theologie des letzten Jahrzehnts fixierten Eschatologie-Hoffnungs-Topos haben sie wohl gedient, den populären Gegensatz vom jungen, vorrangig praktisch-theologisch interessierten zum späteren, theoretisch alles Nichtidentische vereinnahmenden Hegel (267, 274, 370–376) für heutigen Erwartungs- und Sprachhorizont zu wiederholen. So bietet sich Hegels Frankfurter Formel, die Religion sei die Synthesis aller theoretischen und praktischen Synthesen, als Schlüssel auch zu Freys Argumentationen an. Religion als jenes Unbedingte, das Wissenschaftslogik und sittliches Handeln bedingt, ist für den Theologen der Reformation freilich die menschliche Situation zwischen iustus und peccator, zwischen Versöhnung und Verzweiflung. Solcher Synthescharakter erlaubt Frey eine Abhebung u. a. vom Wissenschaftsdualismus Sauters (391). Dennoch stellt sich die Frage: Hat nicht eine undifferenzierte Inanspruchnahme von wissenschaftstheoretischen und ideologiekritischen Augenblicksalternativen samt ihren Aporien Frey für ein seinerseits dualistisches und dem Problembewußtsein Hegelscher Vermittlungen

(forschungspraktisch, trotz gegenständlichen Wissens darüber, 249) nicht immer entsprechendes Interpretationsschema prädestiniert?

Stereotyp wiederkehrende Paradigmen der Hegelkritik, auch und vor allem nachdem die Aktualität Hegelscher Kritik an gegenwartstheologischen Antinomien beschworen wurde (198 bis 205), geben zu denken: Ist es die epochale Verschiedenheit unseres Denkens, exemplarisch ausgesprochen durch Feuerbachs Unwillen gegen jene transzendental-kritische Vermittlungspraxis, die unmittelbare Wirklichkeitserfahrung in immer entferntere Schlüsse hinauszuverlegen? Oder ist die Verabsolutierung der geschichtlichen Differenz oder Diskontinuität, die auch Frey gegen Hegels reflektierenden Zusammenschluß der Zeitmomente geltend macht, zum eschatologischen Geschick (für Theologen), zum Seinsgeschick (für Philosophen) nicht eine Variante zum Sprachspielpluralismus, die uns alibihaft und in gewisser Modifikation des positivistischen Leichtigkeitskriteriums die Anstrengung ersparen soll, die mit der Durchartikulierung jener auch Nichtidentität vernehmenden Einheit erforderlich wäre? Wird mit der einseitigen Sicht philosophischer oder Warum-Frage als bloß archäologischer Bewegung, die, absolut gesetzt, zum Ausdruck theoretischer Insistenz wird und durch eschatologische Existenz in Kommunikation und Praxis aufgebrochen werden muß (obwohl z. B. in gesellschaftskritischer Hinsicht Marcuse das künftig Sein-sollende als Konstitutiv dialektischer Logik in Erinnerung gebracht hat), nicht der Reduktion des philosophisch-Isthafte nach Maßgabe des Szientismus beigepflichtet? Entspricht nicht dem Dualismus von Forschungspsychologie und Forschungslogik der von existentieller religiöser Erfahrung und Theorieendlichkeit? Nachdem die Omnipotentialität der Vernunftseele auf technische Potenz reduziert wurde, konnte Hegels Identitätsbegriff auf jene selbstisch-instrumentelle Bemächtigungsvernunft hin ausgelegt werden, wie sie Kritische Theorie in nomologischen und kommunikationslos auf Eindeutigkeit und Zeitlosigkeit insistierenden Wissenschaften ortet. Vergewärtigt sich eine Hegelkritik am Leitfaden einer Kritik an bloß nomologischer Wissenschaftslogik und instrumentalistischer Identifikationsvernunft die Tragweite von Hegels eigener Kritik sowohl an der rationalistisch-äusserlichen Reflexion als auch an der Schellingschen Indifferenzspekulation? Hat Hegel nicht selber die verschiedenen Sphären des Geistes nach Maßgabe von instrumenteller Verfügung und grundsätzlicher Unverfügbarkeit unterschieden? Ist noch die Differenz zwischen der cartesianischen ‚res cogitans‘ und der sogenannten idealistischen Bedingtheit theoretischen Wissens durch den Primat des Praktischen von Kant bis Hegel geltend gemacht, wenn z. B. schon Kant jene auffallend unentschiedene Beurteilung erfährt, bald das Maß für Hegels absolute Reflexion abzugeben, bald kritische Selbstreflexion und Offenheit des Denkens zu gewährleisten? (264, 305, 433) Vernunftidentität wird reduziert auf das Niveau verstandeshafter Gesetzes-Allgemeinheit, der das Einzel-Nichtidentische subsumiert wird, bzw. spekulativer Indifferentierung, einer Verflüchtigung raumzeitlichen Auseinanders im Einheitspunkt Erinnerung. Frey läßt Dialektik wohl nur in ihrem Vernichtungsmoment zur Geltung kommen (wo die zweite Negation mit der ersten kongruent wird) und übersieht die Aufbewahrung des Nichtidentischen. Und wenn er objektsprachlich die Begrenzung von Theorie entfaltet und den versöhnenden Zusammenschluß von Gott und Mensch im Eschaton aussagt, bestätigt eine metasprachliche Überlegung seiner Thesen nicht ebenfalls die Identität der Identität und Nichtidentität, zu deren umsichtiger Realisierung auf Grund von geschichtlichen Freiheitserfahrungen Hegels WL die erkenntnis- und sprachkritischere Analyse bzw. Grammatik der Denkbestimmungen geleistet hat, um durch ausdifferenzierte und konsistente Begrifflichkeit dem Denkgegenstand zu entsprechen? Sind die Gründe bedacht worden, die Hegel veranlaßten, den in der Sache beibehaltenen theologischen Höchstbegriff der Liebe aus erkenntnistheoretischen und sozialetischen Gründen durch den des Geistes unmißverständlicher auszudrücken? Fast scheint es, als könnte der Szientismus-Existentialismus-Gegensatz das letztverbindliche Wort sein; denn eine maßgebende Rolle scheint Dantos Theorie narrativer Erklärung in Abhebung von der deduktiven aus Gesetzhypothesen gespielt zu haben, deren theologische Aneignung besagt, Wissenschaft zu verendlichen und jene Theologie als praktische zu favorisieren, die nicht mehr ‚warum‘ fragt (sonst wäre sie archäologisch und introspektiv), sondern hingerissen nur das Daß von Geschichten nach erzählt – dessen erkenntnis- und sprachmäßiger Ausdruck wohl von theologischer Mode zu Mode wechselt. Kann aber kurzichtig-gegenaufklärerisch angestrebte und unverstanden belassene Paradox- und Kreuzestheologie nicht auch gefügig machen?

*Bernhard Dinkel (Bamberg)*

Klaus Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*, Bouvier Verlag, Bonn 1976, 371 S.

Sowohl die Hegelsche Logik wie auch die Problematik einer befriedigenden Subjektivitätstheorie nehmen seit geraumer Zeit einen gewichtigen Platz in der philosophischen Diskussion ein. Dabei zeigt sich, daß beide Themenbereiche durchaus etwas miteinander gemein haben – ja, daß das zentrale Anliegen von Hegels Logik die Explikation der logischen Struktur von Selbstbezüglichkeit oder Subjektivität ist. – D. versucht diesen Themenkomplex in der Entwicklung des Hegelschen Denkens, speziell der verschiedenen Logiken, zu verfolgen; seine Hauptperspektive ist dabei primär entwicklungsgeschichtlich, in zweiter Linie systematisch.

Das Buch gliedert sich wie folgt: Nach einer sehr kenntnisreichen Einleitung, die das eigene Problemfeld im Rahmen verschiedener konkurrierender Subjektivitätstheorien ortet, behandelt er in seinem *ersten* Kapitel Hegels Jugendschriften (1794–1801), und zwar v. a. an Hand der Manuskripte ‚Geist des Christentums‘, ‚Glauben und Sein‘ und des sogenannten ‚Systemfragments‘. Im *zweiten* Kapitel geht es um die Logik-Entwürfe der frühen Jenaer Zeit (D. zieht hier die ‚Differenzschrift‘, den ‚Skeptizismusaufsatz‘ und ‚Glauben und Wissen‘, aber auch den ‚Naturrechtsaufsatz‘ und das ‚System der Sittlichkeit‘ heran), im *dritten* Kapitel um die Konzeption von Logik und Subjektivität in der späten Jenaer Zeit (‚Logik, Metaphysik und Naturphilosophie‘, ‚Jenaer Realphilosophie‘, ‚PhG‘). Das *vierte* Kapitel geht auf die Logik der Reflexionsbestimmungen und des subjektiven Begriffs, das *fünfte* auf die Logik der Idee in der ‚Wissenschaft der Logik‘ ein.

Die Anfänge von Hegels Bemühungen um die Logik liegen der fragmentarischen Überlieferungsbestände wegen im Dunkeln, jedoch dürfte sich Hegel bis etwa 1801 noch nicht in eigenständiger Weise mit Logik beschäftigt haben. Bezüglich des in der *Berner Zeit* wichtigen *Liebesbegriffs*, der aus einer Auseinandersetzung mit Kants praktischer Philosophie herrührt, stellt D. die These auf, daß ein Vergleich mit der Dialektik des späten Hegel nicht ohne weiteres zu ziehen sei, da die Liebe als ein Gefühl konzipiert ist und sich die durch sie ausgedrückte Vereinigung begrifflich nicht fassen läßt, während umgekehrt die spätere Dialektik die Selbstbewegung der begreifenden Vernunft ist (44). „Auf die wahre Struktur der Vereinigung, die durch die Liebe als Gefühl im Menschen wirklich ist, kann daher allenfalls in Begriffen hingewiesen werden.“ (47) Dies heißt nun zugleich, daß die Philosophie, die begriffliches Denken ist, der endlichen Reflexion verhaftet bleibt, und ihr das Sein, in dem die Liebe gründet, unzugänglich ist. Subjektivität und Ich bleiben Endliches, da sie ein In-sich-getrenntes, Sich-von-sich-absetzendes sind.

In der *Frankfurter Zeit* wird für Hegel das Problem, wie das über alle Reflexion und Bewußtsein hinausgesetzte Sein vorstellbar, d. h. bewußtseinsimmanent werden kann, virulent. Die Bewußtseinsimmanenz des Seins wird von Hegel *Glaube* genannt, wobei er noch zusätzlich ausführt, daß das Sein *im* Bewußtsein als Vereinigung einer Antinomie auftritt (51). Der endlichen Reflexion wird die Rolle zugeordnet, daß sie – ausgehend von den antinomischen Gliedern – beweisen kann, daß das Sein sein *soll*, nicht aber daß es *ist*; letzteres zeigt sich nur dem Glauben. Als endliche Reflexion vermag die Philosophie nur unvollständige Synthesen der Antinomie zu erbringen und wird in einen unendlichen Regreß gedrängt, der sich „schließlich in der Religion als dem Innehaben des wahren Unendlichen und des Lebens (aufhebt)“ (58). In diesen frühen Entwürfen ist die Vereinigung noch nicht als der Zusammenhang des Getrennten bestimmt, die absolute Einheit ist als dem Bewußtsein jenseitig behauptet (62). Der Widerspruch hat noch keine positive Bedeutung, da der Bereich des Denkens, dem der Widerspruch zugehört, von dem des Lebens bzw. des Seins getrennt ist. Das Selbstbewußtsein, das Ich = Ich, als Verhältnis von Entgegensetzung und Vereinigung setzen das jenseitige Sein voraus, das Hegel zu dieser Zeit noch in spinozistischer Weise versteht (66). – Das Verhältnis der endlichen Subjektivität zum Absoluten findet sich im Begriff des Glaubens ausgedrückt, und die Problematik eben dieses Verhältnisses ist ein Hauptgrund, der Hegel zur Modifikation des gesamten Ansatzes in der Jenaer Zeit veranlaßte. D. geht dieser Frage etwas zu kurz auf den Seiten 70–74 nach, wie es überhaupt charakteristisch für sein Buch ist, daß er auf die systematischen Gründe

für Hegels jeweilige Weiterentwicklung z. T. zu wenig Gewicht legt. Dabei wäre diese Thematik von außerordentlichem Interesse, insofern sich ja gewisse Analogien in den Theorieansätzen des frühen Hegel und des späten Fichte und Schelling zu zeigen scheinen. Nach D. sind jedenfalls für Hegels Konzeptionsänderung in Jena sowohl metaphysisch-theologische wie auch methodologische Beweggründe namhaft zu machen; letztere kreisen natürlich um die Frage, wie einerseits Aussagen über das begriffstranszendente Sein begründet werden können, und wie andererseits gezeigt werden soll, wie sich das Sein auf die endliche Reflexion bezieht, ohne wiederum auf Reflexionskategorien zurückgreifen zu müssen.

Ab der *frühen Jenaer Phase* wird für Hegel die Philosophie die Erkenntnis des Absoluten selbst. Die Logik soll als Durchgang durch die Formen der endlichen Reflexion zur spekulativen Erkenntnis des Absoluten führen, indem die Formen des Endlichen systematisch dargestellt und in ihrer Wahrheit vernichtet werden. Auf die Logik, die damit nur *einleitende* Funktion hat, folgt die eigentliche Philosophie, die Metaphysik, die eine spekulative Erkenntnis des Absoluten ist. Die Reflexion ist somit noch wie zur Frankfurter Zeit endliches, fixierendes Verstandesdenken, das von der Abstraktion von der absoluten Identität lebt. „Dieses im Widerspruch sich vernichtende Wissen der Reflexion muß aber identisch werden mit der positiven Seite der philosophischen Erkenntnis, der transzendentalen oder intellektuellen Anschauung, um Bestandteil der spekulativen Erkenntnis sein zu können.“ (82) – D. versucht, die *Methode* der frühen Jenaer Logik zu rekonstruieren: methodisches Prinzip ist die Vervollständigung der einseitigen Bestimmungen durch ihr Entgegengesetztes; dieses Verfahren führt dann zu einer unausweichlichen Antinomie (95), die ihrerseits die absolute Identität zu ihrem Erkenntnis- und Seinsgrund hat. „Am Bestehen des Widerspruchs endet nach Hegel nur die Reflexionserkenntnis, nicht dagegen alle Erkenntnis überhaupt.“ (97) Die Dialektik als die Methode der Vervollständigung ist also nur die Methode der Einleitung in die Philosophie, nicht der Philosophie selbst. Die „Dialektik am Ende der Logik ist die negative Seite der Erkenntnis des Unendlichen, die allerdings noch der positiven Seite der nicht aus der Dialektik resultierenden intellektuellen Anschauung bedarf.“ (107) Die Rolle, die früher dem Glauben zufiel, wird nun von der *intellektuellen Anschauung* übernommen. – Die absolute Identität konzipiert Hegel auch in den ersten Jenaer Jahren in Anlehnung an Spinoza als die Einheit der Einen Substanz; die Metaphysik expliziert die Bestimmungen dieser Einheit, deren innere Struktur die Identität der Identität und Nichtidentität ist (137 f.). Im Verhältnis zur Spekulation ist die Reflexion nur ein Instrument, das das Endliche vervollständigt und die absolute Identität postuliert, die ihrerseits in der intellektuellen Anschauung präsent wird. „Die Entgegensetzungen der Reflexion müssen also auf die ‚transzendentalen‘ Anschauung und ebenso diese Anschauung als Einheit der Entgegengesetzten auf die Reflexionsbestimmungen bezogen werden. Diese ‚Identität der Reflexion und der Anschauung‘ ist ‚das spekulative Wissen‘.“ (140) Die mit der Anschauung vereinigte Reflexion ist vernünftige Reflexion; der Begriff, der sich als in eins mit seinem Gegenteil darstellt, ist ‚absoluter Begriff‘, die Unendlichkeit als Widerspruch.

