BERICHTE UND DISKUSSIONEN

Internationaler Hegelkongress 2005 „Von der Logik zur Sprache“

Stuttgart, 26.–28. Mai 2005

Tilman WEGERHOFF (Bonn)

Im Turnus von sechs Jahren lädt die Internationale Hegel-Vereinigung Wissenschaftler verschiedener Länder – geschulte Hegelianer wie Hegel-Interessierte – in den schwäbischen Geburtsort des Systemdenkers, um Forschungsergebnisse auszutauschen und gemeinsam zu diskutieren. Dabei widmet sich der Kongress seit jeher neben Problemen der immanenten Werkanalyse auch der Frage nach der Aktualität der Hegelschen Philosophie und bietet ein Forum, diese mit zeitgenössischen Themenfeldern zu konfrontieren. Dem entsprechend steckten die Veranstalter auch bei der Wahl des diesjährigen Kongressthemas „Von der Logik zur Sprache“ einen Rahmen, der Bezüge zu philosophischen Konzepten nach 1830 ausdrücklich zuließ. Rüdiger Bubner, Präsident der Hegel-Vereinigung, bekräftigte dies in seinem Eröffnungsvortrag im Stuttgarter Schloss: Das Verhältnis von Logik und Sprache sei nicht nur – wie er in einem beeindruckenden philosophiehistorischen Tour d’Horizon belegte – seit dem Auftauchen der antiken Sophisten ein stetes Movens des traditionellen abendländischen Denkens gewesen, sondern stelle auch für die gegenwärtige Philosophie noch eine besondere Herausforderung dar.

Die rund 350 Teilnehmer tagten im Kongresszentrum der Liederhalle Stuttgart. Die einzelnen Kolloquien folgten dabei der thematischen Grundausrichtung des Kongresses. Neben zwei Kolloquien, die klassische Topoi der theoretischen Hegel-Forschung aufgriffen (*Das Programm der Hegelschen Logik*. Leitung: Francesca Menegoni; *Was ist Spekulation?* Leitung: Jens Halfwassen), sowie einem Kolloquium zur Entwicklung der Logik nach Hegel (*Der Weg nach Hegel: Trendelenburg – Lotze – Frege*. Leitung: Gottfried Gabriel) stand der Bezug zur Sprache im Vordergrund (*Phänomenologie und Sprache*. Leitung: Gerhard Gamm; *Versprachlichung der Subjektstruktur*. Leitung: Terry Pinkard; *Sprache und Logik der Sittlichkeit*. Leitung: Jean-François Kervégan; *Dialektik als Kommunikation*. Leitung: Seyla Benhabib; *Sprache als neues Metaphysikum*. Leitung: Rolf-Peter Horstmann). Ein Kolloquium beschäftigte sich mit dem Einfluss Hegels auf den modernen Pragmatismus (*Die Wiederkehr des Hegelianismus im Pragmatismus*. Leitung: Hans-Peter Krüger). Darüber hinaus boten die Organisatoren in drei Foren freier Kurzvorträge jungen Nachwuchswissenschaftlern die Möglichkeit, bewährte wie neuartige Ansätze zur Hegelinterpretation vorzustellen. Zwei mit Martin Seel und Julian Nida-Rümelin prominent besetzte öffentliche Abendvorträge beendeten die beiden Vortragstage und öffneten den Kongress einem breiteren interessierten Publikum. Vier ausgewählte Vorträge sollen hier etwas ausführlicher wiedergegeben werden.

Robert Brandom rekonstruierte in seinem Vortrag *The Structure of Desire and Recognition* mit Blick auf das vierte Kapitel der *Phänomenologie des Geistes* Hegels Konzeption des Selbstbewusstseins. Dabei versuchte er nachzuweisen, dass Hegel Selbstbewusstsein in einem wittgensteinschen Sinn als etwas verstehe, dessen Genese sich im wesentlichen ‚außerhalb‘ des einzelnen Subjekts vollziehe und das nur als Resultat eines bestimmten praktischen Verhal-

PhJb 1/06 / p. 138 / 27.3.

tens zu anderen Subjekten begriffen werden könne. Brandom fokussierte diesbezüglich Hegels Begriff der Anerkennung, den er wegen seiner normativen Implikationen schließlich als transitive Relation interpretieren konnte und damit den Übergang von dem Bezug auf andere zu dem reflexiven Bezug auf sich plausibel machte.

