

Hegel-Bücher 1961—1971

Ein Auswahlbericht (5. Teil)

Von Walter Kern, S. J.

Als Vorbemerkung sei eine Reflexion über dieses laufende Rezensionsunternehmen selber erlaubt. Nachdem der Rez. die Hegel-Bücher der Jahre 1958—1960 in einem sogar relative Vollständigkeit anstrebenden Literaturbericht besprochen hatte¹, meinte er die Arbeit, deren Nützlichkeit ihm von mancher Seite bestätigt wurde, fortsetzen zu sollen. Als für den Zeitraum 1961—1966, bereits verspätet, die beiden ersten Berichtsteile über Textausgaben sowie Einführungsschriften und Gesamtdarstellungen erschienen waren², geriet das Rezensionsgeschäft, das sich ohnehin auf Auswahl beschränkte, ins Stocken. Es begann die Kräfte eines einzelnen, der „daneben“ seiner sonstigen Berufsarbeit nachzukommen hatte, zu übersteigen. Vor allem aber wuchs mit dem überall zunehmenden Interesse an Hegel auch die einschlägige Buchproduktion in starker, an sich natürlich erfreulicher Progression ständig weiter: Eine nur Titel und gegebenenfalls die wichtigsten Inhaltsangaben aufnehmende Bibliographie für die Jahre 1961—1965, die in den Hegel-Studien³ erschien, gibt mit ihren 281 Nummern darüber Rechenschaft. Um nicht zu sehr nachzuhinken, bezogen die mit Abstand folgenden Berichtsteile III und IV, die der „vorphänomenologischen“ und Phänomenologie-Literatur galten, Veröffentlichungen bis zum Jahre 1968 ein⁴. Aus demselben Grund wird der Bericht nun nochmals bis zum Jahre 1971 ausgeweitet. Dabei kann gerade aus der reichen Ernte des Jubiläumsjahres 1970 fast nur deutschsprachische Literatur berücksichtigt werden. Zunächst (hier ab S. 257) stehen an die Bücher, die einzelne Teile des Hegelschen Systems, von der „Wissenschaft der Logik“ bis zu den philosophiegeschichtlichen Vorlesungen, kommentieren. Es werden folgen die dadurch nicht erfaßten Monographien, sodann Bücher zur Wirkungsgeschichte Hegels und schließlich Sammelbände. Um überhaupt zu einem Ende zu kommen, wird sich dieser Literaturbericht von nun an mehr der Kürze befleißigen, was die aufgewandte Zeit betrifft, unvermeidlicherweise auch auf Kosten der Gründlichkeit (daß sich solche Kürze nicht unbedingt auf die Länge der Rezensionen auswirkt, ist ja bekannt); auch mögen Disproportionen dabei in Kauf genommen werden. Der Rez. ist sich sehr bewußt, daß die z. T. ungeheuerliche Verspätung der Besprechung ein Unrecht gegenüber den Verf. der Bücher darstellt. Aber: ultra posse nemo debet . . . und vielleicht ist es doch besser, spät rezensiert zu werden, als überhaupt nicht. Das Schicksal dieses Literaturberichts ist selbst schon ein noch so peripheres Symptom der etwas diffusen, weithin sich diffundierenden Hegel-„Renaissance“ der Gegenwart. Zusätzlich zu diesem Sammelbericht wurde eine Anzahl von Büchern in Einzelbesprechungen gewürdigt⁵: ein Vorgriff und eine Entlastung für das noch Verbleibende. Nachtragsweise sollen hier zuerst fünf Bücher aus den Jahren 1968—1971 vorgestellt werden.

¹ Neue Hegel-Bücher. Ein Literaturbericht für die Jahre 1958—1960, in: Schol 37 (1962) 85—114, 550—578; 38 (1963) 62—90.

² Hegel-Bücher 1961—1966. Ein Auswahlbericht, in: ThPh 42 (1967) 79—88 und 402—418. ³ 5 (1969) 429—458.

⁴ Hegel-Bücher 1961—1968. Ein Auswahlbericht, in: ThPh 44 (1969) 245—267 und 46 (1971) 71—87 (hier 83⁸⁶ ein Buchtitel ungenau angegeben: Structures . . .).

⁵ ThPh 43 (1968) 140—143, 426 ff., 459 ff.; 44 (1969) 142—145, 458—463; 45 (1970) 451 f.; 46 (1971) 138—141. Ferner in ZKathTh 92 (1970) 483—490; 93 (1971) 248 f., 458 ff., 468 ff.

Nachträge: Zum Hegel der Jahre 1792—1807

Jacques d'Hondt, der in den letzten Jahren eine erstaunliche Produktivität in Sachen Hegel entwickelt hat⁶, legte 1968 unter dem Titel „*Hegel secret*“⁷ Untersuchungen über die verborgenen Quellen des Hegelschen Denkens vor: Es handelt sich um Einflüsse auf den jungen Hegel (und mittels dessen zähen Gedächtnisses nebst seinen Sammelmappen auch auf die späten Werke) von seiten Deutscher und französischer Illuminaten, Revolutionäre und Freimaurer, um eine Bereicherung also des hochinteressanten Themas Hegel und die Französische Revolution. Die Bekanntschaft mit den heute kaum mehr bekannten, girondistisch gesinnten Kosmopoliten aus Paris, Volney, Rabaut de Saint-Étienne, Mercier, Bonneville, deren Namen, wie notgedrungenermaßen damals üblich, Hegel verschwiegen, wurde vermittelt durch die von J. W. v. Archenholtz (vgl. die Liste der mit ihm bekannten deutschen Aufklärer: 13 f.) herausgegebene Zeitschrift „*Minerva*“, die ihrerseits des Überlebens wegen weidlich Versteck spielte. d'H. (7—43) stellt sie eingehend vor mitsamt ihren Mitarbeitern, darunter der Tübinger Stifter K. F. Reinhard, unter dem Direktorium — für einige Wochen — französischer Außenminister; einen anderen „*Minerva*“-Autor, den Verfasser der „*Briefe aus Paris*“, K. E. Oelsner, traf Hegel 1794 in Bern (Briefe I 11 f.) ... d'H. spinnt des weiteren ein Netz um Hegel und andere „*Révolutionnaires et Illuminés*“ (44—80): In dem Verlag „*Cercle social*“, in dem die „*Chronique du Mois*“ (auch: 34 (!)), die Quelle der „*Minerva*“, erschien, wurden auch die von Hegel 1798 anonym herausgegebenen Briefe über das Waadtland des J. J. Cart⁸ verlegt; dort kam auch 1793 die von Hegel in der Naturphilosophie (WW VII [1841] 136) zitierte Erstauflage von Laplaces „*Système du monde*“ heraus (47 f.; aber daß die Lektüre Hegels auf diese Zeit zurückgeht — und nicht eher auf die letzten Jenaer Jahre, als Hegel 1806 erstmals naturphilosophische Vorlesungen hielt —, ist wenig wahrscheinlich) — woraus d'H. die Bilanz zieht, daß der „*Cercle social*“ auch einige „andere interessante Produktionen Hegel anbieten konnte“ (49) ... Die Fäden, die d'H. zieht, sind, man sieht's, fein, manchmal zu fein, nämlich von keineswegs stets bestimmbarer Trag- bzw. Reißfestigkeit. Aber es ist nun mal für die Hegelforschung nicht ganz gleichgültig; daß zwei Saint-Martin von J. Hoffmeister (Briefe IV 263; und: Die Vernunft in der Geschichte [31955] 160⁴) falsch identifiziert wurden (49 f. und 50²); welche Stellen der Geschichtsphilosophie Hegels auf Volneys Buch von 1791 „*Les ruines ou Méditations sur les Révolutions*

⁶ Das Hauptwerk „*Hegel philosophe de l'histoire*“ (1966; 486 S.); darüber später: „*Hegel, sa vie, son œuvre*“ usw. (1967; 117 S.), eine Einführungsschrift. Ferner: „*Hegel en son temps. Berlin 1818—1831*“ (1968; 303 S.). d'H. initiierte an der Universität von Poitiers ein „*Centre de recherche et de documentation sur Hegel et Marx*“ (mit dem *Bulletin d'information „Recherches hégéliennes“*), das 1970 Tagungen über Hegel abhielt, sich nun aber seinem zweiten Interessenpol Marx zuwenden will.

⁷ *Hegel secret. Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel (Épiméthée)*. 8° (IV u. 348 S.) Paris 1968, Presses Universitaires de France. 24.— F. — Einige Druckfehler: 16, 16: Weckhrin; 45²: Falkenheim; 48¹: IX 139; 49⁶: chapitre V? II—3 = SS. 154—182! auch 65¹; 50,6: 371; 62,2 v. u.: 1776; 66,3 f.: Freundschaft Hegels mit Jacobi „à Munich“, mit Goethe?; ähnlich 72,7 v. u.; 168⁽¹⁾: Bruderliebe; 235¹: p. 19; 319,6 v. u.: Rössel; 320,16: Oken ein Freund Hegels? — Gerade in diesem Buch vermißt man sehr Register.

⁸ Sie wurden übrigens 1970 erstmals wieder, fotomechanisch, nachgedruckt: Hegels erste Druckschrift. Vertrauliche Biefe ... (Göttingen, Vandenhoeck).

des Empires“ zurückgehen mögen (83—113); was an Interpretationshilfe für das schwierige Kapitel der „Phänomenologie“ „Die Bildung und ihr Reich der Wirklichkeit“ die S. 129—146 bieten; welches menschenfreundliche und obskure Theaterstück einem Hinweis des jungen Hegel (Nohl 389) zugrunde liegt (154—182!); worauf sich der Vergleich mit den „berüchtigten Dieben während der Pest zu Marseille“ (Nohl 249) bezieht, was d'H. auf diesmal „nur“ 20 Seiten ausbreitet (184—203); und daß Hegels schlechte Meinung von den USA (Die Vernunft in der Geschichte 203—210) etwa aus der „Minerva“ stammt (214—224) usw. Auch die Belegstellen zu den in der Freimaurerei beliebten Symbolen des Phönix (314—317) und der Eule (322), über „die Rose im Kreuz der Gegenwart“ (320 f.), die „unsichtbare Kirche“ und das „Reich Gottes“ (327—331) sind von Interesse. Nur eben: Wenn d'H. meint (vgl. 9, 247, 331), die Hegelforschung mache auf halbem Wege halt, um nicht bei der . . . Freimaurerei Hegels zu landen (bei der immerhin der Große Brockhaus, IV [1954] 279, fröhlich ankommt: 332), dann kann man nur sagen, dieselbe müßte wenigstens *halbwegs erwiesen* sein und nicht bloß bestenfalls *achtels*. Etwa im Sinne von: „*Rien ne nous autorise à croire que son admission éventuelle dans la Maçonnerie n'ait pas eu lieu dès la période de Tübingen*“ (247). Die Bekannt- und Freundschaft mit Frankfurter Freimaurern (282—307), darunter die Familie Gogel des Hauslehrers Hegel, und vor allem mit Isaac von Sinclair⁹ beweist nichts. d'H. hebt hervor, daß Hegels Gedicht „Eleusis“¹⁰, „ce poème maçonnique“ (281; darüber: 227—281), das den „Bund“ erwähnt (236—247), einen Freimaurer zum Verfasser habe — wenigstens einen der Gesinnung, der „intention profondément maçonnique“ (262). Und daran, an einem freimaurerischen Weltbürgertum als Verstehens- und Empfindensraster (vgl. 280, 294), mag nun ja wohl etwas sein!