Als Gründe für die Änderung der Logik-Konzeption in der *späten Jenaer Zeit* führt D. an, daß, sobald im spekulativen Wissen Begriff und Anschauung identisch sind, sich das Absolute auch in Begriffen, d. h. reflexiv ausdrücken lassen muß (144). Dieses Argument überzeugt jedoch so noch nicht, da es wieder eine Trennung von Anschauung und Begriff ansetzt, womit das spekulative Wissen verfehlt ist. Erst wenn der Begriff als auf sein Anderes übergreifender, d. h. wenn er zugleich als er selbst und sein Anderes bestimmt ist, kann die Anschauung wegfallen, da sie im Begriff aufgehoben ist, der nun nicht mehr einseitig der Anschauung gegenübersteht. Des weiteren ist nach D. die in der frühen Jenaer Phase behauptete Trennung von Begriff und Anschauung hinderlich, Allgemeines und Besonderes in Einheit zu denken, da gemäß dieser alten Konzeption der Begriff das Besondere, die Anschauung aber das wahrhaft Allgemeine sein soll; zugleich bildet Hegel nun einen Begriff der Mitte heraus, die die Extreme eint (148 f.). – Trotz dieser Revision ist die Logik von 1804/1805 noch nicht Metaphysik. Sie ist Einleitung und „zugleich zureichende Grundlegung der Metaphysik, sofern sie die in der Metaphysik zu verwendenden Kategorien und Erkenntnisverfahren erst systematisch und vollständig entwickelt“ (150). D. weist dabei auf die Unendlichkeit hin, die als absoluter Widerspruch nun nicht mehr den Abschluß der logischen Entwicklung bildet, sondern innerhalb derselben zu

finden ist (150–154). Das Absolute ist nun so entfaltet, daß es explizit die Einseitigkeit des Endlichen in sich hat. Die „metaphysische Erkenntnis (wird) selbst Thema der Logik . . . Denn dieses Erkennen ist . . . nun keine Synthesis von intellektueller Anschauung und Reflexion mehr, sondern offenbar Leistung der Einen reinen Vernunft.“ (154) Zugleich will Hegel die Logik noch als Einleitung verstanden wissen, was aber nicht mit der eben genannten Bestimmung kompatibel ist und zur Weiterentwicklung der Konzeption der WdL führt. – D. geht auf den Seiten 160 ff. genauer auf bestimmte Teile der Logik von 1804/1805 ein. Davon sei hier nur soviel erwähnt, daß auch im Abschnitt ‚Proportion‘, der die Identität der Seins- und Denkverhältnisse entwickelt, die spekulative Mitte noch nicht erreicht ist; erst am Ende der Logik bezieht sich das Erkennen nicht mehr auf einen fremden Inhalt, sondern auf sich selbst (178). Die innere Strukturiertheit dieser Selbstbeziehung wird aber erst in der nachfolgenden Metaphysik, deren Resultat der Begriff des absoluten Geistes ist, entwickelt. Diese Metaphysik ist nicht mehr die Substanzmetaphysik der frühen Jenaer Zeit, sondern sie ist Entfaltung der sich wissenden Selbstbeziehung (189 ff.). – In der Jenaer Realphilosophie (1805/1806) hat Hegel die Zweiteilung von Logik und Metaphysik aufgegeben (198). Die Dialektik ist nicht mehr nur auf die einleitende Logik beschränkte Methode. So wird dann auch am Ende der PhG die Logik als Explikation der Momente des reinen Sich-Wissens des Geistes, also von vornherein als Subjektivitätstheorie bestimmt (vgl. 206 f.!).

In seinem vierten Kapitel wendet sich D. der *Wissenschaft der Logik* zu und kommentiert die Logik der Reflexionsbestimmungen und des subjektiven Begriffs. Die ersteren sieht er als wesentlich für die Formulierung des Hegelschen Begriffs der konkreten Allgemeinheit an, d. h. einer Allgemeinheit, die zugleich Besonderheit und Einzelheit ist und für die das Gesetz der Reziprozität von Inhalt und Umfang nicht gilt (vgl. 163 f., 179 f., 220, 244 ff. u. ö.). In seinem Kommentar zum subjektiven Begriff versucht D. Hegels Bemühungen, Begriff, Urteil und Schluß als jeweils höhere Stufen selbstbezoglicher Strukturen zu erweisen, nachzuzeichnen und z. T. zu kritisieren. Darauf kann jedoch hier nicht weiter eingegangen werden.

Das fünfte Kapitel streift nur kurz die Objektivität des Begriffs (289 f.) sowie die Idee des Lebens (292 f.). Daß sich D. nur so kurz der Objektivität des Begriffs widmet, scheint anzudeuten, daß ihm die Relevanz dieser Struktur nicht ganz klar ist, die darin besteht, daß sich der Begriff von sich absetzt und sich zu seinem Anderen bestimmt. Diese Bewegung der Selbstentäußerung ist gepaart mit dem Übergreifen der Subjektivität auf ihr Anderes und ihrem Zusammenschluß mit diesem (dies findet bei Hegel seinen Ausdruck in der These, daß die Einheit von Subjektivität und Objektivität wiederum als Subjektivität bestimmt ist; D. geht auch darauf nur in unzureichender Weise ein, vgl. 292, 295, 305). Gerade diese Verhältnisse sind aber für das Hegelsche Denken von größter Wichtigkeit, da sich von hier her erschließt, was Hegel unter Denken und Logik versteht. In diesem Zusammenhang sei auch noch darauf hingewiesen, daß D. den für eine Interpretation der Hegelschen Begriffslogik wichtigen Übergang von der Notwendigkeit zur Freiheit des Begriffs, der mit dem Eintritt in das dritte Buch der WdL gegeben ist, kaum näher analysiert (vgl. 303 f., 314, 330 ff.). Auch bei seiner Darstellung der Idee des Lebens diskutiert D. einen bedeutsamen Sachverhalt nicht: es ist ja nicht von vornherein ausgemacht, daß ‚Leben‘ wirklich ein Thema einer *Logik*, d. h. einer *logischen Struktur* ist (ist Leben nicht vielleicht schon eine *material ‚angereicherte‘* logische Struktur?). Dieselbe Frage wäre natürlich auch an einzelne Partien der Objektivität des Begriffs und v. a. an den Übergang von der Jenaer Konzeption zur WdL zu stellen. In gewisser Weise scheint sich D. dieser Problematik bewußt zu sein, wenn er schreibt: „Die Idee ist für Hegel offensichtlich der logische (!) Titel desjenigen Inhalts, den er in seinem Jenaer Systementwurf von 1804/1805 in der von der Logik getrennten ‚Metaphysik‘ als ‚Geist‘ abhandelte“ (290). D. verfolgt aber dann leider nicht die Frage, was aus jener Seite der früheren Metaphysik geworden ist, die nicht logische Struktur ist (wo taucht sie im System wieder auf?), wie er es auch unterläßt, von der zitierten Einsicht ausgehend deutlich darauf hinzuweisen, was der späte Hegel unter den logischen Bestimmungen versteht: Abbräviaturen konkreter materialer Verhältnisse. Damit würde auch zugleich deutlich, warum eine solche Logik endgültig nicht mehr Einleitung in die eigentliche Wissenschaft sein kann.

Ab S. 295 widmet sich D. der Idee des Erkennens und der Methodenfrage in der WdL.

„Die logische Struktur der reinen, sich denkenden Subjektivität ist nach Hegel die Methode. In dieser logischen Bedeutung ist die Subjektivität aber das Prinzip der Logik; dieses Prinzip ermöglicht erst die vollständige, systematische Entwicklung der Kategorien.“ (313) D. zeigt dann noch, daß die Selbstbewegung der Methode – anfängliche Unmittelbarkeit, erste Negation, Negation der Negation – eine Konzeption der Subjektivität als selbstbezüglicher, konkreter Allgemeinheit, die in sich den Widerspruch aufgehoben hat, voraussetzt. – Wird nun auch noch die PhG als *notwendige* Einleitung in das System negiert, wie Hegel dies in der ‚Enzyklopädie‘ in aller Bestimmtheit tut, und wird die Logik weiterhin als Darstellung der logischen Strukturiertheit des Wissens verstanden, so muß von vornherein darauf hingewiesen werden, daß schon die Seins- und Wesenskategorien der Begriff sind, nämlich der Begriff an sich und der Begriff für sich (327 ff.); parallel dazu gibt Hegel das Übergehen, das Scheinen-im-Entgegen-gesetzten und die Entwicklung als die den einzelnen logischen Sphären entsprechenden Stufen der Selbstbewegung der Einen Methode an. – Zusammenfassend kann damit gesagt werden, daß sich in der WdL und in der Logik der ‚Enzyklopädie‘ die vollexplizierte Subjektivität sowohl als Prinzip des Fortgangs wie auch als der logische Inhalt zeigt; die Logik der Selbstbezüglichkeit expliziert sich somit in einer selbstbezüglichen Logik.

Abschließend sei nun noch auf D.s Thesen zu Hegels Programm der Entfaltung einer konkreten, selbstbezüglichen Allgemeinheit eingegangen. D. sieht zu Recht, daß diese Konzeption von Allgemeinheit – und damit auch von Besonderheit und Einzelheit – einen wichtigen Punkt in Hegels Subjektivitätslehre ausmacht. Er glaubt nun, in der WdL einen fundamentalen Zirkel zu entdecken: einerseits setzt die angeführte Konzeption eines konkreten Allgemeinen gerade die Aufhebung des Nichtwiderspruchprinzips voraus (317 f.), womit die Logik der Reflexionsbestimmungen „Beweisgrundlage“ (319) für die Subjektivitätstheorie und die dialektische Methode ist; andererseits gelingt es D. aber zu zeigen, daß die Logik der Reflexionsbestimmungen, soll sie stringent sein, schon die Möglichkeit eines konkreten Allgemeinen voraussetzt (213 ff., bes. 320–322; vgl. a. 179–182). – Diese Argumentation scheint aber in Konflikt mit einer anderen Behauptung zu geraten, die sich ebenfalls in D.s Buch findet. D. meint, daß Hegels Theorie nicht dem Zirkel oder dem unendlichen Regreß anderer Subjektivitätstheorien verfalle, die die Selbstbezüglichkeit, die erst expliziert werden soll, schon voraussetzen: „Nach Hegels Theorie ist nun die Subjektivität nicht ins Unendliche vorauszusetzen, weil innerhalb der Logik ihr spezifischer Begriff, das entwickelte Sich-Denken oder die Selbsterkenntnis, nur als Resultat auftreten kann.“ (270; vgl. 197, 338 f., 345) Der Zirkel soll also deshalb zum Verschwinden kommen, weil die anfänglich explizierte Subjektivität nicht die des Resultats ist; speziell zu seiner Interpretation der Logik der Reflexionsbestimmungen schreibt D. programmatisch, „daß die Bewegung und Struktur, die Hegel in der Logik [= WdL, W. R.] mit ‚Reflexion‘ bezeichnet, in sachlicher und methodischer Hinsicht zwar als Basis, aber auch nur als ein Moment des höherstufigen Relationengeflechts des Sich-Denkens der Subjektivität zu verstehen ist“ (214). Zu diesem Argument sei zweierlei bemerkt:

a) D. meint, daß der Zirkel der Subjektivität dadurch vermieden wird, daß die Subjektivität „nicht wieder (sich) selbst in ihrer entwickelten Bedeutung“ (271) zur Voraussetzung hat. Jedoch ist zu fragen, ob sich Selbstbezüglichkeit nicht gerade dadurch auszeichnet, daß sie ihr eigener Grund und ihre eigene Voraussetzung ist – wie sich denn auch am Ende der WdL zeigt, daß die Voraussetzung der voll explizierten Subjektivität sie selbst als noch nicht voll explizierte ist. Der Unterschied zwischen höheren und niedrigeren Strukturen in der Logik zieht sich damit zur Differenz von Selbstexplikationsstufen der Einen Subjektivität zusammen. Der Zirkel ist aber damit noch nicht zum Verschwinden gebracht, denn am Anfang ist implizit bereits alles vorhanden, was später zur Darstellung gelangt. Bezüglich des Zirkelarguments scheint demnach eine Klärung der Frage vonnöten, welche Rolle der Zirkel in einer selbstbezüglichen Logik spielt, bzw. ob es sinnvoll ist, das Sich-selbst-voraussetzen als Zirkel zu bezeichnen; und dies heißt zugleich, daß anzugeben ist, welche ‚logische Höhe‘ die Struktur des Zirkels besitzt. Erst dann, so scheint es, ist die Relevanz des Zirkelarguments bezüglich einer Logik von Hegelschem Typ zu bestimmen.

b) Unter der Voraussetzung, daß es sinnvoll ist, die verschiedenen logischen Strukturen als jeweils differente Weisen der Selbstauslegung der Subjektivität zu begreifen, dürfte der erst-

genannte Zirkel (konkrete Allgemeinheit – Leugnung des Nichtwiderspruchprinzips) einen neuen Status erhalten. Denn der ‚regionale‘ Zirkel der beiden genannten Strukturen – was aber ebenso von vielen anderen Strukturen in der gleichen Weise gilt, so daß es eine große Zahl solcher ‚regionaler‘ Zirkel gibt – ist nur Ausdruck des in a) genannten prinzipiellen ‚Zirkels‘ einer selbstbezüglichen Logik. Wenn der Zirkel von konkreter Allgemeinheit und Leugnung des Nichtwiderspruchprinzips nur *einer* unter anderen ist, so dürfte die zentrale Rolle, die D. diesen beiden Strukturen im Rahmen von Hegels Logik zumißt, wohl nicht gerechtfertigt sein. Dies zeigt sich auch daran, daß die konkrete Allgemeinheit noch keineswegs die volle Entfaltung der Subjektivität ist; diese findet sich erst, wie auch D. betont, in der absoluten Idee. – Es bleibt natürlich noch die Frage bestehen, wie Selbstbezüglichkeit zu entfalten ist. D. ist jedenfalls der Ansicht, daß die „Struktur dieser Subjektivität mit ihrer Selbstunterscheidung und Selbstidentifikation . . . nicht notwendig wie bei Hegel als in sich widersprüchliche, dialektische Einheit gedacht zu werden (braucht)“ (345); diese These wird jedoch von D. nicht weiter ausgewiesen – sie wäre aber auf jeden Fall ein sehr wichtiges und höchst interessantes Gegenmodell zur Konzeption Hegels. – *Fazit:* Das Buch von D. ist ein wirklich anregendes Werk, das auch durch seine geduldrigen und gut fundierten entwicklungsgeschichtlichen Untersuchungen zur weiteren Beschäftigung mit den systematischen Fragen anregt.