Brandom begann seine Ausführungen mit einer an Hegel orientierten allgemeinen Definition des Selbstbewusstseins: Für Hegel sei ein Wesen genau dann wesentlich selbstbewusst, wenn das, was es in seinem Selbstbild *für sich* sei, einen wesentlichen Teil dessen ausmache, was es *an sich* sei, wenn die Art, in der es sich erscheine, konstitutiv sei für das, was es tatsächlich sei. Dabei erkläre Hegel diese konstitutive Funktion, gemäß der bestimmte Merkmale im *Bild* von uns selbst zu wesentlichen Merkmalen unserer selbst würden, durch eine spezifische praktische Einstellung: die Identifikation. Indem man sich mit bestimmten Eigenschaften *identifiziere*, behandle man sie als *wesentliche* Eigenschaften von sich selbst. Diesen Identifikationsprozess beschreibe Hegel dabei konkret als einen Akt des *Riskierens* und *Opferns*, der sich im Selbstbewusstseinskapitel der *Phänomenologie* auf die gesamte physische Existenz beziehe. In dem „Daransetzen des Lebens“[1] werde dasjenige, *wofür* man sein Leben riskiere und im Notfall opfern würde, zu einem wesentlichen Teil von einem selbst. Allerdings handle es sich bei diesem „Daransetzen des Lebens“ nur um *einen* basalen Fall, der metonymisch für den gesamten Prozess der Erfahrung stehe, den das Subjekt im Reich des Geistes zu durchlaufen habe: Stets gelte es, zwischen konfligierenden Verpflichtungen zu wählen und bestimmte Verpflichtungen, die man eingegangen sei und die definierten, was man *an sich* sei – etwa Jobs, Ämter, gesellschaftliche Rollen – zu opfern für bestimmte Verpflichtungen, die man nur erst *für sich* in seinem Selbstbild entworfen habe. Vor diesem Hintergrund bestehe die eigentlich interessante Frage darin, ob unter diesen Verpflichtungen eine ausgezeichnete auszumachen sei, mit der der Einzelne sich immer schon identifiziert haben müsse, um *überhaupt* ein Bild von sich zu haben und *für sich* zu sein. Zur Klärung dieser Frage weitete Brandom zunächst den Skopus der Untersuchung: Was heiße es überhaupt, ein Selbst zu haben; was bedeute es für jemanden, für sich selbst ein Selbst zu sein? Seine weiteren Ausführungen folgten dabei Hegels Strategie in der *Phänomenologie des Geistes*, das Selbstbewusstsein aus der Struktur der Begierde genetisch zu erklären.

Die Begierde, so Brandom, setze bereits sinnliches Gewahrsein, eine Form von Proto-Bewusstsein voraus und müsse als eine aus *Hunger*, *Essen* und *Nahrung* sich zusammensetzende Struktur – im Original: ‚tripartite structure of erotic awareness (TSEA)‘ – begriffen werden. *Hunger* fungiere als praktische *Einstellung* (1), durch die das Lebewesen den Objekten seiner Umwelt die *Signifikanz* (3) ‚*Nahrung*‘ zuschreibe. *Essen* sei die *responsive Aktivität* (2), die sich auf diese Signifikanz beziehe und die Dinge *als* Nahrung behandle. Im Gegensatz zur einfachen responsiven Klassifikation innerhalb physischer Prozesse – etwa dem Rosten des Eisens als Antwort auf Nässe – müsse bei den Objekten des sinnlichen Gewahrseins bereits zwischen dem, was sie *für* den Begehrenden, und dem, was sie *an sich* seien, zwischen subjektiver und objektiver Signifikanz unterschieden werden. Dabei komme der *Einstellung* die Autorität zu, diesen Unterschied zu verhandeln: Nur wenn der Hunger gestillt sei, sei die subjektive Signifikanz auch objektiv legitimiert.

Der Übergang von der animalischen Begierde zum Selbstbewusstsein der Akteure im normativen Reich des Geistes werde dann durch die Applikation der TSEA-Struktur auf sich selbst möglich und führe in den Prozess wechselseitiger Anerkennung. Die *Signifikanz* (3), die einem Objekt nun zugeschrieben werde, bestehe darin, dass dieses Objekt selbst Träger der TSEA-Struktur sei, d. h. dass es die Kompetenz besitze, anderen Dingen Signifikanz zuzuschreiben. Die *responsive Aktivität* (2), durch die etwas als etwas behandelt werde, das Urhe-

[1] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke, hg. v. E. Moldenhauer / K. M. Michel, Bd. 3, 149.