Von ganz anderer Art als die durch interessante Minifakten plätschernde Studie von d'H. ist die ebenfalls dem jungen Hegel gewidmete Untersuchung von Hans-Otto Rebstock, „Hegels Auffassung des Mythos in seinen Frühschriften“¹¹. R. stellt sich mit der besonderen Aufgabe — Mythosbegriff des jungen Hegel — die allgemeine, die Jugendschriften Hegels im Gegensatz zu den vielen bisherigen Arbeiten darüber (Bibliographie: 263—276!), deren Defizienzen er nun ja fast genüßlich apostrophiert (vgl. die Anmerkungen 203—212 zu § 1: 13—17), einmal wirklich zu *buchstabieren*. Das geschieht chronologisch für Tübingen, Bern, Frankfurt und auch (bis 1802) Jena. Wo des Guten an Interpretation Wort für Wort eher zuviel geschieht (z. B. 23—32), bietet sich eine Zusammenfassung der Ergebnisse (32—35) an. Man mag zwar der Meinung sein, das Programm des Buchstabierens sei für die schwierigen spekulativen Hauptwerke Hegels aufgestellt worden, aber ihre Schwierigkeit haben auch die fragmentarischen Jugendschriften sehr wohl, und seine Durchführung ist jedenfalls nicht ohne Nutzen, besonders für die genauere Bestimmung von Aussage und Eigenart der verschiedenen Texte und Textfassungen, die R. in minutiöser, überaus kenntnisreicher Auseinandersetzung mit anderweitigen Auffassungen der Sekundärliteratur abzuschirmen bemüht ist. So sehen z. B. die Berner Fragmente von „Volksreligion und Christentum“ die Erfordernisse einer Volksreligion „nicht mehr primär von der Gesamtheit der menschlichen Seelenkräfte und vom Volksgenius her . . ., sondern von immer isolierterer Vernunft einerseits und von der Gegebenheit Staat andererseits. Es geht nicht mehr bloß um Schaffung einer Volksreligion, sondern auch um ein Verstehenwollen des gewor-

⁹ Über ihn neuerdings: H. Hegel, Isaak von Sinclair zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des deutschen Idealismus (Frankfurt 1971), 312 S.

¹⁰ Interessant, daß der bayerische Gründer der Illuminaten das Zentrum Ingolstadt „Eleusis“ nannte und daß es in Bayreuth seit 1860 eine Loge „Eleusis zur Verschwiegenheit“ gab (262).

¹¹ (Symposion, 34) 8° (280 S.) Freiburg - München 1971, Alber. Kart. 42.— DM.

denen Christentums“ (83). Die ganze Untersuchung bricht eine Lanze für die auch sonst an Boden gewinnende Überzeugung, „daß Hegels Frühschriften *eine* Entwicklungslinie aufweisen . . . — bei aller Variation der Ansätze“ (16). Danach ist selbst das schwer zu situierende „Leben Jesu“ „keine Gelegenheitsschrift, sondern ist organisch aus dem Ganzen des bisherigen Gedankengangs erwachsen“ (88; vgl. 99, 139 f.). Und zum wichtigsten Übergang: „In den Jenaer Schriften gewinnt Hegel den philosophischen Aspekt seines Frankfurter religiösen Systems“ (180, vgl. 259: § 31²)! — Was R.s spezielles Thema *Mythos* angeht, so ist diesbezüglich der Rez. eher etwas perplex. Das sei die Hauptfrage bzw. seit Bern eine der hauptsächlichsten Fragen der Frühschriften (18, vgl. 99). Das kann R. nur zu erweisen versuchen, indem er die mit „Mythos“ gemeinte Sache, das Wort findet sich ohnehin nur selten, sehr weit faßt: nämlich als religiösen Gehalt im Tübinger Entwurf 1 (35), später als Korrelat der Phantasie (106) und wieder als „jede religiöse Vorstellung“ (144). Dazwischen, in Bern, verläßt die Mythosauffassung ohnehin (85; wobei gar bemerkt wird, daß „von Anfang an der Mythos an sich keinerlei Bedeutung hatte“). Und zum „Leben Jesu“ würde ich aus dem von R. Dargelegten nicht folgern, daß der (nicht-literarische) Mythosbegriff rationalistisch-moralisch, sondern daß er nicht vorhanden war (90; ebenso 96 ff.). Für Frankfurt ordnet R. dem von Hegel selbst eher im landläufigen Sinn gebrauchten Mythosbegriff („Götter = durch Einbildungskraft belebte Beziehung zu Teilen der Natur“: 182) einen anderen, tieferen Mythos Nr. 1 vor (157 f.; woraus ich jedoch nicht ersah, daß Hegel auch den Begriff I ausdrücklich als Mythos bezeichnet): „Hegel weiß: Jedes Reden von Gott ist mythisches Reden, weil es ist Benennung des Unbenennbaren“ (151) und insofern sich der Mensch in Einheit mit diesem weiß, ist es mythisch-I. Gewiß habe ich hiermit den Sachverhalt sehr stark und vielleicht zu stark verkürzt. Kommt R. doch auch zu so erhellenden Analysen wie der folgenden: Daß für Hegel damals Christus eine Fehlgestaltung des Mythos im ersten Sinn, Herkules aber eine echte Gestalt des Mythos im zweiten Sinn war (173). Dennoch scheint es mir der Begriffsmehrdeutigkeit und -weite von „Mythos“ auf eine der Klärung wohl doch nicht sehr dienliche Weise zu entsprechen, wenn R. unter dem von Dilthey übernommenen „mystischen Pantheismus“ des Frankfurter Hegel nichts anderes versteht als „religiös bestimmtes Einheitsdenken“ (21; vgl. 254⁴: pantheistisch = von der Einheit her) oder wenn er von unio mystica (152) und mystischer Seinserfahrung (250²) spricht. An sich ist es ja das gute Recht des Verf.s und ein dankwertes Unternehmen, gegenüber heutiger Vorbetonung des politischen Interesses des jungen Hegel *auch* und entsprechend der gewählten Fragestellung sogar relativ exklusiv den „religiös-christlichen Charakter seiner Philosophie“ (189) herauszustellen. *Relativ* exklusiv ist das nur möglich: denn hat nicht *W.-D. Marsch*¹² gezeigt, daß auch die theologisch-historischen Etüden Hegels zum Geist des Judentums, vor allem die Abraham-Fragmente, von seinen ökonomischen Studien beeinflusst sind? — Gegenüber einer so differenzierten Studie wie der vorliegenden mag der Vorbehalt angebracht sein, daß eine einläßlichere Beschäftigung mit ihr anhand der Texte selbst — bei Nohl oder in der baldigen kritischen Neuausgabe — zu einem anderen, und ich hoffe: positiveren, Befund gelangt als diese Kurzfassung.

Heinz Kimmerle, langjähriger Mitarbeiter des Hegel-Archivs, der mehrere überaus sachkundige und materialreiche Untersuchungen zur Jenaer Zeit Hegels veröffentlicht¹³, faßt seine Forschungen, als Habilitationsschrift, in dem zusammen,

¹² Gegenwart Christi in der Gesellschaft. Eine Studie zu Hegels Dialektik (München 1965) 62—82; vgl. ThPh 44 (1969) 257—261.

¹³ Besonders: Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit, in: Hegel-Studien 4 (1967) 21—99, und: Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften, ebd. 125—176 (die Liste dieser Schriften [137—145] ist im neuen Buch [313—323] in einigen Fällen berichtigt und ergänzt); über beides vgl. ThPh 44 (1969) 249 ff.

was er „*Hegels ‚System der Philosophie‘ in den Jahren 1800—1804*“¹⁴ nennt. Er erweist „die ungelöste Frage der bisherigen Hegelforschung“, „wie denn Hegel nach den theologisch-politisch-historischen Untersuchungen, die er in den Jahren 1792/1793—1800 angefertigt hat, ein Jahr darauf in Jena mit einem fertigen System der Philosophie hervortreten konnte“, als falsch gestellt. Denn: „Auf der einen Seite gibt es in den Jugendschriften ... beachtliche Versuche zur philosophischen Systematisierung seines Denkens“, vor allem im letzten Frankfurter Jahr für die grundlegenden Teile der Logik und Metaphysik. „Auf der anderen Seite hat Hegel 1801 in Jena nicht sofort ein mehr oder weniger fertiges System vorzuweisen.“ Wie sich dieses in den ersten vier Jenaer Jahren ohne Bruch und unerklärliche Übergänge, Schritt für Schritt, Systemteil um -teil, entwickelt, bis im Frühjahr 1805 so etwas wie eine „phänomenologische Krisis“ (K. Rosenkranz) einsetzt, dem geht K. nach: „Alle einzelnen Fragen des Systems der Jahre 1800—1804, das man nicht als Hegels erstes System, wohl aber als sein erstes in den einzelnen Teilen entfaltetes System ansprechen kann, werden in der folgenden Darstellung in ihren Voraussetzungen zu klären und auf den Stand der Forschung in diesen Fragen zu beziehen gesucht“ (5). Die Jahre 1800—1804 erscheinen damit als ein „eigener, bisher nicht als solcher erkannter Abschnitt in der Entwicklungsgeschichte des Hegelschen Denkens“ (17), während Hegel zuvor „seine philosophisch-systematischen Gedanken weitgehend nur implicite, im Zusammenhang theologisch- und politisch-historischer Studien entwickelt“ (18). Von den primär auf historisch-kritische Rekonstruktion gerichteten drei Teilen der Arbeit hebt K. die eher nur hypothetischen Rahmenreflexionen in Einleitung (15—38) und Schluß (283—299) ab; wir werden uns zu meist daran halten.

Die Heraushebung der Jahre 1800—1804 als System gewinnt ihr Relief vor den weiteren Geschicken dessen, was bei Hegel System heißen kann. Zu einer strengen Ausarbeitung der Natur- und Geistesphilosophie im Sinne eines „Systems der Wissenschaft“ sei es bei Hegel nie gekommen. Denn die Enzyklopädie entwickelte die Systemteile gerade nicht in „ihrer systematischen Ableitung“, sondern „mehr bloß ... äußerlichen Zweckmäßigkeit“ (Enz.³ § 20); und deshalb setzt sie auch nicht mehr, wie K. (ein Pöggeler-Mitarbeiter!) kritisch zu *H. F. Fulda*¹⁵ anmerkt, die „Phänomenologie“ als systematische Einleitung voraus¹⁶. Nach K. sind innerhalb der systematischen Periode Hegels folgende Stufen zu unterscheiden: „(1) das System von 1800—1804, (2) das ‚System der Wissenschaft (a) Jenaer Realphilosophie von 1805/06 und *Phänomenologie* von 1807, (b) *Logik* von 1812/16, (3) Enzyklopädie von 1817 (und spätere Auflagen) und Rechtsphilosophie von 1820, (4) die systematischen Implikationen der Berliner Vorlesungen“ (22¹⁶); letztere bilden einen „Ausbruch aus der Enge des Schemas der Enzyklopädie“ (22). Gerade diese „Etappierung“ der Systemstufen zeigt, daß die Entscheidung für die Philosophie im Sinne des Systems im Untergrund des Hegelschen Denkens das treibende Problem bleibt.