Wolfgang Röhr (München)

Josef Schmidt, *Hegels Wissenschaft der Logik und ihre Kritik durch Adolf Trendelenburg. Mit einem Vorwort von L. B. Puntel (= Pullacher Philosophische Forschungen 13), Berchmans, München 1977, XVI u. 205 S.*

0. Die Leserschaft von Hegels (= H.) „Wissenschaft der Logik“ (= WL) erscheint weitgehend polarisiert: auf der einen Seite die Gruppe jener Hegelianer, die sich allen Einwänden seitens der (traditionellen und modernen) formalen Logik und der Wissen(schaft)sstheorie aufgrund des immer schon „radikaleren“ Anspruchs der WL überhoben wissen (oder doch fühlen); auf der Gegenseite eine Interpretationstendenz, die in der WL bestenfalls „ein bloßes Vergleichen von Allgemeinbegriffen an Hand von Analogien und Assoziationen“ (P. Bernays, Abhandlungen zur Philosophie der Mathematik [Darmstadt 1976] 139) sieht, das schon minimalsten methodischen Anforderungen nicht genügt, ja diesen geradezu entgegensteht. Der näheren historischen Betrachtung der letztgenannten Richtung ergibt sich, daß deren Hegelbild im allgemeinen und deren WL-Lektüre im besonderen bestimmt und gestützt wird von Argumenten, die wohl erstmals F. A. Trendelenburg (= T.) mit aller Deutlichkeit und Entschiedenheit vorgetragen hat. Bedenkt man, „daß von seiten der Hegelschule eine klare und überzeugende Antwort auf die Kritik Trendelenburgs ausblieb“ (4), stellt man zusätzlich in Rechnung, daß eine haltbare Entgegnung auf T. die genannte Extremenbildung an einem ihrer Pole erschüttern kann, dann darf es als sinnvolle und notwendige Aufgabe gelten, „die Hegelkritik Trendelenburgs neu zur Diskussion“ (5) zu stellen. In Übernahme der mit dieser Aufgabenstellung vorgegebenen Explikationspflichten versucht Josef Schmidt (= Sch.) zugleich, „zu einem tieferen und angemesseneren Verständnis der Logik Hegels“ (5) zu gelangen.

1. Sch.s Abhandlung läßt sich in zwei Etappen zerlegen: durch die Skizzierung der Grundposition T.s und durch die vorläufige Bestimmung des Begriffs der Logik bei H. werden in den beiden ersten Kapiteln jene beiden Dimensionen vorgeführt, die später als Kritikperspektive und als Kritikkkandidat zueinander in Bezug gebracht werden (1.1); die fünf weiteren Kapitel spielen dieses Kritikverhältnis im einzelnen durch (1.2).

1.1 Im Hinblick auf eine sachgerechte Situierung und Einschätzung der H.-kritik T.s muß zunächst dessen eigener philosophischer Ansatz in den Grundlinien vorgeführt werden (Erstes Kapitel, 9–21). Leitend für T. ist die *Bewegung*, aufgefaßt als zwischen Denken und Sein vermittelnde Größe. T. legt seinem Logikbegriff die durch die Bewegung hergestellte Einheit von Denken und Sein zugrunde, um sich auf einer solchen Basis von H.s WL abzugrenzen. Letztere wird aus dieser Sicht interpretiert im Sinne einer „Selbstbewegung des reinen Gedankens, die

zugleich die Selbsterzeugung des Seins“ (T., zitiert bei Sch. 18) ist. Die Unterstellung „dieser hoch metaphysischen Interpretation der Logik Hegels“ bildet das Lebenselement von T.s Kritik. – In dezidiertem Gegenzug zu dieser Deutung hebt Sch. im Rahmen eines fortlaufenden Kommentars zum Einleitungskapitel der WL darauf ab, einen authentisch(er)en Begriff der Logik zu erarbeiten (Zweites Kapitel, 23–46). Die wesentlichsten Resultate lassen sich in zwei Thesen zusammenfassen. i) Explikandum der WL ist das „reine Wissen“, d. h. die Gesamtheit der beim Begreifen stets und unabdingbar implizierten und angezogenen Grundbegrifflichkeit allen Denkens. Die genuin logische Theoriebildung hat ohne logikexterne Anleihen und Rückgriffe zu erfolgen. ii) Gleichwohl bildet die Logik eine Dimension eines umfassenden polydimensionalen (philosophischen) Systems, so zwar, daß man einestails von den logikexternen Dimensionen zur Logik gelangen kann, daß anderenteils alle anderen Bereiche von der Logik „betreffbar“ bzw. „betroffen“ sind, insofern sie sich durch eine logische Verfaßtheit auszeichnen lassen.

1.2 In Kenntnis von T.s Grundposition und ausgerüstet mit den soeben angedeuteten Einsichten, tritt Sch. in die Einzelauseinandersetzung mit T. ein. *Fünf* Debattenkomplexe werden vorgelegt.

a) „Der Anfang der Logik Hegels und die Frage ihrer Anschauungsgebundenheit“ (47, Kapitelüberschrift) bieten das erste Feld der Auseinandersetzung (Drittes Kapitel, 47–92). Gleich am ersten Schritt der WL macht T. seinen durch ständige Wiederkehr fast zum Topos erstarrenden Hauptvorwurf fest: die *Anschauungsgebundenheit* des vorgeblich *reinen* (= anschauungsenthobenen) Denkens der logischen Bestimmungen. Wenn Sein von H. als reine Abstraktion aufgefaßt wird, Abstraktion jedoch das, wovon sie abstrahiert, stets voraussetzt, dann bleibt die Mannigfaltigkeit der Anschauung als Abstraktionsbasis stets supponiert. Dieser Ausgangspunkt erlaubt T. die verblüffend schlichte Lösung eines Problems, das bis heute mit Hartnäckigkeit die Feder der Interpreten und Rekonstrukteure bewegt: die Frage nach dem *Fortgang* in der WL. „Das Geheimnis des dialektischen Fortschritts besteht . . . in nichts anderem als in der schrittweisen Wiederaufhebung der Abstraktion.“ (48) Mit der letzten logischen Bestimmung ist die Fülle der Anschauung wieder erreicht. Eine Bestätigung findet sich für die These von der Anschauungsgebundenheit beim Werden, dem Übergang von Sein zum Nichts und umgekehrt; denn Werden, so T., ist eine konkrete Anschauung, deren raumzeitliche Verfaßtheit offenliegt. – Sch.s Metakritik setzt ein mit *Sprachklärung*. Die Bedeutung von ‚Abstraktion‘ im Sinne T.s muß noologisch verortet werden: gemeint ist mit ‚Abstraktion‘ ‚die Entfernung des Denkens von der sinnlichen Anschauung‘ (52). Hegel hingegen verknüpft mit diesem Ausdruck in den für die Frage einschlägigen Kontexten einen logikimmanenten Sinn, dergestalt, daß am Anfang der WL von allen weiteren zur Explikation andrängenden Bestimmungen abzusehen ist. Was nun die Anschauung(sgebundenheit) anbelangt, so bestreitet H. keineswegs, daß sich „in unserem gewöhnlichen Bewußtsein“ die logischen Bestimmungen mit Gefühlen, Vorstellungen, Anschauungen usf. vermischen. Auch stellt er nicht in Abrede, daß die entwickelten logischen Bestimmungen wieder auf die Anschauung bezogen werden können. In voller Kenntnis dieser Sachlage hält er gleichwohl die Behauptung aufrecht, daß die Kategorien „in der Logik für sich betrachtet werden“ (59). Mit diesen Vorklärungen im Rücken geht Sch. dann die Auseinandersetzung um die Einzelschritte in der Anfangskonstellation an. – Bei der abschließenden Zurückweisung weiterer von T. vorgelegter Beispiele für die Anschauungsgebundenheit des logischen Fortgangs wird, in kritischer Wendung gegen Hegel, die Frage aufgeworfen, ob die „Bestimmungen ‚Sensibilität‘, ‚Irritabilität‘ und ‚Reproduktion‘ als Charakterisierungen des lebendigen Individuums (. . .) für logische Bestimmungen genommen werden können“ (92).

b) Auch am Begriff der Negation (Viertes Kapitel, 93–121), von H. immer wieder als *Movens* der logischen Entwicklung ins Spiel gebracht, meint T. Anschauungsgebundenheit ausmachen zu können. Vor allem in der Entfaltung von Etwas und Anderem, der Repulsion und des Unterschiedes sieht T. „reale anschauliche Opposition“ (97) am Werke. Demgegenüber zeigt Sch., daß – erstens – die Negation zu den zu entfaltenden Bestimmungen nicht „ein nur äußeres instrumentelles Verhältnis“ (98) hat, daß sie – zweitens – ein notwendiges Moment „jedes geistige(n) Durchdringen(s)“ (99) ist, daß sie – drittens – im Falle der WL ohne Rückgriff auf die Anschauung auskommt. – Besondere Aufmerksamkeit verdienen in diesem Zusammenhang auch



Sch.s Überlegungen zum Widerspruch (108–114), die später zum Ausgangspunkt weiterführender Überlegungen gemacht werden sollen (vgl. 2.).

c) Wie T. richtig bemerkt, hängt die Identität, ebenfalls ein den logischen Fortgang beförderndes Element, eng mit der Negation zusammen. Auch die Identität läßt sich als in jedem Begreifen immer schon angezogen aufweisen; sie folgt im Begreifensprozeß der Negation und stellt jeweils die sich als Schlußpunkt des Begreifens ergebende Einheit dar. „Aber nach Trendelenburg handelt es sich (sc. bei der Identität) in Wahrheit bei Hegel nicht um eine wirkliche Vereinigung der Gegensätze, sondern nur um eine Angleichung bzw. um die äußere Reflexion auf einen Aspekt der Gleichheit.“ (123) Auch an dieser Stelle vermag Sch. die von T. vorgelegten Belegbeispiele zu entkräften. Die Überzeugungskraft von Sch.s Überlegungen rührt vor allem daher, daß im Widerlegungsgang knappe und treffende Kommentare der einschlägigen Texte Hegels eingelassen sind.

d) Unter dem Sammeltitle „Diskontinuitäten im Fortgang der Logik Hegels“ werden im vorletzten Kapitel (143–171) sechs Problemkomplexe behandelt, die T. Anlaß und Ansatz zur Kritik lieferten: der Begriff der Unmittelbarkeit, die Vorwegnahme noch nicht explizierter Bestimmungen, der Materiebegriff, der Übergang der Logik in die Naturphilosophie, die ungleichmäßige Zunahme des Komplexitätsgrades der logischen Bestimmungen und schließlich die oben (vgl. a) schon angesprochene Ähnlichkeit von logischen und naturphilosophischen Bestimmungen im dritten Buch der WL. Eigens angeführt seien lediglich Sch.s nüchterne Überlegungen zum „Übergang der Logik in die Natur“, zu einer Thematik also, die Hegeladepten immer wieder neue Mythologeme entlockte. „Die Sphäre der Natur ist freilich auf rein logischem Weg nicht zu gewinnen. Aber die Unmittelbarkeit der raumzeitlichen Anschauung, mit der diese Sphäre nach der Vollendung der Logik beginnt, wird als logische Bestimmung im Lichte der ganzen Logik gesehen, und ist damit eine Bestimmung, zu der sich die absolute Idee frei ‚entläßt‘ und ‚entschließt‘, d. h. zu der sich das Denken frei bestimmt.“ (163)

e) Im letzten Kapitel: „Fragen zur methodischen und gesamtsystematischen Konsistenz der Logik Hegels“ (173–192) kommen ebenfalls heterogene Themenbereiche zur Sprache. H.s dialektische und T.s genetische Methode werden gegeneinander abgewogen, der Apriorivorwurf gegen H. kommt auf den Prüfstand, der T.schen Kritik an Hegels Verwendung der Begriffe des Synthetischen und Analytischen wird nachgegangen. Im Ausgang von T.s Kritik an H.s Bemerkung, daß die logischen Bestimmungen „als die *metaphysischen Definitionen Gottes* angesehen werden“ (Enz. § 85) zeigt Sch., daß die Entwicklungen der logischen Bestimmungen nicht als theologische Explikationen zu nehmen sind. Die Logik entwickelt „nur“ die Grundbestimmungen, durch deren Veranschlagung Gott zu erfassen ist. Dieses theoretische Tun ist offenbar ein anderes, als Gott zu erfassen.

2. Sch.s Ausführungen bieten ein breit gefächertes Spektrum an Einsichten und Problemstellungen, von denen jede einzelne zur näheren Betrachtung einlädt. Nicht ohne Reiz wäre es etwa, auf Sch.s Therapierung H.scher Darstellungsmängel durch Verfahren Wittgensteins einzugehen. Reicht es zu, in Anbetracht der Nichtexpliziertheit des allgemein artikulierenden Begriffs der Bewegung (wie auch der Vermittlungsbegriffe) das Rezept an die Hand zu geben, deren Bedeutung kläre „sich durch den Gebrauch“ (84)? Wäre dem nicht entgegenzuhalten, daß es gerade das Anliegen der WL ist, „die Denkbestimmungen, von denen wir allenthalben Gebrauch machen, die uns in jedem Satze, den wir sprechen, zum Munde herausgehen“ (WL I, 11 [zitiert nach Lasson]), einer umfassenden Durchklärung zuzuführen? Sollten nicht gerade jene Begriffe, die für den Fortgang in der WL eintreten, ihrerseits *in* diesem Werk geklärt werden? – Von erheblicher Tragweite dürfte auch die Entwicklung der von Sch. aufgerollten Problematik der Vorwegnahme noch nicht explizierter Bestimmungen (147–152) sein. – Für eine nähere Betrachtung eignet sich in besonderer Weise die Widerspruchsproblematik. Sie gestattet es, die Fruchtbarkeit von Sch.s allgemeinsten Annahmen am Einzelfall vorzuführen. Nachfolgend soll es nicht um die Abgabe eines Bekenntnisses für oder wider H.s Sicht dieser Thematik gehen, sondern um die Darlegung einer Unterscheidungsreihe, an deren Ende ein Punkt markiert werden soll, der den zerstrittenen Parteien als Einstieg zur erneuten Debatte dienen könnte.