PhJb 1/06 / p. 139 / 27.3.

ber von Signifikanzen zu sein vermöge, sei das *Anerkennen*; die entsprechende *Einstellung* (1) die *Begierde nach Anerkennung*, d. h. die Begierde, selbst als etwas behandelt zu werden, das Signifikanzen zuschreiben könne. Aus der Sicht des Einzelnen sei dabei die subjektive Signifikanz ‚Urheber von Signifikanzen', die er einem anderem zuschreibe, genau dann objektiv legitimiert, wenn er selbst als Urheber von Signifikanzen behandelt werde, wenn er also von dem, den er anerkenne, auch anerkannt werde. Die höherstufige TSEA-Struktur der Anerkennung müsse daher als symmetrische Relation gewertet werden: Wen ich anerkennen würde – und das bedeute letztlich: als ein Selbst behandelte –, der erkenne auch mich an und behandle mich als ein Selbst.

Wie jedoch, so Brandom weiter, gelange man von dieser Symmetrie der Anerkennungsrelation zu der Annahme ihrer Reflexivität? Wie lasse sich daraus, dass der andere für mich ein Selbst und ich für den anderen ein Selbst sei, ableiten, dass auch ich *für mich* ein Selbst sei? Entscheidend, so Brandom, sei für diesen Zusammenhang die normative Autorität, die ich dem anderen zuschriebe, wenn ich ihn als Urheber von Signifikanzen, als Selbst anerkennen würde: Ich behandelte ihn als einen ‚von uns'. Dies bedeute, dass die Signifikanzzuschreibungen, die er *für sich* als objektiv erfolgreich bewerte, auch für mich sowie prinzipiell für jedes andere Selbst in Betracht kämen. In der Terminologie der Anerkennung: Wenn A den B anerkenne und B den C anerkenne, erkenne auch A den C an. Die Anerkennung sei also nicht nur symmetrisch, sondern auch transitiv. Diese Transitivität erlaube es dann jedoch auch, das Verhältnis zu jemand anderem als Selbst in ein Verhältnis zu sich selbst als Selbst zu überführen: Wenn die Autorität, die ich durch mein Anerkennen dem anderen hinsichtlich der adäquaten Bewertung *seiner* responsiven Aktivität des Anerkennens zuschriebe, impliziere, dass ich den anerkennen würde, den er anerkenne (Transitivität) und hinzukomme, dass nicht nur ich ihn anerkennen würde, sondern auch er mich anerkenne (Symmetrie), dann würde ich mich – durch Transitivität – selbst anerkennen. Damit sei das Verhältnis eines Selbst zu sich *als* Selbst als Resultat seiner Behandlung von anderen als Selbst rekonstruiert worden und zugleich jene eingangs gesuchte basale Verpflichtung gefunden, mit der jedes Selbst sich immer schon identifiziert haben müsse, um überhaupt ein Selbst zu sein. Jedes selbstbewusste Lebewesen, so Brandom, müsse die Verpflichtung des Anerkennens immer schon eingegangen sein, d. h. müsse *für sich* immer schon eines sein, das anerkennt und anerkannt werde, um überhaupt eines zu sein, das *für sich* etwas sei.

Robert Pippin befasste sich in seinem Vortrag *Moralität: die subjektive Seite der Sittlichkeit?* mit Hegels Theorie der juridischen Imputation. Dabei bemühte er sich, mögliche Widersprüche zwischen Hegels objektivistischer Handlungskonzeption und seiner Anerkennung moralischer Selbstbestimmung – etwa in der Rede vom „Recht der Absicht" in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts*[2] – aufzulösen und beide Seiten als komplementäre Momente eines einheitlichen Modells aufzuweisen.