Wie kam Hegel zu dieser Entscheidung? Die Entzweiung des geschichtlichen Lebens, die das Ergebnis der theologisch-politisch-historischen Untersuchungen des jungen Hegel ist, kann nur aufgehoben, die „Positivität“ des Bestehenden verflüssigt, die Gegensätze versöhnt werden, „wenn sich das Denken über die Reflexion erhebt, die die Gegensätze nur widerspiegelt, ... zu einer höheren ‚Sichselbstgleichheit‘, die dem geschichtlichen Leben der Gegenwart ebenso zu Grunde liegt wie früheren, glück-

¹⁴ Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens (Untertitel siehe oben) (Hegel-Studien, Beiheft 8). Gr. 8° (330 S.) Bonn 1970, Bouvier.

¹⁵ Vgl. *ThPh* 46 (1971) 73—78.

¹⁶ Wenn sich die Enzyklopädie wegen ihrer nicht streng wissenschaftlichen Form durch den „freien Akt des Denkens“ (§ 17) genugsam erschließt und begründet (20), so sehe ich nicht, wie derselbe freie Akt für die Logik als „reine Spekulative *Wissenschaft*“ genügen könne (21).

lichen Zeiten“, zumal der antiken Polis. „Nur die Philosophie als reines spekulatives Denken vermag in die Dimension dieser Einheit vorzudringen“ und ihre Wahrheit zu entfalten (23). Das Hervorgehen des systematischen Philosophierens aus den Untersuchungen vor 1800, „die noch auf eine Erhellung der Zeitsituation mit dem Ziel der arealen Überwindung der darin enthaltenen Widersprüche gerichtet sind, spielt sich in den Jahren 1800—1804 gewissermaßen vor unseren Augen ab“ (24). Davon, wie im „System“ von 1800—1804 „die universale Stufenfolge der Sichselbstgleichheit“ entworfen werden soll (37), gibt K. anhand des Endes der Differenz-Schrift von 1801 einen Vorbegriff (24—30; und gefüllt, die eigene Systemdarstellung rekapitulierend: 285—289). Von dem denkgeschichtlichen Untergrund her läßt sich das System von 1800—1804 dahingehend charakterisieren, daß es sich „auf dem Boden des *Schellingschen* Denkens anzusiedeln sucht“, ohne eine begrenzte Gemeinsamkeit mit Fichtes Wissenschaftslehre aufzugeben (33; vgl., auch zum folgenden: 33 ff., 138 f., 204 ff., 279, 289 ff., 297); da dieser Ansatz die Überwindung der Entzweiung der menschlich-geschichtlichen Welt in einem geschlossenen System nicht adäquat zu leisten vermag, orientiert sich Hegel seit 1804 stärker an der Bewußtseinsphilosophie *Fichtes*. Der Sachproblematik nach bestehen folgende Unterschiede zwischen dem Denken von 1800—1804 und dem späteren System: 1. Der methodisch-systematische Schwerpunkt liegt 1800—1804 auf der *Naturphilosophie*. Hegels Grundintention: Die Natur ist in der Entwicklung ihrer Gestalten auf die geschichtlich-gesellschaftliche Welt bezogen, nicht nur, wie später, als Vorstufe, sondern als deren gleichberechtigtes, ja maßgebliches Gegenbild, „Vorbild der überwundenen Entzweiung“ (292), eine relative Totalität gleich derjenigen der Intelligenz. Später wird die Problematik des Bewußtseins, in dem die Gegensätze unvergleichlich radikaler sind, „ohne den Umweg über die Natur“ (293), ausschließlich bestimmend. 2. Entsprechend der Stellung der Naturphilosophie müssen 1800—1804 die Philosophie der Natur und die Philosophie der Intelligenz — beide relative Totalitäten! — als Systemteile II und III (nach „Logik und Metaphysik“ als 1. Systemteil) überhöht werden von der „*Philosophie des Absoluten*“, des absoluten Indifferenzpunktes als 4. Systemteil. Wird später die Natur zur bloßen Vorstufe des Geistes herabgesetzt, so rücken Philosophie der Intelligenz und Philosophie des Absoluten in die eine Philosophie des Geistes als Schlußteil des Systems zusammen. 3. In der Philosophie des Absoluten ist *die Religion* das Verbindende zwischen Kunst und Wissenschaft (Spekulation), als „das lebendige Anschauen des absoluten Lebens“, die „reine Innerlichkeit des Wesens“ selber (H.). Später wird sie zur bloßen dem Element der Vorstellung zugeordneten und deshalb durch das reine Wissen der Spekulation überholten Zwischenstufe; und Kunst und Spekulation verlieren ihre praktisch-religiöse Bedeutung, zugunsten der mit der Selbstenfaltung der Idee vollzogenen theoretischen Abgeschlossenheit des Systems.

Dem angegebenen Aufbau des von K. rekonstruierten Systems folgen die einzelnen Hauptteile seiner Untersuchung. Sie behandeln: I. „*Logik und Metaphysik*“ als Grundlegung des Systems (39—134); II. *die Philosophie der Natur* als Schwerpunkt der Systementfaltung (135—200); III. (bezeichnend differenzierend:) „die Entwicklung der Intelligenz von der ‚*Philosophie der Intelligenz*‘ zur ‚*Philosophie des Geistes*‘ als Ausgangspunkt für den Umbildungsprozeß des Systems im ganzen“ (201—266); und IV. die „*Philosophie des Absoluten*“ als Abschluß des Systems in sich selbst (267—281). Dabei registriert K. auch die Vorgeschichte der jeweiligen Probleme in den Jugendschriften vor 1800. Und in zehn Exkursen verfolgt er die Entwicklung einzelner Begriffs- und Gedankenzusammenhänge über das Jahr 1804 hinaus, z. B. die Einführung des aristotelischen Zweckbegriffs in der Realphilosophie von 1805/06 (93 ff.) oder das Verhältnis von Sprache und Arbeit 1803—1805/06 (252—256). Auch innerhalb der Zeit von 1800 bis 1804 wird für die einzelnen Systemteile nochmals eine entwicklungsgeschichtliche Differenzierung

vorgenommen, denn in dieser Zeit ist das System „in sich nicht einheitlich, sondern durchläuft eine weitgespannte, in mehrfacher Hinsicht geradezu stürmische Phase der Entwicklung“ (283). Natürlich kann dem allem hier nicht im einzelnen nachgegangen werden. Wir beschränken uns, unter dem Vorbehalt der Inkompetenz gegenüber K.s einzigartiger einschlägiger Kenntnis, auf einige immanent-kritische Anmerkungen zur K.schen Systemkonzeption für 1800—1804.

Nach K. ist die *Naturphilosophie* der „Schwerpunkt“ (in Überschrift für 135 bis 200), der „Grundbegriff“ (dito 136—146), „das Organ der Philosophie überhaupt“ (162) in dem zur Frage stehenden System; „die Einheit des Allgemeinen und Besonderen kommt in der Natur beispielhaft und für die menschliche Welt vorbildlich zum Ausdruck“, sie „bildet . . . den Ermöglichungsgrund für die Überwindung der Entzweiung in der Sphäre des Bewußtseins“ (162) — nach der Veränderung der Systemkonzeption, die 1803/04 beginnt (!), ist dies „nicht mehr“ der Fall. Gewiß, aber daß es *vorher* der Fall war, das scheint mir nicht klar genug aus den Referaten K.s hervorzugehen¹⁷. 1801 will Hegel, sozusagen Fichtescher als Schelling (vgl. 90⁹⁰), alle einzelnen Erkenntnisse nur „als notwendige Teile eines im Bewußtsein [!] organisierten Ganzen der Erkenntnisse legitimieren“, was ihn, anders als Schelling, unempfindlich mache gegen empirische Falsifizierung (142²⁷, vgl. 152 f.). Wenn im Naturrechtsaufsatz „noch einmal“¹⁸ der Begriff des Organischen als der Grundbegriff der ganzen Natur auch die „sittliche Natur“ (H.) des Menschen bestimmt, so weiß Hegel doch hier, daß „der Geist höher ist als die Natur“, und K. zieht selbst die Bilanz: „Die Naturentwicklung ruht nicht in sich selbst“¹⁹, sie verweist durch Auflösung ihrer Differenzen auf die Sphäre der Intelligenz.“ „Hier ist die Vorordnung der Naturphilosophie vor die Philosophie des Praktischen, also auch des Sittlichen, nicht mehr durchgehalten“ (144 f.). Für den Systementwurf von 1803/04 ist die Natur die äußere „Entfaltung aller Momente des Geistes“, das „Andere seiner selbst“, und „wir erkennen das Organische, eben indem wir erkennen, daß es . . . das existierende Erkennen ist“ (148 f.; H.). Die Natur wird „auf diese Weise depotenziert“ (149). Die Gegenewägung des Schlußabschnitts von S. 149 ist zu knapp²⁰; sie spricht nur von einer „Anwendung“ der entscheidenden logisch-metaphysischen Struktur des ganzen Systems durch die Naturphilosophie. Die Vergleiche, z. B. mit dem Äther — dem „verborgenen Geist“ (!) der Natur

¹⁷ So sehe ich z. B. 162 nicht, warum das ‚exeundum e statu naturae‘ von 1805/06 „nicht mehr“ der Habilitationsthese von 1801 ‚status naturae non est iniustus, et ob eam causam ex illo exeundum‘ entspreche.

¹⁸ Das einzige andere Mal demonstriert K. Hegels organologische Grundauffassung am Sonnensystem (140). Nicht näher belegt er den verallgemeinernden Satz: „Die organische Einheit von Allgemeinem und Besonderem in der Natur ist auf jeder Stufe der Naturentwicklung als die Einheit von Innerem und Äußerem, von Erkennen und Erkanntem [!] aufzufassen, die der Entzweiung dieser Prinzipien im menschlichen Bewußtsein vorausliegt und somit die Möglichkeit der Überwindung dieser Entzweiung verständlich macht“ (141).

¹⁹ Hervorhebung von mir.

²⁰ „Dennoch vermag die Naturphilosophie nach dem *Entwurf von 1803/04* ihren Schwerpunkt in der Entfaltung des Systems zu behaupten. Daß die Gestalten der Natur sich nicht gegeneinander abschließen, sondern ineinander übergehen, daß vor allem in der Mechanik und im Chemismus ihre ‚Unendlichkeit . . . negative Einheit . . . bleibt und nicht in die Existenz tritt‘, bildet eine Anwendung der entscheidenden Struktur, die in dieser Zeit als logisch-metaphysische Struktur für das System als ganzes entwickelt wird. Die Mitte zwischen den Entgegengesetzten ist nicht eine eigene Gestalt, in der diese absolut aufgehoben sind. Sie hat sogleich einen neuen Gegensatz in sich, der eine höhere Stufe der Vereinigung verlangt“ (149).