2.1 Die Sch. grundsätzlich leitende Sichtweise kann als *strukturtheoretische Interpretation* der WL aufgefaßt werden. Diese Deutungsposition findet heute in L. B. Puntel, dessen Arbeiten

Sch. sich verpflichtet weiß, einen entschiedenen Vertreter. Die Eckpunkte der strukturtheoretischen Auffassung der WL lassen sich, mit einigem Verlust an Differenziertheit, in zwei Thesen zusammenfassen. i) H.s WL handelt weder über theologische, noch über ontologische, noch über noologische, sprachliche, soziale usf. Gebilde; ihr *einziges* Thematisandum ist vielmehr die Gesamtheit jener Strukturgebilde bzw. Strukturtypen, die beispielsweise durch Terme bzw. Dualterme wie ‚Etwas-Anderes‘, ‚Maß‘, ‚Ding-Eigenschaft‘, ‚Ganzes-Teil‘, ‚Widerspruch‘ usf. bezeichnet werden. ii) Nichtsdestoweniger kommt der WL für alle anderen philosophischen (und nicht-philosophischen) Disziplinen insofern eine schlechterdings zentrale Funktion zu, als jede andere Disziplin beim Erfassen des ihr vorgegebenen Gegenstandes unabdingbar auf die in der WL dargelegten Strukturtypen als Grundstock des Begreifens verwiesen ist. – Spezialisiert man den allgemeinen Befund am Beispiel von Ganzem und Teil, so ergibt sich: die WL thematisiert keine naturhaften, sozialen, sprachlichen, politischen Ganzheiten und deren Teile; sie mittelt vielmehr die Bedeutung von ‚Ganzes-Teil‘ aus, in gänzlicher Absehung von Angewandtheitsorten und -materialien.

2.2 Unterstellt man die Korrektheit der angedeuteten Sicht, so müssen bezüglich der Widerspruchsdebatte *zwei Ebenen strikt unterschieden werden*: die *strukturtheoretische* und die *argumentationstheoretisch-formallogische*. i) Im Haupttext der WL (WL II, 48–53) befaßt H. sich mit dem durch den Ausdruck ‚Widerspruch‘ denotierten Strukturtyp, und zwar in der Weise, daß er diesen (unter Anziehung weiterer Strukturtypen) in das Strukturkontinuum einfügt. Im Rahmen dieser Erörterungen geht es in keiner Weise um ontologische, noologische, sprachliche usf. Widersprüche. ii) Erst in der Anmerkung 2 (WL II, 56 f.) nimmt H. Bezug auf den *Satz vom Widerspruch*; damit hat er jedoch, wie durch die Textsorte der Anmerkung ausdrücklich hervorgehoben, die rein strukturtheoretische Betrachtung verlassen, um sich auf einer argumentationstheoretisch-formallogischen Ebene zu bewegen. – Wird die vorgetragene Distinktion zwischen Explikation der Widerspruchsstruktur und der argumentationstheoretischen Debatte über die Gültigkeit und Reichweite des Satzes vom Widerspruch angenommen, so läßt sich konstatieren, daß der bisherige Streit sich ausschließlich um die argumentationstheoretische Problematik kümmert. H.s eigentliche Darlegung der Widerspruchsstruktur wird kaum berücksichtigt; debattiert werden – von Befürwortern wie Gegnern – einzig die Äußerungen H.s, die sich auf die *Anwendungen* dieses Strukturtyps beziehen. Kurz: die WL handelt von der Widerspruchsstruktur, die argumentationstheoretischen Auseinandersetzungen haben es mit der (Un-)Zulässigkeit von Aussagenwidersprüchen zu tun.

2.3 Legt man für das Folgende H.s Auffassung zugrunde, daß jeder Strukturtyp auf jedes Material, gleich welcher besonderen Natur, anwendbar ist, so folgt durch eine zweifache Allspezialisierung, daß auch die Widerspruchsstruktur auf Aussagen applizierbar ist. Das Resultat solcher Applikation sind Aussagenwidersprüche. Die Tatsache, daß man aus Strukturanwendungen Aussagenwidersprüche erhält, muß wiederum strikt unterschieden werden von argumentationstheoretischen Äußerungen, die den Stellenwert solcher Widersprüche angeben bzw. Regeln zum Umgang mit solchen Gebilden vorschreiben. – H.s Überlegungen zum Aussagenwiderspruch sowie sein faktisches Sprechen scheinen aber in der Tat darauf hinauszulaufen, daß er im Diskurs Aussagenwidersprüche akzeptiert, ja ausdrücklich auf solche abzielt. Doch diese Feststellung muß insofern differenziert werden, als Aussagenwidersprüche – aufgrund des strukturtheoretischen Ortes des Widerspruchs – nie den Abschluß einer Argumentation bilden können, sondern bestenfalls einen Diskursausschnitt regieren können, der in einem umfassenden Argumentationsgang eingelassen ist. Begrenzte Widersprüche sind etwa integrative Bestandteile indirekter Beweise. Diese Beweisform hebt auf die Erzeugung von Aussagenwidersprüchen ab, um sie dann durch Abänderung der Voraussetzungen zu beseitigen. Zu fragen wäre nun, ob nicht auch andere Weisen begrenzter Aussagenwidersprüche zu entwickeln sind. Dieser Frage nachzugehen, wäre Aufgabe einer umfassenden Argumentationstheorie, einer Disziplin also, die sich bei H. in ausgebauter Form nicht findet. An diesem Punkte hätte die Debatte erneut einzusetzen.

3. Sch.s Münchener Dissertation enthält zahlreiche Anregungen, die eine weitere Ausarbeitung verdienen, wie sie für die Widerspruchsthematik angedeutet wurde. Man muß hervorheben, daß der Autor in geschickter Weise in der Metakritik an T. die Möglichkeit nutzt, sowohl

das immanente Verständnis der WL wie auch das Wissen um den systemarchitektonischen Status dieses Werkes beträchtlich voranzutreiben. Vor allem aber – und dies läßt sich nur wenigen Werken der Hegelsekundärliteratur attestieren – dürfte der prüfende Nachvollzug auch für solche Leser möglich sein, die keine Abrichtung in Hegelsprache durchlaufen haben.

Geo Siegart (München)

*Hermann Drüe, Psychologie aus dem Begriff: Hegels Persönlichkeitstheorie, Verlag de Gruyter, Berlin – New York 1976, 392 S.*

Wollte man die Grundzüge der Auseinandersetzung Drües mit Hegel kurz kennzeichnen – was bei diesem umfassenden Werk nur unter Verlust geschehen kann –, so müßte man wohl das Spannungsfeld zwischen erfahrungswissenschaftlicher und spekulativer Psychologie mit den entsprechenden ethisch-anthropologischen Implikaten als den Schauplatz angeben, auf dem sich Drües interpretative und kritische Auseinandersetzung abspielt.

Seit Exners Kritik an der Psychologie der Hegelschen Schule vom Standpunkt einer erfahrungswissenschaftlichen Psychologie gab es keine derart grundsätzliche Beschäftigung mehr mit der Psychologie Hegels. Im Gegensatz zu Exner, der insbesondere eine unangemessene Integration erfahrungswissenschaftlicher Begriffe in die dialektische Systematik kritisierte, also aus der Sicht empirischer Forschung Hegel gleichsam „von Außen“ anging, versucht Drüe unter expliziter Berücksichtigung des holistischen Ansatzes des spekulativen Denkens, das System nicht an seinen Einzelheiten durch den Vergleich mit empirischen Ergebnissen zu widerlegen, sondern das „Geistsystem“ an den Konsequenzen seiner ganzheitlichen Durchführung zu untersuchen. Denn, sagt Drüe, „den Geist als Prinzip zu kritisieren (ist) zwecklos. Einzig um die Durchführung des Systems kann die Kritik sich also drehen, und sie kann und soll dabei zu erfahren suchen, wie der Geist, der sich selbst nur aus sich selbst bestimmen will, sich irren und verirren kann, zumal wenn es um Psychologie geht.“ (29)

Während sich nun die meisten der bisherigen Autoren in der Untersuchung der Psychologie Hegels an den Systemteil „Subjektiver Geist“ der Enzyklopädie hielten, ist die Untersuchung Drües breiter angelegt: Der Autor geht von der Vermutung aus, daß Hegel selbst den Plan hatte, über die „Philosophie des subjektiven Geistes“ hinaus eine eigene „Psychologie“ zu erarbeiten, die ein tiefergreifendes Modell der psychischen Funktionen und des konkreten Subjekts, der *Person*, zum Inhalt haben sollte.

Anhaltspunkte lassen sich hierfür in einem Brief Hegels an Niethammer und in einem Fragment finden, das in die Jahre 1822 bis 1825 zu datieren ist. So bezieht Drüe nicht nur die „Philosophie des subjektiven Geistes“, sondern auch Teile der großen Logik (insbesondere die Kapitel „Teleologie“ und „Das Leben“ aus der Begriffslogik), der „Phänomenologie“ von 1807 und der Rechtsphilosophie (besonders zum Begriff der „Person“) in seine Untersuchung ein, um so diese – von Hegel selbst nicht ausgeführte – „Persönlichkeitstheorie“ Hegels in ihrer ganzen möglichen Weite zu fassen.

Neben einer mehr historischen Einführung, die eingehend die psychologischen Quellen Hegels, dessen Bewertung durch nachfolgende große Psychologen und die Fruchtbarkeit Hegels für die spätere einzelwissenschaftliche Psychologie behandelt, bereitet eine mehr erkenntnistheoretische Diskussion des Problems einer „Psychologie aus dem Begriff“ das Hauptthema vor. In Hegels Aussagen von der Art: Wir seien in der Philosophie „überhaupt nicht von den einzelnen Erscheinungen her bei dem allgemeinen Begriff der Sache angelangt, sondern haben umgekehrt aus dem Begriff die Realität desselben zu entwickeln gesucht“ (SW 14, 236)<sup>1</sup>, sieht Drüe eine Auffassung von der Wirklichkeit, die dem Begriff die Verfügung über die Realität zuschreibt, welche dieser aus sich selbst erzeugt. Demnach sei es müßig, die Wahrheit außerhalb des Begriffes zu suchen. Auf diese Weise bleibe zwar „das Denken der Hegelschen Philosophie . . .

<sup>1</sup> SW = G. W. F. Hegel, Sämtliche Werke. „Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden“, hrsg. v. Hermann Glockner (Stuttgart 1927–1940, <sup>3</sup>1949–1959).

im Begriff rein, ist aber nicht ‚am‘ Gegenstand“ (40). Die Antizipationen im Systemteil „Anthropologie“ des „subjektiven Geistes“ von Kategorien, welche ihrem systematischen Stellenwert nach in die „Phänomenologie“ bzw. „Psychologie“ gehören – die Seele z. B. wird hier begriffen, als ob sie schon Bewußtsein wäre („ausschließend“ ist, etwas „in Besitz hat“ oder in ihr „Vorstellungen versenkt“ sind) – sind hierbei Beleg für ein Verfahren, das das „Recht der Empirie“ verletzt, indem es in kategoriale Ordnung zwingt, was sich dieser so offenbar widersetzt: „Die Spekulationstechnik des Geistsystems kann und muß den kategorialen Fortschritt höher achten als das Recht der Inhalte.“ (54) Neben diesen philosophisch-methodischen Fragen führt die Hegelsche Persönlichkeitstheorie von der inhaltlichen Seite her auf einen zweiten Problemkreis, der sich um die ontologische Fassung des Subjekts, näher: der Person, als *Tätigkeit* zentriert.

Dieses Bild der Individualität – wie es Drüe bei Hegel wiederfindet – als ausschließlich handelnde hatte schon Fichte vorbereitet in einer Radikalität, die keine eigenständige Psychologie mehr möglich erscheinen ließ: Das Ich in seiner Tathandlung setzt sich die eigenen Grundsätze, aus der sich die gesamte Erfahrung ableiten läßt. In dieser Auffassung fällt die Betrachtung der Individualität zusammen mit der Betrachtung des Objektiven.

Ein ähnliches Verständnis des Individuums als „nur-aktives“ liegt auch der Hegelschen Persönlichkeitstheorie zugrunde: daß der Mensch, „was er ist und was überhaupt ist, aus sich selbst für sich macht“ (SW 12, 57). Im Unterschied zu Fichte, der das Ich als universellen Fluchtpunkt des Realen sieht, ist Hegels ontologisches Prinzip jedoch nicht das tätige Ich, sondern der im Individuum und durch es schaffende Geist. Als eine Form des Geistes hat so auch der „subjektive“ Geist und mit ihm auch seine Wissenschaft, die Psychologie, ihren eigenen Platz und ihr Recht.

Für Hegel ist erscheinendes Psychisches Produkt *geistiger* Aktivität und steht so im Gegensatz zur modernen Theorie des Behaviorismus, der zwar ebenso nicht-erscheinendes Psychisches verwirft, das Individuum jedoch als Produkt der *Umweltanpassung* betrachtet. „Erscheinen“ gilt für Hegel gleich „Tätigsein“, „Sich-verhalten“ – freilich in ganz anderem Sinne als es eine Verhaltenstheorie begriff: Verhalten nicht zum absolut Anderen, der Umwelt, sondern, spekulativ begriffen, zum „Andern seiner selbst“: „. . . das unmittelbar im Geist vorhanden zu sein Scheinende ist nicht ein wahrhaft Unmittelbares, sondern an sich ein Gesetztes, Vermitteltes. Durch diesen Widerspruch wird der Geist getrieben, das Unmittelbare, das Andere, als welches er sich selber voraussetzt, aufzuheben.“ (SW 10, 39 f.)