Von Handlungen, so Pippin eingangs, spreche man erst dort, wo eine reale Ereigniskette auf die Kausalität eines Willens, einer subjektiven Intention zurückgeführt werden könne. Bereits diese basale Bestimmung stelle jedoch für die Interpretation der Hegelschen Handlungstheorie eine Herausforderung dar. Denn Hegels Konzeption des Staates als der „substantielle[n] Freiheit"[3] des Individuums scheine Handlungsbeschreibungen einzig aus der überindividuellen Perspektive der Erfüllung bestimmter institutioneller Rollen vorzunehmen. Der subjektive Wille des Einzelnen regrediere dann zum bloßen Transmitter eines objektiven Geistes, der im sittlichen Staat seine ideale Realisation gefunden habe. Eine derartige voll-

[2] G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke Bd. 7, § 120, 225.
[3] Ebd., § 257, 398.

PhJb 1/06 / p. 140 / 27.3.

ständige Auflösung des Einzelwillens im Geflecht objektiv staatlicher Funktionen würde also, so Pippin, eben jenes Moment subjektiver Intentionalität ausschalten, das jeder sinnvolle Gebrauch des Terminus ‚Handlung' immer schon voraussetze. Leugne Hegel also die Existenz von Handlungen? Dies folge nur, so Pippin, falls Hegel jene Perspektive objektiver Staatlichkeit absolut setze, was allerdings nicht der Fall sei. Hegel habe vielmehr stets auch die Notwendigkeit gesehen, die Handlungen an die subjektive Intentionalität eines Einzelwillens zurückzubinden und mit ihrer Rolle als ‚Realitäten' in einer überindividuellen Gemeinschaft zu vermitteln.

Diese Vermittlung skizzierte Pippin dann insbesondere als kritische Beschränkung einer einseitig auf die subjektiven Bestimmungsgründe referierenden Theorie der Zuschreibung von Handlungen. Nach Hegel reiche die Intentionalität der vollzogenen Handlung über die ursprüngliche subjektive Intention des einzelnen Akteurs hinaus. Dies impliziere, so Pippin, dass die Subjekte keinen alleinigen Besitzanspruch auf die Bedeutung ihres Tuns hätten. Zur Semantik der Handlung gehöre nach Hegel neben den anfänglichen subjektiven Motiven eben auch die faktische *Realisation* der Handlung in einem konkreten sozialen Kontext. Diesen Zusammenhang mache vor allem der zweite Teil des Vernunftkapitels der *Phänomenologie des Geistes* deutlich. Hegel wende sich hier gegen die moderne Konzeption subjektiver Innerlichkeit, die im Modell der Moralität die subjektive Willensbestimmung von ihrer äußeren Realisation gänzlich isoliere. Diese Isolierung verkenne nach Hegel, dass die subjektive Intentionalität ohne Rekurs auf den Prozess faktischer Handlungsrealisation selbst noch semantisch unterbestimmt bleibe. Dementsprechend heiße es in der *Phänomenologie* ausdrücklich: „Das Individuum kann daher nicht wissen, was es ist, ehe es sich durch das Tun zur Wirklichkeit gebracht hat"[4]. Für Hegel sei also die Intention des Handelnden vor der Handlung selbst nicht hinreichend bestimmbar und könne daher bei der Bewertung und Beurteilung der Handlung keine ausgezeichnete Priorität beanspruchen. Diese Bewertung habe vielmehr umgekehrt bei der Handlung als bereits verwirklichtem sozialem Faktum anzusetzen, das als Teil der gesellschaftlichen Realität immer schon dem Urteil anderer ausgesetzt sei. Erst von diesem Standpunkt aus lasse sich retrospektiv die Intention des Akteurs – was er ‚eigentlich gewollt' habe – angemessen bestimmen und verhandeln, welches Moment innerhalb der realen Ereigniskette wegen unvorhersehbarer Kontingenzen als nicht zu verantwortende bloße *Tat* zu werten sei und welches der Verantwortung des einzelnen Akteurs als *Handlung* zugerechnet werden müsse.

Insgesamt gelte also, so Pippin resümierend, dass Hegels Theorie der Zurechenbarkeit von Handlungen keinen einseitigen Objektivismus favorisiere. Hegel nehme die von ihm historisch im entstehenden Christentum situierte Dimension subjektiver Willensfreiheit ernst und erkenne „das Recht des Subjekts, in der Handlung seine Befriedigung zu finden"[5], an. In Grenzsituationen depravierter Sittlichkeit sei für Hegel, so Pippin, ein Rückzug auf den subjektiven Standpunkt der Moralität sogar erforderlich und notwendig. Andererseits warne Hegel jedoch umgekehrt – wie seine Kritik des Gewissens in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* besonders verdeutliche – ebenso vor einer einseitigen Fixierung dieser subjektiven Innenperspektive, die den Akteur aus jeder Bindung an die Handlung als historisches Faktum löse.