(H., 156) — (113 f., 155 f., 199²¹, 257), die „für die Jahre 1802—1803/04... eine Durchdringung aller Systemteile von den Prinzipien der Naturphilosophie aus“ belegen sollen (113), wären auf ihre Tragweite zu prüfen²². Und greift der Entwurf von 1803/04, mit der Bewegung des in sich zurückgehenden Kreises, nicht immer wieder über sein eigenes logisches Niveau hinaus (vgl. 173, 177, 189—193, 198 ff. und besonders 238)? „Das Organische ruht nicht in sich selbst“ (198¹⁹). War es dann je „der Schwerpunkt“ des Systems? K. selbst schränkt die naturphilosophische Phase des Hegelschen Systems auf die Jahre 1801—1803/04 ein (297, 291). Für die Auffassung Hegels von der „*Philosophie des Absoluten*“ als viertem Systemteil nimmt er nur mehr den Zeitraum von 1801 bis 1803 in Anspruch (266); und ausgebildet wurde der in der Systemskizze am Ende der Differenz-Schrift angezeigte Plan anscheinend überhaupt nicht (269). K. sagt dazu etwas im Anschluß an Schellings Systemkonzeption von 1801—1803 (272—277). In Hegels eigenem Entwurf von 1803/04 sei die Bestimmung des Bewußtseinsbegriffs insoweit neu, daß die Teile III und IV des bisherigen Systems zur Philosophie des Geistes zusammenwachsen (256), und bereits „diese Konzeption bedeutet den inneren Wendepunkt in der Entwicklung des Hegelschen Denkens in Jena“ (259, vgl. 262, 278 ff.)²³. Schließlich könnte man betreffs des dritten Unterschieds zwischen dem „System“ von 1800—1804 und dem späteren Denken Hegels — der Stellung der *Religion* (siehe oben S. 250) — fragen, ob die einschlägigen Positionen des „Systemfragments“ von 1800 und der Differenz-Schrift von 1801 nicht weiter auseinanderliegen als die Differenz-Schrift und der ganze spätere Hegel (vgl. 108 f., auch 116). — Wie es denn also mit dem „System der Philosophie“²⁴ von 1800—1804 stehe (das möge fundiertere Kritik entscheiden!): Für das überaus diffizile Verständnis der Gedankenentwicklung Hegels in den ersten Jenaer Jahren bietet K. die vorzüglichste Hilfe, die es gibt. Ich denke: das Buch bleibt — eine Zeitlang — dafür das Standardwerk.

Es ist noch der weitere Problemhorizont der Untersuchung von K. anzureißen — mit den Worten des Obertitels: „*Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens*“. Mit der weiteren Entwicklung des Systems von 1800—1804 zur Bewußtseins- und Geistesphilosophie war die völlige Abschließung des Systems in sich selbst unausweichlich. Sie vollzieht sich mit dem für seine Entfaltung entscheidenden Gedanken des Kreislaufs der logischen Bestimmungen (73, vgl. 262!, 271); es soll „von *einem* allgemeinen Prinzip aus das Ganze der Welt erklärt werden“ (89). Die Ausgangsproblematik einer unmittelbaren Einwirkung auf die Widersprüche des geschichtlich-gesellschaftlichen Lebens wird aufgegeben (32, 97). Das System der Philosophie selbst gilt, wie K. wiederholt mit O. Pöggeler²⁵ sagt (24; vgl. 98, 112, 276), als „die höchste Praxis“: Es muß „der Erhaltung des Bestehenden dienen“ (242). *Dagegen* war das an der Natur orientierte „System von 1800—1804“ seiner ursprünglichen Anlage nach nicht abgeschlossen. Es war offen für „nicht aus zwingenden Schlüssen aufgebaute ‚problematische‘ Formen des Erkennens, die eine weitergehende Auseinandersetzung mit empirischen Daten zulassen“ (97; vgl. 215,

²¹ Ist diese Basis tragfähig genug für diese Folgerung: „Das Wesen des Geistes als theoretisches und praktisches Bewußtsein ist als ein natürliches, durch die Prinzipien der Naturentwicklung bestimmtes zu begreifen“ (199)?

²² Vgl. die metaphorischen Gegenstellen S. 174: Feuer als „Geist“, Wasser als „Empfinden“ usw.

²³ Diese Entwicklung wird auch dokumentiert durch die Überschrift der SS. 246 bis 266: „Die Entstehung der Philosophie des Geistes aus der Philosophie der Intelligenz und der [vorhandenen/nicht vorhandenen?] Philosophie des Absoluten in den Fragmenten des Systementwurfs von 1803/04“.

²⁴ K.s Anführungszeichen im Untertitel „... ‚System der Philosophie‘ ...“ sind mir in ihrer Tragweite nicht eindeutig: Abschwächung oder (woraus?) Zitat?

²⁵ Vgl. von P. „Hegels Jenaer Systemkonzeption“ in: PhJb 71 (1963/64) 268—318.

242). In ihm ist die Natur für die menschliche Tätigkeit als bleibendes, durchaus tätig zu veränderndes Gegenüber angenommen (280)²⁶. Dieses „System“ ist offen zumal für einen das Denken über sich hinausführenden „neuen Vollzug des geschichtlichen Lebens“ (107), wie zur Religion so zu neuen Vollzugsformen der Praxis (131, 270, 279) . . . Dieser Problembefund legt nahe, daß K. immer wieder (vgl. besonders 42 f., 145 f., 254 f., 285) Marxsche Positionen mit dem „System von 1800—1804“ vergleicht. K. fragt programmatisch, „inwiefern die Tendenz der spekulativ-systematischen Arbeit, sich immer mehr in einem in sich zurückgehenden Kreis selbst abzuschließen, doch Möglichkeiten des Rückbezugs auf die empirisch-geschichtliche Wirklichkeit offenläßt, um zu erkunden, wie eine auf die gedanklich-begriffliche Erfassung der Wirklichkeit konzentrierte philosophische Theorie diesen Bezug wahren und entfalten kann, auch wenn sie in bestimmten zusammenhängenden Phasen ihren eigenen Gesetzen folgt, die mit dem Denken selbst gegeben sind“ (32, vgl. 284, 292, 295). Eine Antwort dürfte auf der Basis des „Systems von 1800 bis 1804“ auch schwer zu geben sein, da dieses ja eben, wie K. mehrfach nachweist, über sich selbst hinaustrieb in die spätere Systematik²⁷. Dennoch deutet K. eine Antwort an (der einige Zustimmung nicht vorenthalten sei): „Der eigentlich produktive Begriff Hegels fällt mit dem eigentlich problematischen, dem des in sich selbst zurückkehrenden Denkens, in eins. Es ist der Begriff der Ganzheit. Hegel hat indessen nicht gesehen, daß die Ganzheit im geschichtlich-gesellschaftlichen Leben etwas ist, das überschritten wird²⁸. Die Konkretheit und die Unabgeschlossenheit der Geschichte lassen sich erst wirklich erfassen, wenn man in ihnen das Ausgespanntsein des geschichtlich-gesellschaftlichen Lebens in ein konkretes Woher und ein konkretes Wohin erblickt *und* wenn man die damit gegebene konkrete Ganzheit als das Durchspielen *eines* Bereichs von Möglichkeiten des Verhältnisses zur Natur auffaßt, die ein unauflöshches Gegenüber des Bewußtseins bleibt, welches das Bewußtsein nicht hinwegarbeitet, aber an dem es sich abarbeitet. Die Einheit der Einheit und der Vielheit in der menschlich-geschichtlichen Welt, die in der philosophischen Theorie zu erfassen ist und auf die hin die Wirklichkeit dieser Welt im Denken zu rekonstruieren ist, bestimmt sich so als die Ganzheit bestimmter

²⁶ Damit kontrastiert die „Phänomenologie“, die die Bewußtseinskonstitution zum einzigen Thema macht: „Die Natur erscheint dabei nicht mehr als zu bearbeitende Natur, sondern als ‚beobachtete Natur‘. Ihre unmittelbare Bedeutung tritt nur in den Blick, sofern sie durch sie ein Moment der intersubjektiven Struktur des Bewußtseins begründet: das Bewußtsein des Knechts gewinnt eine paradoxe Gewalt über das Bewußtsein des Herrn, weil es zwischen dem Bewußtsein des Herrn und der objektiven Welt eine notwendige Vermittlungsfunktion übernimmt. — Die wesentliche Funktion der Arbeit für das Bewußtsein überhaupt kommt aber in der *Phänomenologie* noch darin zum Ausdruck, daß die *gesamte* Bewußtseinskonstitution als Arbeit aufgefaßt wird, als ein Abarbeiten der Fremdheit, Andersartigkeit der objektiven Welt gegenüber dem Bewußtsein. Dieser Arbeitsprozeß löst indessen das bearbeitete Gegenüber völlig auf, das andere des Bewußtseins erweist sich als Bewußtsein, die Welt im ganzen als Geist . . . In dem Maße jedoch, in dem die *Phänomenologie* für das System im ganzen an grundlegender Bedeutung verliert, wird dieses System reine Geistphilosophie unter Auslassung der Natur, weil diese für den Arbeitsprozeß kein ursprüngliches Gegenüber mehr darstellt“ (280 f.; vgl. 221 ff.).

²⁷ Und aus welchem Grunde sollte, nebenbei bemerkt, „die Tendenz zur Erfassung des Ganzen *aus einem Prinzip*“ legitimer sein als „die in sich abgeschlossene Selbstdarstellung dieses in sich unendlichen Ganzen“ (90; Hervorhebung von mir)?

²⁸ Wenn dabei K. die Ganzheit — als „das sich auf sich beziehende Moment, das als diese Bestimmtheit sich nicht mehr selbst erhält, sondern in diesem Prozeß als dieses Passive zugrunde, aber unendlich aus sich hervorgeht“ (H.) — wieder auf die Naturphilosophie bezieht „so schwärzt er, wie mir scheint, dabei ein, daß sie zu (qualitativ!) „neuen umfassenderen Ganzheiten fortschreitet“ (297).

Formen eines subjektiven und übersubjektiv-objektiven Arbeitsverhältnisses, in dem sich der Mensch in der Natur den ‚Naturstoff‘ aneignet, zur Welt herausbildet“ (297 f.). Der Überschritt in die Zukunft soll nicht den Vollendungszustand der Geschichte bringen, sondern schlicht über die bisherige Geschichte hinausgehen.