Dieses allgemein für die Struktur der Geistphilosophie angegebene Verhältnis: die Fassung des Objektiven als des „Anderen seiner selbst“, stellt Drüe insbesondere in der Behandlung des Triebkonflikts und des Ich in ein bemerkenswertes Licht. Einen innerpsychischen Konflikt begriff Hegel gerade als die Grundlage des Triebes, eines selbst nicht einfachen Gebildes, das sich dem Widerspruch *innerhalb* der – somit nie prinzipiell bedrohten – Identität des Ich verdankt: „Wo ein mit sich Identisches einen Widerspruch in sich trägt“, und beide Seiten des Widerspruchs sich im Gefühl finden, „. . . da tritt notwendig der Trieb hervor, diesen Widerspruch aufzulösen“ (SW 10, 276).

In Erinnerung an das Modell des Psychischen in der Psychoanalyse S. Freuds, das eine Einheit der Person zeigt, in der notwendig der Widerspruch der Instanzen („Ich“ und „Es“) unaufhebbar, geradezu institutionalisiert erscheint, hebt sich das Hegelsche Modell als ein harmonistisches Gebäude ab, in dem der Widerspruch als aufhebbar, dessen Lösung geradezu als absolute Notwendigkeit zugrunde liegt. Besonders deutlich macht Hegels Ich-Begriff diesen Umstand selbst dort, wo es um die explizite Bedrohung der Identität des Subjekts, in der Sünde, der Entgegensetzung des partikularen Individuums zum allgemeinen Guten, geht: „Es sind nicht die Säulen des Herakles, die sich hart einander gegenüberstehen . . . Ich bin nicht einer der im Kampf begriffenen, sondern ich bin beide Kämpfende und der Kampf selbst.“ (SW 15, 80)

Aus dieser Stellung Hegels zu den ontologischen Grundlagen des Begriffs vom Menschen entspringen für Drüe zwei Problembereiche. Der eine ergibt sich aus der in Hegels Modell implizierten „Ablehnung der pathischen Charaktere des Ich“ (205), der zweite – eng damit verflochten – aus der so vertretenen „Aktivitätstheorie“ des Psychischen. Das meint theoretisch, „daß er (der Mensch) denkt und nur als denkender ist“, und praktisch, „daß er, was er ist und was überhaupt ist, aus sich selbst für sich macht“ (SW 12, 57). Drüe faßt seine Kritik in Hinsicht auf das

Denken in drei Thesen zusammen: Einmal würde diese Vorstellung eine Einengung der Möglichkeiten des Denkens beinhalten. Es wäre Verzicht getan auf die „originäre Fülle der Fremd- und Außenerfahrung“, wenn das Denken nur aus sich selbst die Inhalte nimmt. Zum zweiten wären die Inhalte der „Habgier des universalen Besitzanspruchs“ (231) unterworfen, einer „Aggression des Gedankens“ (201) ausgesetzt, kein Gegenstand bliebe unangetastet, kein Zusammenhang unausgesprochen. Zum dritten sei hierin eine Beschränkung des Denkens auf „Fertigung und Herstellung“ (231) nach dem Modell des „hobelnden Schreiners“ (205) zu sehen, in dem pathische Formen der Weltbetrachtung wie Intuition, Meditation und passives Mitleben fehlten.

In Hinsicht auf die Praxis entfalte Hegel eine These der „totalen Selbstproduktion“ (234), aus welcher historisch z. B. ein notwendiger Fortschritt, ein ständiges Weitergehen und Überarbeiten des Erreichten zu schließen sei.

In dieser theoretischen wie praktischen Tätigkeit des subjektiven Geistes, in der dieser niemals „außer sich“ kommt, gleichsam in seinem Fortschreiten überall den Boden bereitet findet, ist es jedoch konsequenterweise nicht der partikulare Mensch, der seine Besonderheit im Erkennen wiederfindet, sondern die Maxime lautet: Der Mensch überhaupt, nach seinem allgemeinen Wesen und nicht in seiner empirischen Besonderheit, soll sich selbst erkennen. Dem stellt Drüe mit Nachdruck eine andere Auffassung des γνῶθι σεαυτὸν gegenüber. Nicht als Funktionär einer Idee, der den Weg des Geistes abschreitet, sondern die Selbsterkenntnis des autonomen Menschen ist gefordert, „nicht Antworten, und seien sie noch so gerechtfertigt, zu übernehmen, sondern Fragen in die jeweils eigene Tiefe hinein zu stellen“ (183).

Drüe zeigt nun, wie bei Hegel die Bestimmung des Menschen als Denkendem und die Bestimmung des Menschen als Handelndem in Hegels Lehre vom Menschen in einen Begriff, den Begriff des Tuns und der Tätigkeit, wie Hegel auch das Denken selbst bestimmt, zusammenfließt. Ist der Mensch nämlich wesentlich Denkender, und dieses Denken notwendig Tun, Tätigkeit, „dann werden das Praktische und das Theoretische nicht als Äquivalent angesehen, sondern Tätigkeit ist dann das Allfundament, sowohl für Praxis als auch für Theorie“ (240).

Wesentliche Konsequenzen ergeben sich daraus für den Begriff der Seele und den der Person. Das Verhältnis der Seele zu ihrem Leib erscheint demnach in einem „Annexions- bzw. Kolonisationsmodell“ (250), denn der Leib kann nach diesem Begriff nicht bloß „sein“, sondern ist dem Imperativ der Tätigkeit der Seele unterworfen, da – wie Hegel sagt – „seine Materialität nicht für sich zu sein vermag, mir keinen Widerstand leisten kann, sondern mir unterworfen, von meiner Seele überall durchdrungen und für dieselbe ein Ideelles ist“ (SW 10, 138 f.).

Während nun für Hegel der Punkt der Idealisierung des Leibes in allen seinen Funktionen gegeben ist im Begriff des Ich, der die Allgemeinheit und die durchgängige Identität aller leiblichen Bestimmungen faßt, die Herrschaft der Seele über den Leib somit zur Voraussetzung macht und die Herrschaft der natürlichen Besonderheiten des Leibes ausschließt, geht das Aus-schlußverhältnis, das den Begriff der Persönlichkeit ausmacht, über den Horizont des Leibes hinaus und bezeichnet den absoluten Selbstbezug eines sich selbst bestimmenden, d. h. mit Denken und Wollen ausgestatteten Wesens, das alle Fremdbestimmtheiten nicht ideell für sich macht wie die Seele den Leib, sondern ihnen als Einzelheit gegenübertritt, „als sich auf sich selbst beziehende Einzelheit, absolutes Bestimmsein, welches sich anderem gegenüberstellt und es ausschließt; individuelle Persönlichkeit“ (L 1, 220)<sup>2</sup>.

Die Person nun verwirklicht ihren Begriff, ihre Persönlichkeit, im Handeln: „Sie (die Persönlichkeit) ist das Tätige, sie (die Beschränkung durch anderes) aufzuheben und sich Realität zu geben, oder, was dasselbe ist, jenes Dasein als das ihrige zu setzen.“ (SW 7, 92)

Das Sein der Person, deren Wirklichkeit, wird so bestimmt als deren tätige Auseinandersetzung mit dem „Anderen“ der Familie, Gesellschaft und des Staates. So steht der Begriff der Person auch am Ausgangspunkt der „Philosophie des Rechts“. Hegel macht dieses Tätigsein klar zur ontologischen Bestimmung des Menschen, denn „Handeln und sich durchsetzen kann nur der Mensch . . .“ (SW 14, 390). Ein „ontologisches aggreði“ (305) macht Hegel – wie Drüe

<sup>2</sup> L = G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (1812), 2 Bde., hrsg. v. G. Lasson (Hamburg 1963).

sagt – somit zum Wesen des Menschen und erklärt dies auch zur Voraussetzung des Genusses des wahren Glücks, der Seeligkeit: „Glück und Glückseligkeit enthalten noch ein zufälliges natürliches Zusammenstimmen des Subjekts mit äußeren Zuständen . . . Seeligkeit ist eine Befriedigung, die erworben und so allein berechtigt ist.“ (SW 14, 34)

Drüe versteht dies als wesentliche ethische Konsequenz des Hegelschen Denkens vom Primat der Tätigkeit, der Selbstproduktion des Menschen und der absoluten Möglichkeit der theoretischen und praktischen Aneignung der natürlichen und gesellschaftlichen Gegenstände. Drüe sieht den Grund für diese ontologischen Aussagen Hegels in der „zehrenden Sehnsucht nach der Überwindung der Urtrennung, die zwischen Subjekt und Objekt entstanden ist“ (363). Diese Sehnsucht lasse „zum Letzten greifen“ – wie Drüe bei der Kritik der doppelten Negation bemerkt: „. . . als Subjekt führt der Begriff die unzerstörbare Wiedervereinigung mit dem An-sich-sein durch und erzwingt damit auch das Ende jeder Möglichkeit einer Sehnsucht nach dem ‚Sein‘ – wenigstens im Anspruch und in der Phantasie seines Gedankens –“ (363).

Drüe hat in seinem Werk die Kritik an der spekulativen Philosophie Hegels, wie sie sich aus unserem modernen Verständnis von Philosophie und Erkenntnistheorie ergibt, erschöpfend und somit beispielgebend für jede spätere Arbeit, auf die psychologische Lehre Hegels übertragen. Die weitere Entwicklung der Arbeit an diesem Stoff könnte sich nun mehr einer interpretativen Einzellarbeit widmen, die gerade für den zentralen Text des Gegenstandsbereichs, der „Philosophie des subjektiven Geistes“ in seinen Teilen „Anthropologie“ und „Psychologie“ (Noologie) noch ein großes Desiderat darstellt. Hieraus könnten sich gewisse Einschränkungen der durchaus zutreffenden Aussage Drües für die Zukunft ergeben, der Feststellung nämlich, daß „. . . von einer Korrektur psychologischer Resultate durch Hegel in der psychologischen Literatur nichts bekannt (ist): weder durch den Begriff des Geistes im ganzen noch durch Idiographie im einzelnen“ (21). Allzu leicht verschwinden gerade die obengenannten Teile der Psychologie Hegels, in denen er sich kurz, oft nur skizzenhaft ausdrückt, vor dem übermächtigen Eindruck der Aussagen Hegels über den Menschen, die Individualität und das Denken, wie sie sich weitläufig ausgeführt – in der Forschung vielzitiert und in ihren Einzelheiten interpretiert – in der „Phänomenologie des Geistes“ von 1807, der großen Logik, der „Ästhetik“ und auch der Philosophie der Religion finden.

Werner Haisch (München)

*Joseph Möller, Die Chance des Menschen, Gott genannt – Was Vernunft und Erfahrung heute von Gott sagen können, Benziger-Verlag, Zürich Einsiedeln Köln 1975, 238 S.*

Der Untertitel des vorliegenden Buches läßt erkennen, worin das Problem besteht, das der Verfasser behandeln will. Die Kritik aller rationalen Theologie seit Kant hat es fraglich gemacht, ob Vernunft fähig ist, zu Aussagen von Gott zu gelangen. Der Positivismus seinerseits, auch in Gestalt des jüngeren logischen Positivismus, geht von der These aus, daß Aussagen über Gott nicht durch Erfahrung gerechtfertigt werden können. Können also „Vernunft und Erfahrung heute [etwas] von Gott sagen“?

Der Obertitel deutet die Antwort an, zu welcher der Verfasser gelangt. Was wir mit der Vokabel „Gott“ meinen, läßt sich angeben, wenn wir im Blick auf die Gefährdung menschlichen Daseins fragen, ob und wie Menschsein heute eine „Chance“ hat.

Sofern der Obertitel „Die Chance des Menschen, Gott genannt“ als Angabe des Argumentationsziels zu verstehen ist, verlangt er jedoch nach einer Präzisierung. Soll hier die Rede vom Menschen und seiner Chance theologisch begründet werden? Verlangt das, was philosophisch „die Chance des Menschen“ heißt, nach einem Grund, der in dieser philosophischen Benennung gleichsam anonym bleibt und erst vom religiösen Menschen beim Namen genannt wird – etwa im Sinne der thomasischen Formel „Und dies ist es, was alle ‚Gott‘ nennen“? Oder soll umgekehrt die Rede von Gott anthropologisch reduziert werden? Ist das, was in religiöser Sprache „Gott genannt“ wird, in Wahrheit eine Wesenseigenschaft des Menschen, etwa seine absolute Zukunfts-Offenheit, seine „Chance“?

Unzweifelhaft ist, daß die Analyse menschlicher Existenz den *Ausgangspunkt* aller Argumen-

tationen bildet, die der Verfasser im vorliegenden Werke vorträgt. Zur menschlichen Existenz gehört die strukturelle, alle Akte menschlichen Denkens und Handelns auszeichnende „Transzendenz“, d. h. der Überschnitt, „die Ausrichtung des Menschen auf das Unendliche“ (102). Das vielfältig abgewandelte Grundargument des Verfassers lautet daher: „Nicht Religion ist Illusion, Illusion ist jegliches Menschsein, das die Transzendenzstruktur menschlichen Seins nicht ernst nimmt.“ (104)

Aber auch das *Ziel*, zu dem alle Argumente führen, und also der *Inhalt* dessen, was wir meinen, wenn wir „Gott“ sagen, ist im vorliegenden Werke durch die Transzendenzstruktur menschlichen Existierens definiert. Nicht nur für den transzendierenden Menschen ist die Beziehung zu Gott wesentlich; auch für Gott ist es wesentlich, in Beziehung zum transzendierenden Menschen zu stehen. Das wird daraus deutlich, daß nach Überzeugung des Verfassers Gottes „Sein“ mit seinem „Für-uns-Sein“ zusammenfällt. „Gott ist nie ein Gott an sich, sondern immer ein Gott für uns.“ (229) Sein „Wesen“ ist also nicht nur der Möglichkeitsgrund seiner Zuwendung zum Menschen und zur Welt, sondern der Grund der Notwendigkeit dieses Für-uns-Seins. „Offenbarung ist nicht etwas, was zu Gott hinzukäme, sondern gehört zum Wesen Gottes.“ (327)

Diese Korrelation zwischen dem Wesen des Menschen und dem Wesen Gottes bildet den Grundgedanken, der das gesamte vorliegende Werk in aller Vielfalt seiner Einzelthemen durchzieht. Transzendenz als Überschnitt über das Endliche und damit als Offenheit für eine absolute Zukunft *macht das Wesen des Menschen aus*. „Der Mensch ist als transzendierendes Wesen zu verstehen.“ (315) Zuwendung zum Menschen und zur Welt, die dem Menschen eine solche absolute Zukunft öffnet, *macht aber zugleich das Wesen Gottes aus*. „Gott muß, wenn er Gott ist, in die Welt eingehen, wenngleich wir die Art, wie solches geschieht, niemals apriori bestimmen können.“ (309) Darum *begründet* Gott nicht nur die Chance des Menschen, sondern er *ist* seinem Wesen nach eben diese Chance. „In der Zukunft lebt mit dem neuen Menschen das stets Neue, Gott genannt, als Chance des Menschen, unzerstörbar.“ (328)

Der anthropologische *Argumentationsansatz* für die Behandlung der Gottesfrage ergibt sich für den Verfasser daraus, daß die früher übliche metaphysische Argumentationsart, die durch „Gottesbeweise“ zu einer Rechtfertigung des Sprechens von Gott gelangen wollte, seit der kantischen Kritik an der klassischen Ontologie, insbesondere aber seit der Idealismus-Kritik der jüngeren Philosophie, unwiderruflich der Vergangenheit angehört. Doch erhebt sich die Frage, ob der Verfasser durch diesen anthropologischen Argumentationsansatz dazu genötigt wird, auch den *Inhalt des Gottesgedankens* „anthropologisch zu reduzieren“. Diese Frage ist aus folgendem Grunde belangvoll: Nur aus der Differenz zwischen Gottes „Sein“ und denjenigen Akten, in welchen er sich der Welt und den Menschen zuwendet, kann Gottes Freiheit gedacht werden. Nur jener „Eigenstand im Sein“, der in der Tradition „Subsistenz“ genannt worden ist, ermöglicht eine Zuwendung zum Menschen und zur Welt in der Form freier Akte, denen jede innere Nötigung fern bleibt.