Klaus Düsing bezog sich in seinem Vortrag *Kategorien als Bestimmungen des Absoluten?* auf einen grundlegenden Doppelaspekt der *Wissenschaft der Logik*. Diese ist ihrem eigenen Anspruch nach nicht nur eine Theorie von den konstitutiven Strukturen des innerweltlichen

[4] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke Bd. 3, 297.
[5] G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke Bd. 7, § 121, 229.

PhJb 1/06 / p. 141 / 27.3.

Seienden, sondern zugleich die die Religion ablösende Lehre vom wahren Wesen Gottes. Diesen Nexus von ‚universalistischer' und ‚paradigmatischer' Ontologie, von *metaphysica generalis* und *metaphysica specialis* versuchte Düsing aus der Architektonik der Kategorienentwicklung in der *Wissenschaft der Logik* selbst verständlich zu machen. In bewusster Abgrenzung gegen die ‚Apperzeptionsverweigerung' genuin metaphysischer Probleme in weiten Teilen der zeitgenössischen Philosophie ging es ihm dabei letztlich um die Freilegung der begrifflichen Basis von Ontologie und philosophischer Theologie vom Standpunkt eines metaphysischen Programms, dessen spezifische Differenz er weniger in seinem idealistisch konstitutiven Anspruch gegenüber bloßen Gegebenheitsontologien als vielmehr in seiner am ‚reinen Denken' orientierten dialektischen *Methode* suchte.

Zu Beginn seines Vortrags wies Düsing darauf hin, dass Hegels *Wissenschaft der Logik* trotz ihrer bewussten Filiation zur klassischen *metaphysica generalis* und *specialis* eine grundlegende ontologische Neukonzeption darstelle: Gegenüber der *metaphysica specialis* verzichte sie als Theorie reinen Denkens auf jegliche Dimension bildlichen Vorstellens. Auch die Grundbegriffe der *metaphysica generalis* seien von Hegel in der Seins- und Wesenslogik von allen sinnlichen Bestimmungen purgiert worden und würden zudem in einem Verfahren entwickelt, das sie in ihrer Vollständigkeit methodisch stringent deduziere. Die Originalität des Hegelschen Programms zeige sich bereits im so genannten Anfangsproblem der *Wissenschaft der Logik*. Das Kriterium absoluter Voraussetzungslosigkeit mache es unmöglich, die Wissenschaft mit den klassischen Kandidaten der Metaphysik zu beginnen: Das Ich des subjektiven Idealismus enthalte bereits konstruierte Momente wie Spontaneität, Setzungskompetenz und Selbstunterscheidung; im Begriff Gottes müssten immer schon mehrfache Bestimmungen – etwa Unendlichkeit und Vollkommenheit – mitgedacht werden und das definite einzelne Seiende (lat.: *ens*, gr.: *on*) setze stets schon eine Synthesis von Unmittelbarkeit und Bestimmtheit voraus. Letztlich verbleibe als einzige Option für den Wissenschaftsanfang der reine Gedankeninhalt vom Anfang überhaupt, den Hegel als ‚unbestimmte Unmittelbarkeit' oder ‚einfaches Sein' gefasst habe. Dieses anfängliche ‚Sein' dürfe jedoch, so Düsing, nicht mit dem einzelnen gegenständlichen *Seienden* verwechselt werden. Es sei im Sinn von Parmenides noch als gänzlich unbestimmter Allgemeinbegriff zu verstehen, dem die ‚vermittlungslose Inhaltsleere', das ‚Nichts' gegenüberstehe. Hegels Zusammenschluss beider Momente – ‚Sein' und ‚Nichts' – im ‚Werden' Heraklits deutete Düsing dann als den eigentlichen methodischen Konstitutionspunkt der spekulativen Dialektik. Thema sei hier noch nichts anderes als das unmittelbare ‚Ineinandersein' oder ‚Übergegangensein' der noematischen Momente der dialektischen Bewegung selbst. Erst auf der Grundlage dieser initialen Konstitution des dialektischen Prozesses werde in der *Wissenschaft der Logik* dann mit dem ‚Daseienden' das Seiende als Gegenstand der allgemeinen Metaphysik synthetisch konstruiert. Dabei verwies Düsing darauf, dass Hegel an dieser Stelle mit dem ‚Daseienden als solchem', dem ‚Etwas' und dem ‚Anderen' zwar die platonischen Bestimmungen des *on*, des *tauton* und des *heteron* aufnehme, sie jedoch systematisch deduziere und – etwa mit der reflexiven Verwendung des *heteron* – grundlegend überschreite.