In den Bereich der „*Phänomenologie*“ fällt die Studie von *Werner Becker*: „Idealistische und materialistische Dialektik. Das Verhältnis von ‚Herrschaft und Knechtschaft‘ bei Hegel und Marx“²⁹. „Seit Marx ist die ‚linke‘ Gesellschaftstheorie mit einem bestimmten Verständnis von Philosophie, deren Abschaffung sie zugleich lehrt, auf Gedeih und Verderb verbunden“ (9). Dabei mangelt ihr jedoch die kritische Selbstreflexion ihrer eigenen Basis. Denn da die dialektische Methode aufs engste mit Hegels idealistischem Grundansatz verwoben ist, wurde ihr durch die ‚materialistische Umstülpung‘ die Grundlage entzogen. Hier sieht B. die kritische Lücke seiner Studie. Er will zunächst zeigen — und zwar am Beispiel des Verhältnisses von Form und Materie (aus der „Wissenschaft der Logik“) —, daß die Dialektik Hegels weder als echt kritisch noch als rational einzuschätzen sei (13—27). B.s Resultat: „Hegel hat einen Form-Begriff willkürlich konstruiert, wonach die Form als eine ‚absolute Identität‘ verstanden werden müsse; dieser Begriff ist dadurch bestimmungslos geworden. Er hat genau so einen Materie-Begriff konstruiert, der als Indifferenz gefaßt ist, weil er in der ihm zugesprochenen ‚Gleichgültigkeit‘ gegen die Form aus seiner sinnvollen Relation zu dieser gänzlich herausfallen soll“ (21). Hegels Dialektik lebe von der Unterstellung solcher ‚Absoluta‘. Im berühmten Abschnitt der „*Phänomenologie*“ über *Herrschaft und Knechtschaft* gelangt B. zum eigentlichen Thema seiner Kritik an Hegel und des Vergleichs mit *Marx*. Der Ansatz der *Hegel-Kritik* (28—78): Hegel hat „die Genesis des menschlichen Selbstbewußtseins an einen gesellschaftlich zu bestimmenden Prozeß geknüpft . . ., in dem der Kampf um die wechselseitige ‚Anerkennung‘ die entscheidende Rolle spielt“ (30). Nun setze aber jede gesellschaftliche Interaktion das, was man Selbstbewußtsein nennt, bereits voraus, das darum nicht erst in der Auseinandersetzung mit anderen Menschen gewonnen werden könne (?). Hegels Bestimmung des Selbstbewußtseins, seine Theorie des Ich — als Selbstbezüglichkeit — soll durch ihre geistesgeschichtlichen Hintergründe erhellt werden: Es treten auf Platon, Descartes, Kant und Fichte (34—56). Die reichlich die Quellen zitierenden Ausführungen kreisen jeweils um das Problem der Selbstbezüglichkeit, ihre „antinomische Struktur“ (37). Descartes, Inaugurator des modernen subjektiven Idealismus, habe in der Selbstreflexion des *Ego cogitans*, als archimedischen Einheitspunkts von Wahrheit und Gewißheit, die von Antike und Scholastik festgehaltene prinzipielle Getrenntheit von Wahrheitsanspruch und Vergewisserung der Wahrheit (die Voraussetzung der naturwissenschaftlichen Methode!), die nicht unterschreitbare Differenz also von *intellectus* und *res*, aufgegeben (38, 47). Die Konsequenz bei Fichte: Dieser mußte die Unverträglichkeit von Ich-Identität und Selbstbewußtseinsgegensatz (Ich-Subjekt: Ich-Objekt) zum Prozeß des absoluten Ich selber verkehren und verklären; der Wahrheitsbegriff verfälscht sich in die Vorstellung prozessualen Werdens: gesamtidealistic Grunddefekt (56). Und Steigerung nochmals bei Hegel (56—78): Welt-Objekt und Ich-Objekt, bei Fichte miteinander vermischt, gehen ganz und gar ineins. Das Selbstbewußtsein ist gleichsam die Vergegenständlichung seiner selbst, in der das Anderssein der Welt ein unterschiedenes

²⁹ Gr. 8° (142 S.) Stuttgart usw. 1970, Kohlhammer. Kart. 19,80 DM. — 1968 erschien im selben Vlg. von B.: *Hegels Begriff der Dialektik und das Prinzip des Idealismus* (168 S.); es handelt kritisch über die Dialektiken der Selbstgewißheit und der Wahrnehmung in der Phän. Und über diese ist nun noch ein weiteres Buch B.s ebd. erschienen: *Hegels Phänomenologie des Geistes. Eine Interpretation* (1971).

Moment an ihm selber ist. „Mit dieser extremen Konsequenz, auf die Hegel damit die Zweideutigkeit des Fichteschen Nicht-Ich bringt, verliert der idealistische Ansatz allerdings die letzte Basis, von der her er sich verständlich machen läßt“ (57). Die gerühmte Konkretheit der Hegelschen Selbstbewußtseinstheorie, infolge der Identifizierung von Selbst- und Gegenstandsbewußtsein³⁰, habe in Wirklichkeit „die vollständige Denaturierung des idealistischen Ansatzes“ zur Prämisse (58, vgl. 62 ff.)³¹. Woraus die weiteren Scheinkonkretismen folgen. Es folgt z. B. latent „eine gleichsam animistische ‚Intellektuierung‘ [Kant] der Materie“ (59). Es folgt ferner die Auferstehung der von Hegel gewaltsam ineingesetzten Grundmomente in der Zweiheit der sich anerkennenden Selbstbewußtseine (67 f.) usw. Das recht scharfsinnig durchgeführte Unternehmen B.s, das „trickhafte, d. h. dialektische“ (63; vgl. 66) Verhältnis Herr—Knecht zu interpretieren, fällt demnach nicht sehr ergiebig aus³². Es sei denn, man läßt sich von ihm als Kontrastfolie eigener Verständnismühnung herausfordern, damit diese es sich nicht zu leicht mache³³. Man wird angesichts dieser sehr negativen Beurteilung des Hegelschen Denkens die Schwierigkeit, auch nur halbwegs zu einem Konsens zu gelangen, verständlicher finden aus dem ja gerade von B. berücksichtigten Umstand, daß ineins damit Deutung und Wertung der ganzen neuzeitlichen Philosophie in Frage stehen. B. plädiert für eine Rückgängigmachung der modernen Subjektivitätsphilosophie und ihres Ansatzes in der Selbstreflexivität des Geistes³⁴. Und das ist im Grunde verfehlt. Womit nicht bestritten wird, daß eine naive Korrespondenz von philosophisch-systematischem und historischem Fortschritt „ein bloßer Wunschtraum“ ist (41; vgl. 45 ff.). — Der 2. Teil des Buches (79—140) handelt über *Marx*. Er hat mit dem Linkshegelianismus insgesamt das kritische Potential der Hegelschen Philosophie durch eine Verschärfung ihrer irrationalen Konstruktion mobilisiert (81), und insofern war „die linkshegelianische Abkehr von Hegel in Wahrheit eine Rettungsaktion für Hegels idealistisch-dialektische Methode“ (87). Das exemplifiziert B. am Material der Feuerbach-Marx'schen Religionskritik, die die zweideutige Stellung Hegels einseitig vergrößere; an Marx' nun gesellschaftlich-historisch ausgelegt

³⁰ Sie ist möglich aufgrund der idealistischen Generalthese: Gegenstand = vorgestellte Existenz (59; vgl. 104).

³¹ Was gilt nun eigentlich: daß Hegel die „extreme Konsequenz“ (57) der von ihm wahrgenommenen „Negativität = Unmöglichkeit des idealistischen Grundverhältnisses“ (63) zieht — oder daß er „die vollständige Denaturierung“ (58), „die Auflösung“ (65) desselben verbricht, „die umstandslose Leichtfertigkeit“ im Umgang mit demselben (69)? S. 78 scheint noch einmal beides — Konsequenz und Denaturierung — zu konstatieren.

³² Vgl. 69: „In Wirklichkeit führen Herr und Knecht als Masken für jene beiden Selbstbewußtseine nur einen ‚Kampf‘ um die ‚Anerkennung‘ und Selbstrechtfertigung von Hegels dialektischer Fassung des idealistischen Grundverhältnisses. Sofern dabei empirische Inhalte . . . ins Spiel kommen, sind sie durch illegitime Anleihen erborgt“ (69). Und müßig ist der Streit um den Primat des Knechts oder des Herrn, „denn es geht in beiden Bestimmungen letztlich um das *eine* idealistische Selbstbewußtsein, welches a priori als eine sich selbst produzierende, an den Selbstbewußtseinsgegensatz geheftete absolute Identität zu nehmen ist“ (77). Nur die Definition der Arbeit als „gehemmte Begierde“ ringt B. einige Zustimmung ab (75).

³³ Man mag dann diesen Satz näherhin bedenken: daß für Hegel „die in der Konfrontation mit der Faktizität permanent als ‚theoretisch‘ falsch sich erweisende Möglichkeit absoluter Identität selber die ‚eigentliche‘ Wirklichkeit“ bleibt (78). — B.s Ergebnis ausführlich: 79 f.; vgl. auch 135.

³⁴ B.s Gegenangebot, unter Berufung auf *W. Cramer*: „Nichtselbstbezüglich ist der im Selbstbewußtsein ausgedrückte Gedanke ‚Ich‘, wenn mit ihm nicht das diesen Gedanken denkende Ich gemeint ist, sondern das Ich, welches in anderer Hinsicht äußere Gegenstände wahrnimmt, einen Körper hat, etwas fühlt etc.“ (34).

idealistischer Subjektivierung des naturwissenschaftlichen Erkenntnisbegriffs; an seiner Auffassung von Ideologie und Theorie-Praxis-Einheit, seiner „radikalen und definitiven Übertragung der idealistischen Grundstruktur auf die Geschichte“ (102), an der End-Utopie³⁵ wie auch der ursprünglichen Einheit der gesellschaftlichen Gegensätze... In summa: Es wurde die Hegelsch-dialektische Version der den Deutschen Idealismus konstituierenden Argumentationsstruktur „unter dem Schutz der Schimpfkanonade auf jene idealistische Banalität des ‚absoluten Geistes‘ der eigenen materialistischen Position einverleibt“ (103). Und so liege denn „die eigentliche Insuffizienz der Marxschen Lehre... in ihrer theoretisch-methodischen und vor allem geschichtsphilosophischen Struktur, die bekanntlich ihren Rückhalt an der Dialektik Hegels besitzt“ (133). Auf B.s Marxkritik einzugehen ist hier nicht der Ort. Mir scheint auf jeden Fall richtig, daß die wesentlichen Begriffe des dialektischen Denkens ihre Rechtfertigung nur im Zusammenhang mit der Ich-Problematik (ich würde sagen: Geist-Erfahrung) erhalten können.

Von der Destruktionsintention Beckers hebt sich ab die sorgsame Mühe des Spaniers *Ramón Valls Plana*, die „Phänomenologie“ zu interpretieren, und zwar ebenfalls unter dem für sie zentralen Gesichtspunkt der menschlichen, „horizontalen“ *Intersubjektivität*. Entsprechend der Titel (der an Hegels *Ineins* von Ich und Wir gelinde vorbeigeht): „Vom Ich zum Wir“³⁶. Die Bedeutung seiner Arbeit erhellt für V. aus der Stellung von Marxismus und Existenzialismus zu diesem Werke Hegels; er setzt sich von Anfang an auseinander mit der Deutung A. Kojèves, die Anthropologie und Metaphysik trennt. Nach einem Kapitel über die Phän. als „Wissenschaft“ und einem weiteren, das die Problemstellung der Intersubjektivität an den ersten Bewußtseinsgestalten erläutert, kommt V. mit dem Hauptstück der Phän. über das „Selbstbewußtsein“, das er minutiös analysiert (75—147), zu seinem Thema. Ohne sich auf das hierzulande vielberufene Buchstabilierprogramm zu berufen, realisiert er es: Satz um Satz, Abschnitt für Abschnitt. An einem „punto delicado“ sei illustriert, wie solid und bieder V. seinen Hegel auslegt: Daß das Selbstbewußtwerden an den Einsatz des eigenen und fremden Lebens geknüpft ist, das ist nicht menschenmörderisch gemeint. Diese Verachtung des Lebens ist zu verstehen als Zeugnis dafür, daß die Verwirklichung der spezifischen menschlichen Werte nicht gebunden ist an das natürliche Dasein. „Zum Tod ohne weiteres bereit sein, heißt nicht *sich* zu töten versuchen. Den Beweis antreten, daß der Andere ebensowenig an seinem Natursein hängt, kann nicht eo ipso bedeuten, *ihn* zu töten suchen.“ Aber ein Echo vom Existenzkampf der Wilden bleibt, und V. zieht auch die Messuren der damaligen deutschen Studenten zur Erklärung heran (120). Nachdem V. im Bedürfnis des „unglücklichen Bewußtseins“ nach einem religiös-klerikalen Mittler noch einen „echten Fall von Intersubjektivität“ entdeckt hat (145), schreitet die Interpretation weiter zu den restlichen, summarischer behandelten Kapiteln. Durch Verzeihung und Versöhnung erhält der Begriff des Geistes „in der entscheidenden Phase“ (287) seine soziale Verwirklichung; die Religion repräsentiert in der Weise der Vorstellung die vollkommene Gemeinschaft, und das absolute Wissen erschließt das Verständnis der Geschichte als Weg zur Universalität des Menschen-in-Gemeinschaft. Bei der schlichten Art der Textinterpretation V.s ist nicht viel zu sagen. Gewiß, gerade ihretwegen kann das Buch im

³⁵ Dabei bedeute die „realistische“ Ausdeutung der Marxschen Vorstellung von Utopie durch A. Schmidt (1962), nämlich als eine „durch Nichtidentität vermittelte Identität“, in Wirklichkeit eine Kritik an der möglichen Realisierung eines historisch modifizierten Begriffs absoluter Identität und bezeugt damit, daß die Hegelsche Dialektik nur durch die irrationale Affirmierung der unmöglichen absoluten Identität zustandekommt (109).