Freilich ist der Gedanke einer göttlichen „Subsistenz“ tief in die Geschichte der klassischen Metaphysik und ihrer Kritik verweben. Der Verfasser scheint eine Rückkehr zu dieser Metaphysik für unmöglich zu halten. Aus der irreversiblen Auflösung jeder metaphysischen Gottesvorstellung durch das neuzeitliche Denken ergibt sich für ihn die Frage, „ob dieses Denken dem Gott den Todesstoß versetzt hat, oder ob man nur einen Scheingott getötet und damit dem wahren Gott neue Wege bereitet hat“ (71). Der Verfasser verzichtet auf den ansichseienden Gott der Metaphysik zugunsten des in der strukturellen Transzendentalität der menschlichen Existenz anwesenden Gottes. „Können wir sagen: Die menschliche Erfahrung ist durch ihre dialektische Struktur von Gott durchdrungen?“ (195)

Abschied vom subsistierenden Gott der Metaphysik ist aber nicht nur Tötung des „Scheingottes“ als Wegbereitung für den „wahren Gott“; vielmehr entspricht diese Unterscheidung zugleich der Weise, wie der Mensch heute Gott erfahren kann. „Wir sollten uns hüten, von Gott in Bildern zu sprechen, die uns nichts mehr sagen. Wir könnten sonst eines Tages meinen, Gott sei tot, und sehen nicht, daß sich nur eine religiöse Bildsprache verbraucht hat und nicht mehr unserer Erfahrung entspricht.“ (230) Menschliche Gotteserfahrung heute, das kann nach Auffassung des Verfassers besagen: Erfahrung der transzendierenden, prinzipiell offenen Bewegung

des Existenzvollzuges selber. „Erfahrung der Anwesenheit Gottes, das ist in erster Linie die Erfahrung des Daseins selbst, des Daseins als einer geschenkten offenen Wirklichkeit.“ (245) Transzendenz, verstanden nicht als Jenseitigkeit Gottes, sondern als der Überschritt, der das Wesen menschlichen Existierens ausmacht, impliziert den Gottesbezug. „Wo von Transzendenz die Rede ist, wird von Gott gesprochen.“ (287) Atheismus ist Selbstvergessenheit menschlicher Transzendentalität. „Der Mensch ist als transzendierendes Wesen zu verstehen [. . .]. Der Atheismus bedeutet keine Lösung des Transzendenzproblems.“ (315) Im Gegensatz dazu ist Religion das adäquate Selbstverständnis des transzendierenden Menschen. „In keiner Weise findet Menschsein so seinen adäquaten Ausdruck, wie in der Religion.“ (290)

Angesichts dieses Zusammenhangs von menschlichem Selbstbewußtsein und Verständnis dessen, was „Gott genannt“ wird, erhebt sich noch einmal mit erhöhter Dringlichkeit die Frage: Wird hier Gott anthropologisch reduziert? Ist „Gott“ nur ein Name für die Unendlichkeitsdimension menschlichen Lebens? Der Verfasser kann nicht nur sagen, Gott sei „die Chance des Menschen“, sondern auch: „Der Mensch ist trotz allen Versagens die Zukunfts-Chance seiner selbst.“ (282) Wenn aber die traditionelle Metaphysik die Freiheit Gottes, mit der er, zu keinem Handeln genötigt, sich dem Menschen zuwendet, aus der „Subsistenz“ verstand, aus dem Eigenstand im Sein, der aller Eigentätigkeit im Handeln vorausliegt, dann erhebt sich die Frage, wie der Verfasser nach dem Abschied von der Metaphysik Gottes Freiheit begreift. Hier finden sich Sätze wie der folgende: „Gottes Freiheit, das ist das, das wir stets neu an uns erleiden [. . .]. Aber sie ist zugleich das, was in uns eingeht, was wir an uns und durch uns selbst vollziehen müssen: Das Überhinaus, an uns und durch uns realisiert.“ (284)

Der Eindruck drängt sich auf: Weil Gottes Ansichsein von seinem Fürunssein nicht unterschieden wird, darum läßt sich auch die Differenz nicht mehr benennen zwischen dem, was Gott für uns ist, und dem, was wir durch Gott sind. Gott als Chance des Menschen und der Mensch als seine eigene Chance, Gottes Freiheit und das, was „durch uns selbst realisiert“ wird, verschmelzen bis zur Ununterscheidbarkeit.

Und doch liegt eine solche anthropologische Reduktion der Rede von „Gott“ nicht in der Absicht des Verfassers. Wohl geht er in methodischer Hinsicht „vom Menschen aus“ und kommt zuletzt „auf den Menschen zurück“ (325). Wohl „verblaßt“ ihm jede „Rede von einer ‚Objektivierung‘ Gottes“ vor jener „Dynamik des Denkens“, in welcher die Vernunft „sich selbst als Streben aus Erfahrung heraus begreift und über Erfahrung hinausgeht“ auf ein Ziel hin, das „sich nur perspektivisch erschließen läßt“ (326). Aber es geht dem Verfasser nicht nur um eine Perspektive, nicht nur, wie Kant dies ausgedrückt hat, um einen „imaginären Brennpunkt“ (focus imaginarius), in welchem die geistigen Perspektiven der Vernunft zusammenlaufen, sondern um einen *realen Grund* für diese Transzendentalität des Menschen. „Im menschlichen Denken und Handeln zeigt sich ein absolutes Moment, das Begründung verlangt.“ (325) Die Frage ist nur, ob die reale Differenz zwischen dem göttlichen Grund und der durch ihn begründeten menschlichen Transzendentalität sich noch denken läßt, wenn der Mensch für Gott so wesentlich wird, daß dieser ohne Zuwendung zu Mensch und Welt nicht Gott sein kann.

Doch lag das Interesse an der göttlichen Freiheit nicht nur der traditionellen Metaphysik zugrunde, die zwischen Gottes „Ansichsein“ und jenen Handlungen unterschied, durch die er „zum Gott für uns“ wurde. Vielmehr entspricht diese Metaphysik der göttlichen Freiheit zugleich der Erfahrung menschlicher Kontingenz, die ihrer eigenen Transzendentalität nicht einfach fraglos gewiß sein kann. Was als Erfahrung von der „Abwesenheit Gottes“ bezeugt wird, ist als Zeugnis dieser Kontingenz doch wohl mehr, als ein bloßes Selbst-Mißverständnis des Menschen. Für den Verfasser dagegen wird solche Erfahrung von Gottes Abwesenheit durch eine Unterscheidung aufgelöst: die Unterscheidung zwischen „einer falsch verstandenen Präsenz Gottes, die negiert werden muß, und einer echt verstandenen Präsenz Gottes, die zu bejahen ist“ (201). Was in der Erfahrung der Gottesferne vermißt wird, ist also stets nur eine „falsch verstandene“ Präsenz, während seine „echt verstandene“ Präsenz stets und einschränkungslos bejaht werden kann. Ebenso ist der „Gott“, auf den sich die Kritik aller rationalen Theologie, ja alle philosophische Religionskritik bezieht, stets nur der „Scheingott“, während der „wahre Gott“ mit der Transzendentalität des Menschen immer schon gegeben und gewährleistet ist.

Nicht nur die Metaphysik göttlicher Freiheit, auch die Erfahrung menschlicher Gottverlassen-



heit kommt in ihrer Radikalität doch wohl etwas zu kurz, wenn dasjenige nicht mehr zur Sprache kommt, was von seiten des Menschen „Kontingenz“ seiner Offenheit für das Absolute, von seiten Gottes „Unverfügbarkeit“ seiner Zuwendung zum Menschen genannt werden kann. Geht es in dieser menschlichen Kontingenz und göttlichen Unverfügbarkeit wirklich nur um das „Wie“, aber nie um das „Daß“ göttlicher Nähe zum Menschen? Füllt die Geschichte menschlicher Sünde und göttlicher Gnade wirklich nur einen unwandelbaren Rahmen aus, der durch die Gottheit Gottes und die Menschlichkeit des Menschen immer schon gesteckt ist? „Gott muß, wenn er Gott ist, in die Welt eingehen, wenngleich wir die Art, wie sich solches vollzieht, niemals apriori bestimmen können.“ (309) Ist ein solcher transzendentaler Apriorismus nicht „metaphysischer“, als der Verfasser dies selbst, den neuzeitlichen Abschied von der Metaphysik mitvollziehend, sein möchte?

Fragen solcher Art stellen heißt nicht, die Bedeutung unterschätzen, die der vorliegenden Untersuchung unzweifelhaft zukommt. Aber die Fülle des Stoffes, den dieses Buch verarbeitet, verlangt es, Leitfragen hervorzuheben, von denen her es sich in seiner Ganzheit verstehen läßt – Leitfragen auch solcher Art, die als kritische Anfragen an den Verfasser zurückgegeben werden müssen.

*Richard Schaeffler (Bochum)*

*Hasso Hofmann, Repräsentation – Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert, Verlag Duncker & Humblot, Berlin 1974, 484 S.*

Vorliegende Erlanger Habilitationsschrift hat sich zur Aufgabe gestellt, formal und ontologisch den Ausdruck „Repräsentation“ zu untersuchen und dabei sprachgeschichtliche Verwendung, spezifische Konsoziationen und moderne Theorie in der Spannweite der historischen Entwicklung aufzuarbeiten. Methodisch ausgehend von aktuellen Ansätzen der jüngeren Forschungen zum Repräsentativsystem und der sozialwissenschaftlichen Repräsentationslehre entwickelt der Autor die wesentlichen Phasen der Bedeutungsgeschichte dieses Topos. Die historische Genesis des Begriffes findet sich im antiken und patristischen „repraesentare“ (repraesentatio), er formt sich theologisch um in der „eucharistischen Repräsentation“ speziell des Mittelalters und findet schließlich seine rechtssprachliche Ausformulierung in den germanischen Volksrechten und kaiserlichen Konstitutionen. Dieser erste Teil der Studie (38–115), der sich auf die antike und mittelalterliche Wortgeschichte konzentriert, wird durch einen umfangreicheren zweiten Teil ergänzt, der den Begriff „Repräsentation“ in der juristischen, ekklesiologischen und politischen Terminologie des späten Mittelalters bis hin zum beginnenden 19. Jhd. thematisiert. Drei zentrale Aspekte gruppieren das Material des Hauptteils, zum einen die Problematik „Repräsentation und Stellvertretung“, zum andern die „Repraesentatio identitatis“, schließlich der Komplex „Repräsentation und Herrschaft“. Mittels eingehender Interpretation des römischen Rechtes, diverser Autoren wie Marsilius von Padua, Lupold von Bebenburg, Wilhelm von Ockham, der Konzilstheoretiker Konrad von Gelnhausen und Heinrich von Langenstein (etc.) werden die mannigfaltigen Facetten von Bedeutungsgehalt und realer Anwendung in Theorie und Praxis der mittelalterlichen Welt (Völkerrecht, Erbrecht, Staatsrecht, Kirchenrecht, Konziliarismus) herausgearbeitet und quellenmäßig dokumentiert. Besondere Beachtung verdient das Kapitel über die Relation von „Repräsentation und Herrschaft“, das sich in vier Problemkreisen akzentuiert: Repräsentation und Konsens – Anfänge der parlamentarischen Repräsentation – Rep. der Staatsperson – Repräsentationsbegriff der Französischen Revolution (Sieyès, Kant, Guizot, Rotteck, Burke).

Hofmanns Intention, über die jüngere Begriffsverkürzung hinauszukommen, die die Funktion der Repräsentation auf Herrschaftslegitimierung reduziert, mittels einer historisch systematisierenden Analyse, die neben den sprachlichen und juristischen auch die religiösen und metaphysischen Komponenten darlegt, muß als gelungen betrachtet werden. Er hat damit ein Fundament für eine geschichtsphilosophisch fundierte Diskussion der Problematik des Repräsentationsbegriffes gegeben und damit einen durchaus aktuellen Beitrag zur wissenschaftstheoretischen Dimension dieses oft verwandten Topos. Das hohe Niveau des Buches wird durch das Fehlen von Literatur- und Quellenverzeichnis nicht gemindert.

*Rainer A. Müller (München)*

Michael Ermarth, *Wilhelm Dilthey. The Critique of Historical Reason, The University of Chicago Press, Chicago London 1978, 414 S.*

Ein interessantes Phänomen der seit 1960 zu beobachtenden verstärkten Beschäftigung mit dem Werk Wilhelm Diltheys ist die Tatsache, daß dieser Philosoph insbesondere in letzter Zeit zunehmend auch im anglo-amerikanischen Bereich<sup>1</sup> – vornehmlich in den USA – auf Beachtung stößt.

Das hier anzuzeigende Werk des amerikanischen Historikers Michael Ermarth ist nach der Studie von Rudolf A. Makkreel, Dilthey. *Philosopher of the Human Studies*,<sup>2</sup> die zweite große Untersuchung des Diltheyschen Denkens innerhalb weniger Jahre aus amerikanischer Feder.

Ermarth unternimmt mit seinem Buch für den amerikanischen Leser einen ähnlichen Versuch, wie ihn Herbert Arthur Hodges<sup>3</sup> für den englischen vor gut zwei Jahrzehnten unternommen hatte: eine Einführung in das philosophische Denken Diltheys auf breiter Quellenbasis.