Die leitende Fragestellung nach dem Nexus von *metaphysica generalis* und *metaphysica specialis* ließ sich nun präzisieren: Die gesamte *Wissenschaft der Logik* sei ihrem eigenen Programm nach die „Darstellung Gottes [...], wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist"[6]. Wie jedoch könne dies bereits von jenen Kategorien des ‚Daseins' gelten? Diese seien erste basale Bestimmungen einer *metaphysica generalis*, aus denen noch kein theologischer Sinn sich ablesen ließe. Einerseits also, so Düsing, sperre sich die Hegelsche Logik gegen die Kontamination ontologischer und theologi-

[6] G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, Werke Bd. 5, 44.

PhJb 1/06 / p. 142 / 27.3.

scher Bestimmungen, wie sie in den philosophischen Konzepten Eckarts, Spinozas oder Heideggers zu finden sei. Gleichwohl prätendiere sie, allgemeine Metaphysik mit Theologie zu verbinden und in ihrer Rede über das einzelne Seiende immer schon Rede von Gott zu sein. Dies bedürfe näherer Klärung.

In seinem Lösungsansatz machte Düsing vor allem das dialektisch-selbstkonstitutive Moment im Hegelschen Kategorienverständnis stark. Alle Bestimmungen der so genannten ‚objektiven Logik' (Seins- und Wesenslogik) hätten von sich aus nur ontologische Bedeutung. Sie seien jedoch zugleich Teil eines dialektischen Gesamtverlaufs, in dem die Kategorien sich in steter Sinnanreicherung von den Gegenstandsbegriffen der Seinslogik über die Relationsbegriffe der Wesenslogik bis zu den Begriffen vollständigen Selbstbezuges der Begriffslogik fortbestimmten. Erst auf dieser letzten Stufe – der ‚subjektiven' Logik – werde mit der adäquaten Explikation der intellektuellen Spontaneität des Denkens auch das Ziel erreicht, den Gott der Religion *begrifflich* zu erfassen. Dabei sei dieser genuin theologische Schlussteil als Vollendung eines Ganzen zu verstehen. In ihm, so Düsing, greife reines Denken über die ganze Sphäre der Objektivität über[7]; hier erst erfasse das Denken, was es gemäß der dialektischen Radikalisierung der aristotelischen *noêsis noêseôs*-Konzeption eigentlich sei: die göttliche Selbstproduktion der konstitutiven Gedankenbestimmungen. Indem jedoch auf dieser letzten Stufe das göttliche Selbstdenken sich selbst in seiner kategorial-konstitutiven Funktion begreife, könne von hier aus auch eine Neubewertung der ontologischen Eingangsbestimmungen des ‚Daseins', des ‚Etwas' und des ‚Anderen' vorgenommen werden. Diese erhielten nun wieder theologischen Sinn und seien zu verstehen als erste Bausteine im Selbstkonstitutionsprozess göttlicher Vernunft. Hegel separiere *metaphysica generalis* und *metaphysica specialis* also nicht nach verschiedenen Gegenstandsbereichen, sondern *methodisch*: In der Rolle der letzteren erweise die ‚subjektive' Logik die ersten ontologischen Bestimmungen als Produkte des Selbstdenkens Gottes und verleihe ihnen ‚von hinten her' eine theologische Bedeutung.

In dem Abendvortrag *Die Bestimmtheit der Sprache und der Welt* fixierte Martin Seel die Leitlinien der Hegelschen Epistemologie und unterzog deren Absolutheitsanspruch einer grundlegenden Kritik. Er argumentierte dabei vom Standpunkt eines holistischen Wissenskonzepts, das im Permanieren eines Rests von Unbestimmtheit in allen sprachlichen Bezügen eine notwendige Möglichkeitsbedingung von bestimmter Rede überhaupt sieht.