³⁶ *Del yo al nosotros* (Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel). 8° (428 S.) Barcelona 1971, Editorial Estela.

spanischen Sprachbereich, in dem die Phän. erstmals 1966 ganz übersetzt wurde, von gutem Nutzen sein. Es kann durchaus auch einem des Spanischen kundigen Nichtspanier helfen. Nicht als ob V. nicht auch in die „Forschungsbereiche“ vorstieße. So nimmt er z. B. Hegel gegen Kierkegaards Vorwurf in Schutz, er lasse den Einzelnen im Allgemeinen aufgehen (315, 385), und S. 320 (vgl. 323 f.) wehrt er zu Recht als kantisch-ungemäß die Frage Hypolites ab, ob das Religionskapitel eher als Phänomeno- oder Noumenologie zu qualifizieren sei. Auch im Beschluß seines Buches, der die Hauptpunkte zum Thema Intersubjektivität in der Phän. Revue passieren läßt (372—385), sagt V. Erhellendes; z. B. daß das Selbstbewußtsein den Raum der Geschichte eröffnet: als „Erscheinungsfolge (aparición sucesiva) des Ich, das ein Wir ist“ (374)! Für die fundierte Beschäftigung V.s mit der Phän. gibt ein spezielles Zeugnis der anhangsweise Bericht über deren Deutungsgeschichte (389 bis 408)³⁷, der bis zur Kontroverse Fulda—Pöggeler³⁸ reicht.

Zur „Wissenschaft der Logik“

Die im letzten Jahrzehnt erschienene Literatur zu einzelnen Teilen des nach 1807 ausgebildeten Systems besitzt Schwerpunkte im grundlegenden Teil des Systems, den die *Logik* bildet, und in der ein Hauptmoment der Systemvollendung ausmachenden *Religionsphilosophie*; dazwischen kommen Publikationen vor allem zur Philosophie der Gesellschaft und Geschichte, aber — eine Neuheit! — auch zwei bedeutsame Werke zur Philosophie des subjektiven Geistes zu stehen. Die innere Verbindung von Logik und Religionsphilosophie hat Hegel in seinen späten Berliner Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes nachdrücklich betont. Diese Beziehung wird auch immer wieder in den jeweiligen Interpretationen, am entschiedensten in der Schrift von T. Koch, thematisiert oder wenigstens gestreift.

Den Auftakt der Schriften zur „Wissenschaft der Logik“ (WdL) mache *Jean Hyppolite* mit „*Logique et existence*“³⁹, 1961 neu aufgelegt. Des Lebenswerkes des 1968 Verstorbenen hat unser letzter Berichtsteil gedacht⁴⁰. Wie H. zwar nicht in seinem möglichst textnahen Kommentar zur „Phänomenologie“, aber in seiner Interpretationsthese, seinem Programmartikel dazu⁴¹ in diesem Werk den Bildungsprozeß des Menschen als des Trägers der in seiner Geschichte, mit seiner Arbeit aufbrechenden Freiheit und Wahrheit ausgelegt sieht, so deutet er auch den Logos der Hegelschen Logik als „cette dimension de la pure subjectivité qui est néant“ (239), die sich in der Natur als Tod manifestiert. „L'homme, comme pure conscience de soi, existe ce néant“ (240): „la réflexion absolue qui passe par l'homme“ (247). Die Hegelsche Logik ist „die absolute Genesis des Sinns“ (209); ihr Logos ist „das Element, in dem das Sein und der Sinn sich eins im andern reflektieren“ (246).

Bei den *Heidelberger Hegel-Tagen 1962*⁴² haben die Referenten aus freien Stücken fast zur Hälfte Themen aus dem Bereich der Logik gewählt (die nächste Ta-

³⁷ Einige minimale Berichtigungen hierzu: 390, 5 v. u.: schon 1827 publiziert; 392, 15: 1837; 395, 8 v. u.: Zerrüttung; 397, 2 v. u.: 2 Bände, 1929 und 1940; 399, 20: Theodor; 402, 2 v. u.: la lettre. Ferner: 317, 28: provisoriamente (nicht: provisionalmente); 414, 3: 245—267; 417⁴; Gans.

³⁸ Vgl. darüber ThPh 46 (1971) 73—78.

³⁹ *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel (Épiméthée)*. 8° (IV u. 251 S.) Paris 1961, Presses Universitaires de France. — 1. Aufl.: 1952.

⁴⁰ ThPh 46 (1971) 71.

⁴¹ *Situation de l'homme dans la Phénoménologie hégélienne* (1947), in: *Études sur Marx et Hegel* (Paris 1955, 2¹⁹⁶⁵) 171—187.

⁴² *Heidelberger Hegel-Tage 1962*. Vorträge und Dokumente. Hrsg. v. *Hans-Georg Gadamer* (Hegel-Studien, Beiheft 1). Gr. 8° (349 S.) Bonn 1964, Bouvier. Kart. 44.—DM; z. Forts. 40.—DM.

gung, 1964 in Royaumont, war dann ausdrücklich der Interpretation von „Phänomenologie“-Texten gewidmet⁴³). „Wie in ihr die große Tradition der Metaphysik zu einem System aller Gedankenbestimmungen verarbeitet ist, das läßt auch den nicht los, der die Aufgabe der Metaphysik nicht mehr im gleichen Sinne auf sich nimmt“, sagt *H.-G. Gadamer* im Nachwort (344). *D. Henrich* (*Anfang und Methode der Logik* [17—35]) kommt in der Auseinandersetzung mit Kritikern und Interpretieren aus dem halben Jahrhundert von 1826 bis 1876 zum Ergebnis, daß sie insgesamt der ersten Kategorie der Logik, dem „Sein“, den Charakter der Unmittelbarkeit nehmen. Die daraus resultierende Alternative: „Entweder es gelingt, die Struktur des Anfangs der Logik im Unterschied zu der Logik reflektierter Gedankenbestimmungen zu interpretieren und ihr gemäß den Begriff der unbestimmten Unmittelbarkeit zu entwickeln. Oder es müssen auch schon ihrem Anfang reflektierte Momente unterstellt werden“, was die Unmöglichkeit einer Wissenschaft reiner Gedanken bedeuten würde (27). H. selbst unternimmt anschließend den Versuch einer Interpretation im Sinne des ersten Gliedes dieser Alternative. Sie stützt sich auf die beiden Ausdrücke für „reines Sein“: „unbestimmte Unmittelbarkeit“ und „Gleichheit mit sich selbst“, denen die Struktur der *via negationis* gemeinsam ist. Sie sind negierte Reflexionsbestimmungen, die zum Verweis auf „Sein“ nur dadurch taugen, daß sie es als ganzes frei von Strukturen der Reflexion erklären. Daraus folgt, daß der Anfang des Ganzen nicht zureichend aus ihm selbst zu verstehen ist. Er kann jedoch auch nicht allein durch eine spätere Struktur, die eigentlich Zentrum und Motor der Logik wäre, interpretiert werden; sondern in der Evidenz, „daß Sein und Nichts denkbar und doch unterscheidbar sind“, „wird die grundlose, ursprüngliche Einheit des Negativen mit sich“ erfaßt⁴⁴. Dennoch könne der Schluß des Systems „die Einsicht in die Notwendigkeit eines Anfangs von unaufgebarbarer Unmittelbarkeit begründen“ (34). H. merkt auch an, der Versuch einer Formalisierung dieser Logik dürfte auf besonders große, wenn nicht unüberwindbare Schwierigkeiten stoßen. Das bestätigt, nach langen Ausführungen von *G. Günther* über „Das Problem einer Formalisierung der transzendental-dialektischen Logik“, zumal der Hegelschen (65—123), das Korreferat von *P. Lorenzen* (125—130), das in die — rhetorischen! — Fragen mündet, „ob die mehrwertige Logik schon in Hegel hineingelesen werden kann“ und „ob mehrwertige Logiken überhaupt der Reflexion auf unser Denken nützen“. Aber neu aneignen solle sich die moderne Logik die transzendentalphilosophische Reflexion der idealistischen Tradition. *J. Fleischmann* (45—54), der in der Folge einen m. E. etwas existentialistisch eingefärbten Kommentar zur *WdL* veröffentlichte⁴⁵, handelt: über den „Übergang“ von der Objektiven zur Subjektiven Logik, d. h. die „Aufhebung der objektiven, an sich bestehenden Welt in Tätigkeit oder Selbstproduzieren“ (48); über die Objektivität innerhalb der letzteren, als Moment des Begriffs, aus ihm als *natura naturans* folgend und deshalb herzuleitend; und schließlich über den berühmten „Übergang“ von der logischen Idee zur Naturphilosophie. Darüber auch eigens *K.-H. Volkmann-Schluck* (37—44), für den Hegel diesen Übergang „vollständig durchsichtig“ gemacht hat als in der absoluten Wahrheitsgewißheit der Idee gründenden Entschluß... (43). Hier auch schon eine interessante Bemerkung, wie wir sie oben S. 249 bei H. Kimmeler fanden: daß „es das System der Hegelschen Philosophie nicht gibt, daß vielmehr nur eine an das System der Wissenschaft angenäherte *Enzyklopädie der Wissenschaften*

⁴³ Vgl. darüber *ThPh* 46 (1971) 72 ff.

⁴⁴ Eine Konsequenz dieses Doppelbefunds „für jede mögliche Hegelinterpretation“: „Hegels Denken läßt sich weder aus der Unüberholbarkeit des Anfangs noch aus der Bewegung, die von ihm ausgeht, für sich allein hinreichend interpretieren, sondern nur mit dem Blick auf beides zugleich. Es ist weder Ursprungs- noch Emanzipationsphilosophie“ (34²⁵).