Das Buch umfaßt sechs Kapitel, die nicht bestimmte Phasen in Diltheys intellektueller Entwicklung repräsentieren sollen, sondern sie „present topics or regions of his thought, and they necessarily reflect the dialectical relation of ‚reciprocal coherence‘ which is the hallmark of Dilthey’s thinking“ (10).

Methodisches Prinzip in Ermarths Arbeit ist, Dilthey „on his own terms, without projective stylization or fluent but misleading parallels“ zu behandeln (7).

Aus dieser Vorgehensweise ergeben sich zwei Konsequenzen: „While such a standard promises to recover some of the subtlety and originality of his thought, it also means presenting frankly some of its inner tensions and inconsistencies“ (7) und, was wichtiger ist: Ermarth hofft durch den praktizierten interpretatorischen Zugriff „to dispel the lopsided but common view that the main value of Dilthey’s work lay in preparing the way for subsequent positions – or that his thought may justly be considered to have been superseded by these later developments“ (7 f.).<sup>4</sup>

In einer der nicht nur für die Methode der Darstellung von Diltheys Denken zentralen Fragen der Dilthey-Forschung, ob es – verkürzt gesagt – nach 1900 eine Wende vom „psychologischen“ zum „hermeneutischen“ Dilthey und damit einen Bruch bzw. einen durch die Lektüre von Husserls „Logischen Untersuchungen“ bedingten radikalen Neuansatz gegeben habe<sup>5</sup> oder ob vielmehr Diltheys Philosophieren eine kontinuierliche Entwicklung ohne entscheidende Verwerfung von Prämissen durchgemacht habe,<sup>6</sup> nimmt Ermarth eine vermittelnde Position ein: „The view advanced in this study falls between those who see no development at all and those who perceive drastic reformulations and reversals. There is a high degree of continuity in Dilthey’s thought, but it also manifests important shifts, stemming from his own reflections and the influence of other thinkers.“ (9 f.).

Das 1. Kapitel enthält neben einer biographischen Skizze eine Darstellung der Philosophie des 19. Jahrhunderts. Durch diese Beschreibung des geistesgeschichtlichen Hintergrunds und der zeitgenössischen Entwicklungen soll die Möglichkeit eröffnet werden, Dilthey in der philosophischen Landschaft zu situieren.

Eine solche Übersicht kann naturgemäß nicht alle Autoren adäquat darstellen, die Einfluß

<sup>1</sup> Für England ist hier neben den unten zitierten Arbeiten von H. A. Hodges auf die von P. Rickman hinzuweisen.

<sup>2</sup> Princeton, New Jersey 1975.

<sup>3</sup> H. A. Hodges, *Wilhelm Dilthey. An Introduction* (London 1944, 1969<sup>3</sup>); ders., *The Philosophy of Wilhelm Dilthey* (London 1952).

<sup>4</sup> Vgl. auch: „Dilthey was a foundational, not merely a transitional, thinker; if he is freed from customary transitional role, his foundations take on renewed theoretical importance beyond mere ‚preparation‘ and ‚anticipation‘.“ (8)

<sup>5</sup> Für diese These, die in der älteren Forschung dominant ist, stehen u. a. die Namen B. Groethuysen und O. F. Bollnow.

<sup>6</sup> Diese These der neueren Forschung wird z. B. von F. Rodi, U. Herrmann und H. Johach vertreten.

auf Dilthey genommen haben, so ist es aber doch bedauerlich, daß Autoren, die zweifellos tief auf Dilthey gewirkt haben wie Lazarus, Lotze, Sigwart und Brentano nicht oder nur sehr beiläufig behandelt werden.

Diltheys großes Lebensthema, die philosophische Begründung der Geisteswissenschaften, bildet das Thema des 2. Kapitels. In diesem untersucht Ermarth Diltheys Lebens- und Erfahrungsbegriff und stellt deren Bedeutung für die Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte klar heraus.

Im 3. Kapitel werden Diltheys Bemühungen um eine Grundwissenschaft, d. h. die erkenntnistheoretische<sup>7</sup> Fundierung der Geisteswissenschaften und die Relevanz der Psychologie für diese thematisiert. Obwohl Ermarth in diesem Zusammenhang die zentrale Bedeutung von Diltheys Kant-Kritik für die von ihm intendierte und teilweise ausgearbeitete Grundlegung unterstreicht, vermißt man doch die wichtige Kritik Diltheys an Kants Zeit-Theorie,<sup>8</sup> die – obwohl von Dilthey nicht systematisch durchgeführt – einen ebensolchen Stellenwert beanspruchen kann wie Diltheys in der „Breslauer Ausarbeitung“<sup>9</sup> vorgeführte Kritik an der intellektualistischen Fassung des Selbstbewußtseins bei den auf kantischem Boden stehenden Autoren Fichte und Schopenhauer. Ebenso wird vermißt, daß von Ermarth Diltheys Erlebnisbegriff<sup>10</sup> nicht mit seiner Kritik an der traditionellen Erkenntnistheorie zusammengeschlossen wird.

In den Kapiteln 4 und 5 kommen Ermarths intensive Forschungen im noch nicht erschlossenen Teil des Berliner Nachlasses zum Tragen.

Im 4. Kapitel entfaltet Ermarth unter Einarbeitung noch nicht veröffentlichter Vorlesungen, Manuskripte und Briefe die Transformation von Diltheys Denken seit 1896. Die eingangs zitierte Vermittlungsposition Ermarths – „The change in Dilthey's thinking was more a ‚deepening‘ or ‚thinking through‘ than a reversal; he uncovered a foundation below the plan of his own psychological investigations, yet he continued to remain within the sphere of the empirical consciousness or standpoint of experience.“ (181) – wird hier breiter ausgeführt und zu belegen versucht. Ermarth referiert die Kritik von Ebbinghaus an Diltheys Psychologie, wie sie in den „Ideen“ skizziert wurde und zeigt, wie diese Kritik des befreundeten Psychologen dazu beitrug, daß Dilthey ab 1896 mit der systematischen Arbeit aussetzt und sich wieder seinem anderen großen Projekt, dem 2. Band der Schleiermacher-Biographie zuwendet (184–186). Ermarth berichtet weiter über die Kritik der neukantischen Wertphilosophie (Windelband und Rickert) an Diltheys Ansatz (186–197) und über das Verhältnis Dilthey–Husserl (197–209).

Besonders wichtig für die künftige Forschung sind die durch diese Darstellungen gewonnenen Einblicke in bis dato unbearbeitete Teile von Diltheys Nachlaß. Die erste Arbeit, die Ermarth hier geleistet hat, muß bei Dilthey-Edition und -Forschung ausgewertet und systematisch weitergeführt werden.

Das 5. Kapitel ist einem der bedeutendsten Begriffe in Diltheys Denken, dem Verstehen und den diesen Begriff flankierenden Theoremen gewidmet.

So untersucht Ermarth z. B. den für Diltheys Spätphase wichtigen Terminus „objektiver Geist“, den Dilthey zwar von Hegel übernimmt, ihn aber entscheidend modifiziert, d. h. seiner

<sup>7</sup> Berücksichtigt werden muß hierbei immer Diltheys Stellung zur traditionellen Erkenntnistheorie. Vgl. u. a. I, XVIII.

<sup>8</sup> Vgl. z. B. V, 5.

<sup>9</sup> Ermarths Beschreibung der „Breslauer Ausarbeitung“ (102) ist im übrigen nicht zutreffend: wie die im in Kürze erscheinenden Band XIX der „Gesammelten Schriften“ durchgeführte Rekonstruktion des II. Bandes der „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ zeigen wird, macht die „Breslauer Ausarbeitung“ nur einen, wenn auch wichtigen Teil des 4. Buches des II. Bandes aus, d. h. damit, sie ist nicht der II. Band.

<sup>10</sup> Zu bedauern ist, daß ein auf S. 20 geäußelter Gedanke, die Herkunft von Diltheys Erlebnisbegriff aus säkularisiertem Pietismus betreffend, der vermutlich auf die von E. Spranger gemachte Beobachtung (Berliner Geist. Aufsätze, Reden und Aufzeichnungen [Tübingen 1966] 185) zurückgeht, von Ermarth hier nicht aufgegriffen und weiter ausgeführt wird.

metaphysischen Potenz entkleidet.<sup>11</sup> Des weiteren wird der Einfluß Hegels und Husserls auf Diltheys Ausdruckstheorie thematisiert (271 ff.).

Von einiger Bedeutung ist der weiter zu verfolgende Hinweis Ermarths auf gewisse Affinität, die Georg Henrik von Wrights Konzeption<sup>12</sup> zur Spätphilosophie Diltheys besitzt (381 f.; 376, Anm. 8). Dies ist insofern von Interesse, als in der kürzlich eröffneten „dritten Runde“ (K.-O. Apel) der Verstehen-Erklären-Kontroverse der Ansatz von Wrights im Mittelpunkt der Diskussion steht.<sup>13</sup>

Im 6. Kapitel stellt Ermarth in knapper Form die Grundzüge von Diltheys Weltanschauungstheorie, d. h. seine Philosophie der Philosophie dar. Hierbei gibt er interessante Hinweise auf das Verhältnis von Diltheys Theorie zur Wissenssoziologie (335) und besonders zum Werk Karl Mannheims (384 f.).

In der anschließenden Konklusion betont Ermarth noch einmal die Unabgeschlossenheit und damit Offenheit von Diltheys Denken<sup>14</sup> und die Schwierigkeit, ihn traditionellen Begriffsrastern zuzuordnen. Gleichwohl versucht Ermarth, Dilthey auf den Begriff zu bringen; er bezeichnet Diltheys Position mit dem m. E. nicht unproblematischen Terminus „Idealrealismus“ (344 f.)<sup>15</sup> und nennt sein Denken „transzendentalen Historismus“ (355).<sup>16</sup>

Ermarths Buch eröffnet keine fundamental neuen Einsichten, es gibt einen bis auf wenige Ausnahmen zuverlässigen Überblick von Diltheys systematischem Werk. Ermarth verzichtet allerdings auf eine oft notwendige breite Auseinandersetzung mit der aktuellen – insbesondere deutschen – Dilthey-Literatur. Leider nur begrenzt nützlich und fruchtbar ist Ermarths Arbeit mit Diltheys Nachlaß, da seine oft nachlässige Zitierweise des Nachlaßmaterials in vielen Fällen ein Verifizieren der Zitate im Nachlaß unmöglich macht.

Ermarth verpaßt zudem die Chance, über ein oft willkürliches und wahlloses Zitieren der unpublizierten Papiere hinaus zu einer, den Leser über die für seine Themenstellung relevanten Teile des Berliner Nachlasses informierenden Übersicht zu gelangen. So bleibt seine Arbeit leider nur ein Versuch.

*Hans-Ulrich Lessing (Dortmund)*

### Bemühungen um Hamann

#### Über die Lage von Edition und Forschung

*Johann Georg Hamann. Acta des Internationalen Hamann-Colloquiums in Lüneburg 1976. Mit einem Vorwort von Arthur Henkel hrsg. von Bernhard Gajek, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1979, 348 S.*

*Reiner Wild (Hrsg.), Johann Georg Hamann (= Wege der Forschung, Bd. 511), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1978, 452 S.*

*Gerhard Nebel, Hamann, Klett Verlag, Stuttgart 1973, 352 S.*

#### I.

Den Adepten des 20. Jahrhunderts dürfte es nicht schwer fallen, aufgrund der so zahlreich erscheinenden Hamanniana von einer wahren Hamann-Renaissance in den siebziger Jahren zu sprechen. Allerdings muß wohl im Kontext der hier zu referierenden Hamann-Literatur Nebels Hamann-Buch als weißer Rabe gelten. In 16 Kapiteln versucht es, frei von jeglicher Fußnote

<sup>11</sup> Vgl. z. B. VII, 146 f. und VV, 209.

<sup>12</sup> G. H. von Wright, Erklären und Verstehen (Frankfurt a. M. 1974).

<sup>13</sup> Vgl. K.-O. Apel, J. Manninen und R. Ruomela (Hrsg.), Neue Versuche über Erklären und Verstehen (Frankfurt a. M. 1978) und M. Riedel, Verstehen oder Erklären? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften (Stuttgart 1978).

<sup>14</sup> An den negativen Aspekten dieser Offenheit entzündet sich Ermarths kurze Kritik an Dilthey (348 f.).

<sup>15</sup> Vgl. auch: 23 f., 46, 59, 77 f., 113, 155 etc.

<sup>16</sup> Vgl. dazu die Anmerkung 31 auf S. 387.

und in leidenschaftlicher Sprachgebärde, das Geheimnis des großen Gegenspielers der Aufklärung im 18. Jahrhundert zu deuten mit Blick auf die Nöte der Gegenwart. Seine Hamann-Deutung orientiert sich an den zentralen Begriffen Dunkelheit, Geschlecht, Natur, Moralismus, Begegnung, Poesie, Sprache, Aufklärung und Freiheit. Die so umschriebenen Kapitel sind unterbrochen von sehr konkreten Aktualisierungsassoziationen, die sowohl geistreich wie sarkastisch ausfallen, aber ebenso von Demonstrationen der Hamannschen Seelenverwandtschaft – oder der „Freundschaft gegenseitiger Mißachtung“ (94) – bei Gestalten wie Ernst Jünger, Ulrich Mann, Herder, Goethe, Lessing und Kant, denen er einzelne Kapitel vorbehält. Ähnlich wie Hamann seine Philosophie, so betreibt auch Nebel seine Hamann-Deutung als Okkasionalist, nicht als Systematiker. Vor dem Hintergrund der anschwellenden, die Anstrengung des Begriffs sowie das philologische Gewissen bis an die Grenzen des Möglichen bemühenden Hamann-Forschung wird man Nebels überdimensional geratenen Hamann-Essay eher als bildertrunken denn als begriffsstark qualifizieren müssen. Und was Nebel für die Autorschaft Hamanns formuliert hat, dürfte auch von seinem zu Widerspruch wie Zustimmung stimulierenden Buch gelten: „weder Philosophie noch Theologie sondern Verkündigung“ (50), „in dichterischer Fügung, nicht in rationaler Untersuchung“ (61).

## II.

Die Defizite von Nebels Hamann-Buch gleicht der von Bernhard Gajek edierte und mit einem Vorwort von Arthur Henkel versehene Sammelband des Internationalen Hamann-Colloquiums (vom 7. bis 10. Juni 1976 in Lüneburg) reichlich aus. Er greift schwerpunktmäßig vier Forschungsbereiche auf: Hamanns Lebensgeschichte; Theologie und Philosophie im Lebens- und Werkkontext Hamanns; dessen philosophische Position und schließlich Hamanns Beziehungen.