Seel orientierte sich dabei zunächst an Hegels *Phänomenologie des Geistes*. Deren Ziel sei, so Seel, die Einsicht des Geistes in das, was Wissen sei. Dabei erfolge diese Erkundung unserer epistemischen Kompetenz unter der Prämisse, dass ein hinreichendes Verständnis gegenstandsreferentiellen Wissens notwendig über eine Theorie reflexiven Wissens von sich laufe. Diese Aufklärung über das Wissen von sich verhandle Hegel nicht in einem solipsistischen Refugium, sondern binde sie durch sein transindividuelles Geistmodell an das Erfassen eines Kontextes von sozialen Institutionen und sittlichen Objektivationen wie Kunst, Religion und Philosophie: Erst in der erkundenden Begegnung seiner Welt begegne der Geist sich selbst. Auf dem Weg zur Bestimmung des Wissens durch Selbsterkenntnis gehe Hegel also von einer holistischen Einbettung des Erkenntnissubjekts in eine Gesamtheit von übergeordneten Bezügen, Normen und Verbindlichkeiten aus. Er halte dabei an der transzendentalen Grundeinsicht Kants, dass die Bestimmtheit der Welt nur von ihrer Bestimmbarkeit her zu verstehen sei, fest. Allerdings, so Seel, überschreite er die Grenzen einer nachvollziehbaren holistischen Epistemologie, wenn die prinzipiell wünschenswerte Aufhebung des *phaenomenon-noumenon*-Dualismus Kants umschlage in die idealistische Totalidentifikation von Geist und Welt.

[7] Vgl. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Werke Bd. 8, § 215.

PhJb 1/06 / p. 143 / 27.3.

Niemals, so Seel, erreiche das Denken die Zustände der Welt endgültig. Nur wenn mit der Bestimmbarkeit der Welt zugleich ihre Unbestimmbarkeit anerkannt werde und das Denken auf die souveräne Erfassung der Gesamtheit der Bezüge, in der es stehe, verzichte, könne von Wissen überhaupt sinnvoll geredet werden.

Seel erläuterte sein erkenntnistheoretisches Alternativkonzept dann näher: Erkenntnis sei stets Erkenntnis eines bestimmten Etwas als Etwas und realisiere sich im Unterscheiden von Gegenständen respektive Eigenschaften von Gegenständen. Dabei sei immer schon ein verzweigendes Netzwerk von Überzeugungen im Spiel, das unser Urteil leite. Der holistische Charakter unseres propositionalen Wissens werde jedoch vor allem mit Blick auf dasjenige Medium deutlich, das jene Unterscheidungsmöglichkeiten überhaupt bereitstelle: die Sprache. Alle Bestimmung von Sachverhalten vollziehe sich notwendig *in* der Sprache. Die Bestimmtheit sprachlicher Ausdrücke jedoch sei stets holistisch – durch wechselseitige Abhebung und Verschiedenheit – determiniert. Allerdings sei die Annahme illusorisch, es ließe sich von einem souveränen Standpunkt die Gesamtheit sprachlicher Bezüge in den Blick nehmen und allen Ausdrücken eindeutige Bestimmtheit zuweisen. Sprache, so Seel, sei nicht ‚von außen', sondern nur aus der Innenperspektive der jeweiligen Sprecher zugänglich und für diese persistiere stets eine nicht hinterschreitbare Unbestimmtheit der Bezüge. Die holistischen Bezüge der Sprache, so Seel, reichten ‚ad indefinitum' ; unsere Gedanken seien bis ins Unbestimmte artikuliert. Diese Grenze sprachlicher Eindeutigkeit indiziere dabei kein epistemologisches Defizit, sondern bilde umgekehrt vielmehr erst die Möglichkeitsbedingung von bestimmter Rede überhaupt: Nur auf Basis der an ihren Horizonten offenen Bestimmtheit der Sprache, so Seel, könne Welt zur Bestimmtheit kommen. Denn allgemein gelte, dass jede Bestimmung gleichzeitig Beschränkung, jede bestimmte Erkenntnis notwendig auf Bestimmtes beschränkte Erkenntnis sei. Die Möglichkeit menschlichen Wissens gründe gerade in der Unmöglichkeit, alles zu wissen. Die Welt habe, so Seel, kein ‚Sosein' im Sinne aller denkbaren Zustände und zeige sich im beschränkenden Bestimmen der Menschen stets nur *perspektivisch*. Mit jeder Bestimmung entstehe eine neue Zone der Unbestimmtheit. Diese Unbestimmtheit sei jedoch nicht als starre Barriere von Geist und Welt, als ein zweites, unerforschbares Reich des Noumenalen, sondern als internes Moment des Bestimmens selbst, das die eine Welt in unbestimmt vielen Aspekten und Dimensionen zugänglich mache, zu verstehen.