⁴⁵ *La science universelle ou la logique de Hegel*, Paris 1968 (388 S.).

an dessen Stelle getreten ist“ (43). *W. Flach* fragt nach dem Wahrheitsgehalt von Hegels dialektischer Methode (55—64): Aus der vereinfachenden Geistmetaphysik sei die komplexe — sinnanalytische — Logik des Denkens qua Prinzip herauszulösen. „In der Triade von Thesis, Antithesis, Synthesis begreift Hegel jedweden Begriff als die Implikation der Totalität der Begriffe nach den zwei Seiten der absoluten Begründung und der uneingeschränkten Konkretion des Denkens“ (63). Wie diese Antwort von F. durch gedrängte Ausführungen, die auch sehr Instruktives über den Aufbau der WdL sagen (57 f.), erläutert wird, das läßt sich nicht kurz referieren. „In der inversen Thematik von Sinn und Sein besteht die Einheit des Denkens“ (59); „die Negativität des Denkens ist also identisch mit seiner prinzipiellen Bestimmtheit, seiner totalen Reflexivität“ (60): zu diesen Sätzen vgl. oben J. Hyppolite! Ebenfalls um das Verständnis der Hegelschen Dialektik bemüht, gelangen *J. van der Meulen* („wahrer Idealismus ist integraler Realismus“: 132) und *J. N. Findlay* (Hegels Idealismus ist, da teleologisch, „tief realistisch“: 148) u. a. zu diesen einander ähnlichen Aufstellungen. *K. O. Apel*: Zur erkenntnisanthropologischen Begründung der Dialektik zwischen Hegel und Marx (151—166). Mit solchen pauschalen Hinweisen auf die sich auf die Logik beziehenden Referate in Heidelberg muß es hier sein Bewenden haben. — Erst recht kann aus dem weiteren Inhalt des Sammelbandes nur noch einiges genannt werden. *E. Blochs* Referat „Hegel und die Anamnese“ (167—192) ist auch in dessen Hegel-Buch zu lesen⁴⁶. Am bekanntesten wurde der gleich an drei Stellen⁴⁷ zu findende Vortrag von *K. Löwith* „Hegels Aufhebung der christlichen Religion“ (193—236), dem *C. G. Schweitzer* die noch extremeren Gegenthesen über die auf dem Logos des Johannesevangeliums basierende Onto-Theologie der Hegelschen Logik folgen ließ (237 f.)⁴⁸. Hatte nicht *R. Kroner* in den Eröffnungsworten die vom Marxismus intendierte Ausrottung des unbezweifelbaren religiösen Elementes in Hegels System wie ebenso den Versuch, alles Gewicht auf dessen religiöse Wurzel zu legen, zurückgewiesen! Letzteres täten „die Lutheraner“ (15)⁴⁹; dazu ist hier auf die Literatur zur Religionsphilosophie zu verträsten. Über „Die theologischen Voraussetzungen der Hegelschen Lehre vom Staat“ spricht *G. Rohrmoser* (239—245) so knapp wie gehaltvoll — er ist scheint's Lutheraner, à la Kroner. Hegel entwirft nach R. die um die christliche Offenbarung als ihre Achse schwingende geschichts- und staatsphilosophische Theorie der Versöhnung der Prinzipien der alten Welt (das Allgemeine) wie der modernen (der Einzelne). *H. Lübke*: zur Dialektik des Gewissens; *L. Sichirollo*: das Nachleben der Antike in der „Philosophie der Weltgeschichte“; *O. Pöggeler*: Hegel und die griechische Tragödie; *J.-F. Suter*, „Tradition et révolution“, über E. Burke, dessen „Reflections on the Revolution in France“ Hegel „sehr wahrscheinlich“ (307¹) gekannt habe.

Dem auf der Heidelberger Hegel-Tagung von D. Henrich angesprochenen Interpretationsthema aus der WdL „Sein-Nichts“ widmet der Ungar *Lászlo Erdei* eine in deutscher Sprache verfaßte, von der Budapester Akademie der Wissenschaften herausgegebene Abhandlung, die auch das „Werden“, also das ganze *erste Kapitel*

⁴⁶ Subjekt-Objekt (21962) 473—488; vgl. ThPh 42 (1967) 408 f.

⁴⁷ Nämlich auch in: Einsichten. Festschrift für G. Krüger. Hrsg. v. K. Oehler-R. Schaeffler (Frankfurt 1962) 156—203; und in: Vorträge und Abhandlungen. Zur Kritik der christlichen Überlieferung (Stuttgart usw. 1966) 54—96; hier (57⁷) der zusätzliche Hinweis auf Hegels Rezension der Schrift von *Göschel*, in der Hegel der religiösen Vorstellung um so freieren Spielraum einzuräumen gestattet, je mehr Festigkeit der philosophische Begriff erlangt hat, und umgekehrt.

⁴⁸ Ausführlicher in: NZSystTh 5 (1963) 248—262; vgl. ebd. 318—328.

⁴⁹ Vgl. 16: Es ist „unerlaubt, sein spekulativ-dialektisches System für identisch mit der Lutherischen Theologie zu erklären, gewissermaßen als die in dieser Theologie verborgene und mit ihr völlig in Einklang befindliche Metaphysik“.

der WdL einbezieht: in ihm geht es darum, womit das logische Denken *anfängt*⁵⁰. Was ist der Grund dafür, daß wir den logischen Anfang rekonstruieren können? Den Anfang des Denkens bildet die Kategorie jener Erkenntnisse, „die wir bei der einsetzenden denkenden Erkenntnis des Gegenstandes von diesem *zuerst* entwickeln“ — „beim Aufkommen des Selbstbewußtseins“ im Menschheitsanfang, seither und allezeit — (12); und diese Kategorie wird gefunden durch die *Verallgemeinerung* (13), mittels Abstraktion (32f.), der faktischen Denkanfänge auf das in ihnen Notwendige hin, von E. „geistige Rekapitulation“ genannt (15). Es sei sofort die kritische Frage erlaubt: ob dadurch Hegels Dialektik nicht zu Phänomenologie plus formaler Logik wird. Was nun die „geistige Rekapitulation“ angeht, so sei Hegel damit der „Naturwissenschaft weit zuvorgekommen“ (26), die diese Entdeckung aber doch erst, wie E. mit Engels meint, real-körperlich bestätigt habe, und zwar durch E. Haeckels phylogenetisches Grundgesetz (17)⁵¹. „Die in Bewegung begriffene Materie entwickelt sich, d. h. sie wird — mit Negation ihrer früheren Entwicklungsstufen — ständig (durch Besonderung) anders, von sich selbst verschieden. Sie wird aber *innerhalb ihrer selbst* anders, d. h. sie bleibt zugleich mit sich selbst identisch. Sie bleibt sich gleich, weil in den sich wandelnden Formen derselbe Inhalt, mit anderen Worten immer dieselbe in Bewegung begriffene Materie gegenwärtig ist“ (19): Und diese Rekapitulationsbewegung der materiellen Wirklichkeit, so meint nun also E., „bildet den letzten, den materiellen Grund des Denkgesetzes von der Negation der Negation“, des Grundsatzes des gesamten Hegelschen Systems (20)! Hier hätte demnach W. Becker (s. oben S. 256) erfahren können, wie eine *materialistische* Dialektik zu denken ist! Was nach solcher Bestimmung des Ausgangspunkts und des methodischen Fortschreitens von der logischen Anfangsdialektik Sein-Nichts in Hegels WdL, nach E.s Interpretation, zu halten ist, erhellt, wie mir scheint, schon zur Genüge aus der Übersicht S. 8: Das Sein ist „die undifferenzierte Einheit des unbestimmten Unmittelbaren, des Unentwickelten, das nur sich selbst gleich ist[,] und seines noch nicht entwickelten Gegensatzes, des Nichts“. „Nunmehr folgt der Zerfall des reinen Seins als undifferenzierter Einheit in zwei verschiedene[,] entgegengesetzte Seiten“: Die erste Differenzierungsphase besteht im Übergang in das Nichts; die zweite im Rückgang (Übergang)⁵² ins Sein. Das Sein „wandelt sich“, indem es ins Nichts übergeht (18). Es taucht eben „im Bewußtsein *zuerst* die Kategorie des Seins“ auf, „*sodann* das Nichts“ usw. So erscheinen diese Kategorien einerseits, als solche „absolutisiert“, d. h. „ohne Gegenstand und ohne Gehirn“, als *Substanzen* oder als Substanz-Momente, andererseits „scheint es, als *bewirkte* die Kategorie des Seins die des Nichts“. Wo E. Hegels Auffassung näherkommt, fühlt er sich von ihm besonders weit entfernt, denn: „*er muß behaupten*, die Kategorie des Seins ‚wird selbst‘ zur Kategorie des Nichts [und umgekehrt] . . . als hätten sie auch eine innere Selbstbewegung . . .“. Aber der Ursprung dieser Selbstbewegung liegt — „vollauf verzerrt und mystisch“ — einzig in Hegels Kopf (24). „Hegel baut das Denken ab, d. h., er säubert es von jedem Gedanken. Dieses Denken jedoch ist das absolute Denken, die Substanz in ihrer angeblich ursprünglichen Gestalt“ (37). Ich denke, daß der anfangs erwähnte Henrich in den oben zitierten paar Sätzen sehr viel anderes und sehr viel Besseres sagt als das ganze Buch von E.,

⁵⁰ Der Anfang der Erkenntnis. Kritische Analyse des ersten Kapitels der Hegelschen Logik (Studia philosophica Acad. scientiarum Hungaricae, 4). Gr. 8° (156 S.) Budapest 1964, Akadémiai Kiadó. Ln. 14.— DM. — Weitere einschlägige Arbeiten von E.: The Annihilation of Sensation in Hegel's Logic, in: *Varia* (Studia philos., 3) Budapest 1963, 73—91; The Principle of Contradiction in Formal and Dialectical Logic, in: *Selected Studies* (Studia philos., 9) Budapest 1965, 97—151.

⁵¹ Mit Zitatfehler, Zeile 22.

⁵² Wofür sich E. auf die späte WdL-Stelle von dem „gedoppelten Übergang“ (ed. Lasson I [1948] 333) beruft.

der (laut Nachwort [153]) die Ausarbeitung der materialistisch-dialektischen Logik als seine höchst persönliche Sache betrachtet. Die Ausbeute, die er dafür aus Hegel gewinnt (149 f.; ich habe noch einige Stichproben gemacht!), ist sehr gering und — *lucus a non lucendo* — ein Kontrastergebnis. Die Generalbilanz des Buchs, dessen Lektüre ich allerdings — und erst — auf S. 38 eingestellt habe, lautet laut den §§ 1 und 2: Der rationale Kern der Hegelschen Logik, nämlich die Beschreibung des gemeinsamen Entwicklungsprozesses des materiellen und des geistigen Objekts, steckt in mystifizierter Form, insofern die menschliche Erkenntnis von ihren materiellen Bedingungen getrennt und mit der Selbstbewegung des Absoluten gleichgesetzt wird. Das ward schon oft gehört.