1) Im Bereich der Lebensgeschichte versucht Jörg-Ulrich Fechner jene Texte, die Hamanns Londoner Aufenthalt von 1757/1758 sowie dessen Bekehrungserlebnis als Bezugspunkt thematisieren, nicht „als Belege für Deutungen zu veranschlagen“ (1), die „eben auch bloß Belege für die jeweils subjektive Deutungsentscheidung oder Meinung des Deuters“ (2) wären, sondern ist bemüht, „diese Texte zunächst einmal buchstäblich ernst zu nehmen“ (2). Aufgrund seiner neuen Fragestellung „nach den form- und gattungsgeschichtlichen Intentionen dieser Texte“ (3) gelangt er zu der Erkenntnis, daß die Bekehrung Hamanns – egal ob Erweckung, innere Einkehr oder Umkehr genannt – „in mehrfacher Beziehung zu Aspekten des Pietismus und der Brüdergemeine, deren besondere Form von der Situation der Diaspora geprägt ist“ (19), steht.

Ein von den großen Hamann-Studien bislang vernachlässigtes Kapitel, nämlich Hamanns Freundschaft mit Th. G. von Hippel (dem Älteren), skizziert der Beitrag von Joseph Kohnen, dessen noch nicht beendete Monographie über Hippel weitere Aufschlüsse und Auskünfte über die reziproke Beeinflussung beider Gestalten und Werke zu bringen verspricht.

2) Die theologische Aktualität Hamanns versucht der systematische Theologe Oswald Bayer darzulegen, indem er die beiden Antagonisten Hegel und Schleiermacher als fingierte Zeitgenossen Hamanns zur Sprache kommen läßt und Möglichkeiten aufzeigt, „wie von Hamann her die im engeren Sinne gegenwärtige theologische Situation in den Blick kommt und in welcher Weise er in sie eingreifen könnte“ (41). Vermutlich fände die Theologie Karl Barths den geringsten Widerspruch Hamanns: „Gegen die neuzeitliche Rationalität in ihrem Purismus und Puritanismus wie auch gegen jenen Spiritualismus, den selbst nicht Barth überwindet, ist für Hamann von dem Christusereignis her auch dessen Selbstmitteilung und Zuneigung konstitutiv *sinnlich* . . . Darin ist Hamann Lutheraner. Lutheraner aber im genauen Bezug auf die denkerischen wie politischen Gestalten der Aufklärung, ihr Zeitgenosse. Zeitgenosse jedoch im Widerspruch gegen System und Struktur.“ (50)

Eine spezifische Relation zwischen Hamann und Luther sieht Peter Meinhold „insbesondere hinsichtlich der Theologie der Sprache bei beiden“ (54), und zwar in der Bestimmung der Beziehung von Geist und Wort, wobei Hamann „seine selbständige Weiterbildung der Anschauungen Luthers bis zu den praktischen Konsequenzen“ (63) deutlich macht.

Das vielgedeutete und vieldeutbare Phänomen der Hamannschen „Engelsprache“ interpretiert Xavier Tilliette belegreich als Metapher und Schlüssel zur Analogie: „Gott offenbart sich durch

die Kreatur, durch den Menschen als Empfänger und Hörer (Engelsprache), dem Menschen als Seher und Antwortendem (Menschensprache) . . . Die menschliche Zeichensprache buchstabiert die geheime Divination, die in Tiefen der Sinnlichkeit wie auf den Gipfeln des Geistes entlang der Engelleiter stattfindet.“ (75) – „Engelsprache und Menschensprache bewerkstelligen eine einzige Wirkung.“ (71)

Derek Bowman skizziert Hamann als christlichen Autobiographen und geht dabei drei Aspekten in dessen Autobiographie nach: seiner Haltung zur Bibel und der Tradition dieser Haltung; der Auffassung und Vorsehung sowie der Bedeutung von Christi Lebenslauf.

W. M. Alexander enthüllt die gnostische Fehlinterpretation von Hamanns menschlicher Sexualität; diese wird nur verständlich im Kontext seiner Auffassung von der Erdhaftigkeit, der Einheit und der Zweiheit des Menschen als Mann und Frau.

Von beträchtlichem Erkenntniswert ist der Beitrag von Wilfried Malsch, der Wirkungsmöglichkeiten von Hamanns Bibeltypologie auf die Goethezeit nachgeht und viele bislang hartnäckig von der Forschung tradierte Mißverständnisse ausräumt, wie z. B. die Vorstellungen von „Herders angeblichem Historismus“ oder „Goethes angeblich zeitloser Klassik oder der angeblich christkatholischen Reaktion des Novalis“ (94). Dies gelingt ihm aufgrund einer differenziert erörterten und angewandten Typologie, die sowohl biblische als auch halb- und außerbiblische Analogiebildungen aufzufinden weiß. Max L. Baeumer verfolgt am Beispiel von Hamanns „Aesthetica in nuce“ dessen „grundsätzliche und leitmotivische Verwendungstechnik alttestamentlich-jüdischer, antiker und christlicher Zitate und Bilder“ (119) als eine dreifache Stufung und Vollendung.

3) Mit Hamanns Kant-Kritik befaßt sich Josef Simon, wobei er vor allem Hamanns Geistigkeit und „zugleich das systematisch-philosophische Verhältnis zwischen Sprache und Vernunft“ (135) zu erörtern versucht, und zwar im Kontext von Hamanns Rezension der „Kritik der reinen Vernunft“ von 1781 sowie der „Metakritik“ von 1784. Aus Hamanns kritischer Sicht erweist sich der Kantische transzendente Gegenstandsbegriff als „auf eine mit den Mitteln seiner Konstruktion nicht mehr angreifbare Weise dogmatisch gesetzt“ und als – modern ausgedrückt – „nicht falsifizierbar“ (143). Hamann habe nicht nur „die Konstruktion des gnoseologischen Begriffs vom Gegenstand als Kants Sprachhandlung und Sprachleistung entdeckt“ (147), sondern darüber hinaus gezeigt, daß ebenso das Kantische Bewußtsein – „wenn es seine absolute Vollendung anstrebt“ (148) – in der Sprache der Religion spreche, „aber ohne sich wie die Religion zu einem rezeptiven Verhältnis zu seinen Grundsätzen als anfängliche Topoi zu bekennen“ (148). Nach Simon sei Hamann der erste gewesen, der den „hypothetischen Charakter des Kantischen Vernunftbegriffs durchschaut hätte“ (153), eine Konstruktion, die zugleich „als Heraussetzung des Begriffs menschlicher Vernunft aus der Welt menschlicher Lebensbedingungen“ (153) gelten müsse. Anders als bei Kant sei deshalb das Sprachproblem bei Hamann „das Problem eines Verhältnisses zwischen systematischem Philosophieren und sprachlich-gesellschaftlicher Bedingtheit menschlichen Denkens“ (155). Deshalb gebe es „nach Hamann keine Philosophie, die ‚sich‘ eine adäquate, allgemeine, nicht in Besonderheiten oder Eigentümlichkeiten befangene Sprache bereits ‚erfunden‘ hätte“ (158). Hamanns mit Hegel zusammengehende Kant-Kritik antizipiere so in nuce Gedanken, die Hegel in „Glauben und Wissen“ und erst über seine Auseinandersetzung mit Fichte formuliert habe. Aus solchen Einsichten und der Betonung gerade der sinnlich-materiellen, aposteriorischen Seite der Sprache – gegenüber Kant – sei erst Hamanns Grundeinsicht verständlich, daß menschliche Vernunft sich nur als bedingte, individuelle Spracharbeit vollziehen könne: „Von ihr her ist sowohl das nun als *wesentlich* begriffene *geschichtliche* Sein des Menschen als auch die Erkenntnisfunktion der *Kunst*, verstanden als auf Wahrheit abzielende sinnlich bedingte, materielle Tätigkeit in den Blick der Philosophie gerückt. Damit nimmt Hamann Gedanken vorweg, die in der Philosophie erst im Anschluß an Kants ‚Kritik der Urteilskraft‘ innerhalb des ‚Deutschen Idealismus‘ zur Entfaltung kamen und vor allem der Literatur und dem Kunstverständnis der Zeit entscheidende Impulse gegeben haben.“ (164)

Vernunft, Verstehen und Sprache sind auch die Begriffe, die von Anfang an den Briefwechsel zwischen Hamann und Jacobi auszeichnen und deren Verhältnisbestimmung Marco M. Olivetti Beitrag erörtert, wobei er die radikale Unterschiedlichkeit des Abhängigkeitsgedankens ins Zentrum des Interesses rückt.

Beschränkt auf Hamanns Debatte mit Jacobis Spinozabuch verfolgt Klaus Hammacher die Problematik der personalen Beziehung als eines Ich-Du-Verhältnisses zu Gott, die sich als zentrales Thema in Jacobis Philosophie erweist, während bei Hamann eine radikale Infragestellung der dialogischen Beziehung abzulesen ist, die später Kierkegaard aufnimmt.

Renate Knoll diskutiert Hamanns Kritik an Jacobis Schrift „David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus“ im Lichte ihres bislang noch unedierten Briefwechsels, der im Anhang des Beitrags abgedruckt ist, und weiß von einem bislang von der Forschung übersehenen Arbeitsexemplar von Jacobis Hume-Schrift zu berichten, das wichtige Handkorrekturen des Verfassers enthält und sich im Besitz der Universitätsbibliothek Münster befindet.

4) Im Bereich von Hamanns Beziehungen versucht Rainer Röhrich – ohne die Unterschiede zu verwischen – Ähnlichkeiten in der Entfaltung der Gedankenwelt des Nikolaus von Kues und Hamanns, beide Außenseiter des rationalistischen Schulbetriebs ihres Jahrhunderts, darzulegen, die weit über das Prinzip der Koinzidenz der Gegensätze hinausgehen. Vermutlich aus verwandten menschlichen Erfahrungen wuchsen die verwandten Anschauungen beider Denker hervor, die sich in vier Grundworten berühren: Unwissenheit, Glaube, Koinzidenz der Gegensätze und Christus als letztlich der Punkt, in dem für Hamann und für Cusanus jene drei zusammenlaufen.

Volker Hoffmann illustriert überzeugend und eindrucksvoll an Hamanns Leseweise von Adam Bernds „Eigener Lebens-Beschreibung“ seine These, daß bei Hamann das Lesen auf breiter Front in die Autorschaft übergeht, d. h. „von der Autobiographik seines Lesens über die Ermittlung von Antidiskursen bis zur autobiographischen Anti-Autorschaft“ (296 f.).

Im Lichte von Hamanns in französischer Sprache verfaßten Aufsätzen unterstreicht und korrigiert James C. O'Flaherty bislang erzielte Forschungsergebnisse über Hamanns Beziehung zu Friedrich II. dahingehend, daß dieser für jenen letztlich „der Fürst dieses Aeons“, des gottlosen Zeitalters war, den er nur widerwillig bewundern konnte.

Erich Ruprecht skizziert Hamanns Wirkung – die zumindest über den Vermittler Herder als wahrscheinlich gilt – auf die deutsche Romantik am Paradigma der Frage nach dem Ursprung der Sprache.

Spuren der österreichischen Hamann-Rezeption vom 18. ins 19. Jh. verfolgt Peter Kraft, und Viktor Suchy beschreibt die Hamann-Rezeption durch Grillparzer sowie dessen innere Verwandtschaft mit dem Königsberger Hypochonder – trotz der Diastase zwischen ihren religiösen Ansichten.

### III.

Die bewährte Tradition der Reihe „Wege der Forschung“ fortsetzend, sammelt der von Reiner Wild edierte Band Hamann-Studien aus dem Zeitraum von 1858 bis 1977. Hamanns persönlicher Umgang mit Kant und Hamanns Würdigung durch Hegel – übrigens die erste wissenschaftliche Bemühung um dessen Werk – lassen bereits die philosophische Bedeutsamkeit dieses Autors und seines Œuvres erahnen. Allerdings bringt dieser Band mit Ausnahme der Beiträge des Editors – Einleitung sowie der Originalbeitrag über die neueren Hamann-Kommentare von 1977 – gegenüber den Ergebnissen des Lüneburger Colloquiums, auf das der Herausgeber ausdrücklich eingeht, verständlicherweise keine neueren Erkenntnisse.

Aus Wilds Einleitung verdienen zwei Aspekte eine besondere Aufmerksamkeit: sein Hinweis auf das grundsätzliche Dilemma aktueller Diskussion Hamanns einerseits und die dreiphasige Gliederung der Hamann-Forschung andererseits. Die mit Hegels Rezension einsetzende und vornehmlich philosophisch-theologisch bestimmte erste Phase wird um 1911 abgelöst durch die geistesgeschichtlich geprägte zweite Phase, in der Diltheys wie Ungers Hamann-Deutung dominieren. Die dritte und gegenwärtig noch anhaltende Phase ist gekennzeichnet von dem Bemühen, sich von den geistesgeschichtlichen Konstruktionen Ungers zu befreien und mehr als früher die Erträge der einzelnen Wissenschaften wechselseitig zu vermitteln und zu integrieren. Wenn – wie Reiner Wild zutreffend bemerkt – die aktuelle Hamann-Diskussion mehr sein will als bloße Rekonstruktion seiner Bedeutung, so muß sie Hamanns theologische Weltansicht und kritische Einsicht in die Dialektik der Aufklärung, dessen kritische, die inneren Widersprüche der

Aufklärung aufdeckende und über sie hinausweisende Einsichten verbinden mit dessen Rückgriff auf Vergangenes als Versuch einer Erneuerung christlicher Traditionen und als heuristisches Modell in unsere aufgeklärte Gegenwart transponieren. Der daraus zu erwartende Erkenntniszuwachs dürfte frappierend sein. Vermutlich liegt das auffallend wiedererstarbte Interesse an Hamanns Reaktualisierung für unsere Zeit in der mit Hamanns Zeitgenossenschaft gemeinsam wiederentdeckten Bedeutung der „Subjektivität des konkreten Menschen, die sich gegen die Abstraktionen der rationalistischen Vernunft auflehnt“ (6).

Die referierten Werke spiegeln die ganze Spannweite zeitgenössischer Bemühungen um den Königsberger Januskopf und Metakritiker; sie geben darüber hinaus vorzügliche und detaillierte Auskunft über die Lage von Edition und Forschung. Allerdings bleiben viele der von Sven-Aage Jørgensen (J. G. Hamann [Stuttgart 1976] 101 ff.) als vordringlich bezeichneten Aufgaben der Hamann-Forschung weiterhin ungelöst, so daß Bernhard Gajeks Prognose noch immer gilt: „Generationen von Forschern vieler Fakultäten haben zu tun.“

*Ernst Josef Krzywon (Augsburg)*