Hegels Idealismus hingegen ignoriere diese Unbestimmtheit als notwendiges Komplement jeden Bestimmens. Seine Analyse der Qualität in der Vorrede der *Phänomenologie des Geistes* – „Wenn ich sage Qualität, sage ich die einfache Bestimmtheit" – mache dies exemplarisch deutlich. Sie laufe darauf hinaus, „daß das Sein Denken ist"[8], und nivelliere derart jegliche Distanz zur zu erkundenden Wirklichkeit. Hegels Geistholismus fingiere ein absolutes reflexives Selbsterfassen, in dem jede Unbestimmtheit, aber auch jede Perspektivenpluralität extingiert wäre. Dagegen, so Seel abschließend, sei die epistemologische Selbstbeschränkung, dass das Ganze des Verstehens kein Gegenstand des Erkennens werden könne und dass somit die Welt immer auf grundsätzlich offene Weise offen stehe, als *Tugend* der Philosophie aufrecht zu halten.

Insgesamt muss der Internationale Hegelkongress 2005 als Erfolg gewertet werden. Den Veranstaltern ist es nicht nur gelungen, eine Reihe hochkarätiger Wissenschaftler in Stuttgart zu versammeln, sondern auch unter dem Leitthema des Kongresses verschiedene philosophische Ansätze miteinander ins Gespräch zu bringen. Als allgemeine Botschaft bleibt mitzunehmen, dass Hegel längst nicht die ‚Wirkungslosigkeit eines Klassikers' besitzt, die man ihm zuweilen vielleicht zuschreiben möchte. Im Gegenteil: Neuere Ansätze – wie etwa der neo-pragmati-

[8] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke Bd. 3, 53.

PhJb 1/06 / p. 144 / 27.3.

sche R. Brandoms oder der sprachanalytische P. Stekeler-Weithofers – zeigen, dass eine Beschäftigung mit Hegel gerade in der Auseinandersetzung mit Problemen der zeitgenössischen Philosophie äußerst hilfreich sein kann. In diesem Licht ist auch der den Kongress abschließende Abendvortrag *Die Grenzen der Sprache* von J. Nida-Rümelin zu sehen. Mit der ‚Eskamotierung des Geistigen' durch den *linguistic turn*, so Nida-Rümelin, schienen zunächst die Theoreme der idealistischen Schule des vorangegangenen Jahrhunderts, deren Höhe- und Schlusspunkt eben Hegel gebildet habe, obsolet. Vermeintlich tot geglaubte philosophische Ideen tauchten jedoch häufig in veränderter Gestalt wieder auf und erwachten zu neuem Leben. In diesem Sinne versuchte Nida-Rümelin in einem kritischen Referat der Theorien Quines, Davidsons und Grices gegen einen einseitigen ‚Lingualismus' aufzuzeigen, dass die Grenzen unserer Sprache noch nicht die Grenzen unserer Welt seien. Die Resurrektion des ‚Geistigen' entwickelte er selbst dann in den Begriffen der Intentionalität und der Normativität. Diese beiden Momente, so Nida-Rümelin, lägen der Sprache immer schon voraus, transzendierten diese und machten Verständigung allererst möglich. Auch wenn Nida-Rümelins Vortrag die Hegelsche Philosophie nur am Rande berührte, machte er doch klar, in welcher Richtung die Aktualität Hegels zu suchen ist: Will man den Klassikern der Philosophie wieder zu Recht verhelfen, gilt es, sowohl die gängigen Konzepte auf mögliche Defizite zu prüfen als aber auch, sich von den Terminologien jener Klassiker zu lösen respektive diese in eine aktuelle verständliche Sprache zu übersetzen. Dies wird insbesondere bei einem so hermetischen Werk wie dem Hegels zwingend. Der Internationale Hegelkongress 2005 lässt jedoch hoffen, dass die Hegelforschung hier insgesamt auf einem guten Weg ist.