Mehr Nutzen scheint mir aus dem folgenden Buch zu ziehen zu sein. *Hans Radermacher*⁵³ will die *Objektive Logik*, die er — à la N. Hartmann — für den „überstandpunktlichen“ Teil der *WdL* hält (10), einer allgemeineren Kenntnis und einem größeren Verständnis zuführen (3). R. beschreibt zunächst (13—22) mit Hegels und auch mit eigenen Worten das Denken der Logik in seiner Eigenart. Er ist hier ein bißchen schnell bei der Hand damit, daß es sich bei Hegel im Gegensatz zu Kant „nicht mehr um subjektives, sondern um objektives Denken handelt“, nicht um bloße Verstandes-, sondern um Vernunftansicht der Vernunftgegenstände (15); aber man kann nicht befehlsweise von Verstand auf Vernunft umschalten, und R. sieht denn auch, daß „Naturgrenzen“ für das Erfassen der Hegelschen Logik bestehen (16). Darin, welche Logiken nun „einsichtig“ und welche „draufsichtig“ sind, scheint zwischen S. 9 und den SS. 18 f. etwas Konfusion zu herrschen. Auch ist die moderne Naturwissenschaft — mit positiver und negativer Energie, Materie und Antimaterie — doch wohl kein Hinweis dafür, wie nahe die Hegelsche Objektive Logik — von Sein und Nichts — den Phänomenen ist (20⁵⁴); ebensowenig wie der Umstand, daß Hegel „sogar eine Zeitlang Zeitungsredakteur war“ (21⁵⁸). Über die Dialektik Sein-Nichts sagt R. im voraus: „Der reine Begriff leitet sich selber durch das Negative, das er an sich selbst hat, weiter. So ist die objektive Logik Bewußtsein über die Form der inneren Selbstbewegung ihres Inhalts, des Seins“ (22). Und wo er sie *ex professo* darstellt (31—34): Das noch völlig unbestimmte, reine Sein ist in seiner Unbestimmtheit oder Leere „auch nicht ungleich gegen Anderes“ (31). „Es ist somit Nichts, nicht mehr noch weniger als Nichts. Nichts ist dieselbe Bestimmungslosigkeit und damit überhaupt dasselbe, was das reine Sein ist. ‚Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe.‘“ (31 f.) Und dieser Satz sei „in Wahrheit frei von aller Problematik und völlig selbstverständlich“ (32). Da hinkt dann doch dieses bald Folgende etwas nach: „Aber ebensosehr ist die Wahrheit nicht ihre Ununterschiedenheit, sondern daß sie nicht dasselbe, daß sie absolut unterschieden, aber ebenso ungetrennt und untrennbar sind und unmittelbar jedes in seinem Gegenteil verschwindet“ (33; vgl. ähnlich 45⁸²). Auch über das Buch von R. können wir jetzt schon sagen, daß es auf etwas *naïv positive* und damit immerhin Hegel entsprechend nähere Weise (wie Erdei *naïv negativ* war) Hegels Objektive Logik einfacher als das Original, dessen Hauptsätze dennoch aufscheinen, zusammenfaßt — was ja auch R.s Intention war. Es wird bei solcher Hegelkürzung aber auch die Problematik der Sache selber, z. B. der Dialektik Endliches-Unendliches (38—41; 39⁴⁹: kein Pantheismus⁵⁴), sehr und allzusehr verkürzt, oder es wird Hegels Gedanke bei R. nur

⁵³ Hegels ‚Objektive Logik‘. Eine Einführung (Abhandlungen z. Philos., Psych. u. Päd., 58). Gr. 8° (V u. 121 S.) Bonn 1969, Bouvier. Kart. 15.80 DM.

⁵⁴ „Daraus, daß Hegel hier das Nebeneinanderbestehen von Endlichem und Unendlichem darstellt, ergibt sich eindeutig, daß Hegel nicht etwa, wie gesagt wird, mit der begrifflichen Darstellung des das Endliche umfassenden Unendlichen den Pantheismus begründe. (Sollte übrigens Gott ‚vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes‘, d. h. als es noch kein Endliches gab, deshalb nicht unendlich gewesen sein?)“ (39⁴⁹)!

deshalb gefunden, weil man ihn schon bei Hegel selber fand. Ein Repetitionsbüchlein also eher denn Einführungsschrift? — Übrigens hat R. in einer früheren Abhandlung⁵⁵ zu zeigen versucht, daß sich die Welt trotz ihrer bunten Mannigfaltigkeit mit den vier Hegelschen Begriffen Dasein, Fürsichsein, Erscheinung und Wirklichkeit weitgehend erfassen lasse; durch die Anwendung der Logik Hegels auf Ergebnisse heutiger Wissenschaft (die, in das gedankliche Kraftfeld der WdL gebracht, zu einem periodischen System der Welt werden) erscheine die Welt wieder als Kosmos.

Der Rez. ist versucht, das nächste Werk von *Peter Rohs*⁵⁶ mit Fanfaren einzubegleiten. Es kommt mit den beiden vorausgehenden Büchern darin überein, daß es ein Kapitel der WdL zum Gegenstand hat, und zwar aus dem Bereich der Objektiven Logik, näherhin der Logik des Wesens: das Kapitel „*Der Grund*“ (= ed. Lasson II 63—100). Das Buch von R. unterscheidet sich von der hier besprochenen und noch zu besprechenden Literatur zur WdL dadurch, daß es eine ganz vorzügliche Hilfe zum Verständnis der Hegelschen Philosophie bietet, wie sie sich in diesen anerkanntermaßen besonders schwierigen Partien der Wesenslogik niederschlägt. Das liegt einfach an der Sachnähe der Gedankenführung von R., der mit Erfolg um eine weder breit geschwätzig noch ängstlich geraffte Darstellung bemüht ist. Zwei den bisherigen Gang der Wesenslogik rekapitulierende Seiten (ed. Lass. II 63 f.), mit denen Hegel selbst das Kapitel „*Der Grund*“ einleitet, benutzt R. dazu, „um von möglichst einfachen und einsehbaren Voraussetzungen aus in die allgemeinen Horizonte des Hegelschen metaphysischen Denkens hineinzuführen“ (8). Die weit ausholende, langsam aufbauende *Interpretation dieser beiden einleitenden Seiten* macht den 1. Teil des vorliegenden Buches aus: S. 11—121 (bzw. näherhin 26—103)! Dabei werden, wie es die Sache mit sich bringt, die vorangehenden zwei ersten Kapitel der Wesenslogik (II 7—62) weitgehend mitinterpretiert. Das Hauptthema heißt für R.: *die Form* und ihre Beziehung zum Grunde. ‚Form‘, das ist nicht statisches Bestimmtheit, Form ist vielmehr Tätigkeit, Bewegung, Spontaneität (wie denn das Statische ein Sonderfall des Dynamischen ist, nicht aber umgekehrt). Als denkgeschichtliche Parallelen für Hegels Auffassung der Form verweist R. auf Fichtes Tathandlung, auf einen ‚formtheologischen‘ Gottesbeweis bei Herder, auf Leibniz‘ Monaden — substantielle Formen mit der Tätigkeit der Perzeption —, auf Thomas von Aquin, der Gott als die reine Form, und auf die späteren Platoniker, die die Form (das ἀγαθόν oder das εἶν) als Gott denken, auf die ἐνέργεια des εἶδος bei Aristoteles (mit dem sehr klugen Zusatz: „Wenn wir den Hegelschen Interpretationen vertrauen dürfen“: 95⁵⁷); auch Platon selbst sei zu nennen, der die Seele im Timaios als Einheit von Identität und Differenz und im Phaidros als das Sichselbstbewegende und als Ursprung der Bewegung denkt (24 f., 27—34, 91—195). Damit haben wir schon vorgegriffen. Denn: Die Tätigkeit der Form ist das Gründende: unter dem Grund ist die causa formalis zu verstehen, die ἀρχὴ κατὰ τὸ εἶδος.

⁵⁵ Die Welt in der Sicht der wissenschaftlichen Vernunft, Bonn 1965 (176 S.). Vgl. im Buch von 1969: 25¹ und 27⁹.

⁵⁶ Form und Grund. Interpretation eines Kapitels der Hegelschen Wissenschaft der Logik (Hegel-Studien, Beiheft 6). Gr. 8° (279 S.) Bonn 1969, Bouvier. Kart. 40.—DM, z. Forts. 36.—DM.

⁵⁷ Nur eine Stelle der Hegelschen Aristotelesdeutung sei hier zitiert, ob ihrer Nähe zu der von R. ausgelegten Form-Auffassung Hegels: „Die Materie selbst . . . ist nur die Potenz, eine Möglichkeit, sie ist nur δύναμις — nicht die Wirklichkeit, dies sei die *Form*; daß sie wahrhaft sei, dazu gehört Form, Tätigkeit . . . Erst die Energie, die Form ist die Tätigkeit, das Verwirklichende, die sich auf sich beziehende Negativität“ (WW XIV [1833] 321). — Zur ‚Vertrauenswürdigkeit‘ Hegelscher Aristotelesinterpretation mag man neuerdings vergleichen: W. Kern, in: PhJb 78 (1971) 237—259.

Das Tun der Form ist jedoch zugleich und ineins damit negierende Bewegung. Gemäß dem von Hegel übernommenen Axiom Spinozas ‚omnis determinatio est negatio‘ ist die Form das nichtende Prinzip, die Macht des Negativen. Sie ist, wie Hegel mehrfach sagt (II 13 f., 64, 123 f.), ‚die Bewegung des Nichts durch nichts zu sich selbst zurück‘. Damit ist die Grund-Bewegung der Reflexion ausgesprochen, deren Erörterung R. ein wichtiges Kapitel (46—62) widmet. Es zeigt, ausgehend von früherem Begreifen von Reflexion bei Locke, Kant, Fichte und Schelling: wie die Selbstbeziehung, die dem Ich wesentlich ist, in ursprünglicher Einheit Anschauen und Begrenzen, Verbinden und Unterscheiden besagt und wie eben dadurch die Reflexion — als ‚Reflexion in...‘ (in sich oder in anderes), nicht als ‚Reflexion über...‘ — in die nächste Nähe zur (objektkonstituierenden) Tätigkeit der Form rückt. Diese ist ja, als der Grund, die Einheit einer hervorbringenden und vernichtenden Tätigkeit. Sie ist die ‚immanente Synthesis‘ (I 82) von Identität und Differenz; sie ist Grund von Einheit und Unterschied. Der Unterschied trennt, dirimiert das, was er unterscheidet; aber eben damit bezieht er es aufeinander, er eint es. Umgekehrt die Einheit, die Identität: sie bezieht, aber im Beziehen hält sie das Geante auseinander; erweist seine Zweifelt, sie unterscheidet es. Identität und Differenz haben je ihr Gegenmoment in sich. Dieses ihr untrennbare, wechselseitige Verhältnis ist die ‚wesentliche Natur der Reflexion‘. Das ‚Zwischen‘, das Identität und Differenz zugleich zusammen und auseinander hält, ist auch die Vollendung der Form. Diese gegenläufig in-sich-einige Bewegung ist das, was der Grund in seinem Gründen verrichtet (vgl. 81). Und diese innerste Bewegung der Dialektik ist die immanente Funktion der Form. Sie hat ihr Vorbild in der Subjekt-Objekt-Relation, wie ja auch die Erörterung der Reflexion von der Selbstbeziehung des Ich ausging. Das Ich, die Subjektivität, gibt das hauptsächlich erläuternde Beispiel (genauer: den erstletzten Ursprung) für das, was mit der Form als fremd-selbstbezüglichem, aufgehend-hervorbringendem Grund von Unterschied und Einheit überhaupt gemeint sein kann (27 f., 52, 88 f., 94 f.): Das Ich kann nur dadurch, daß es auskehrt zum Andern seiner selbst in einer nach außen gerichteten, von sich absehenden und insofern sich verneinenden Tätigkeit, einkehren, sich bejahend, in sich selbst. Ein eigenes, den allgemeinen 1. Buchtitel abschließendes Kapitel (105—121) zielt auf diesen Zusammenhang von doppelter Negativität und Subjekt: sie ist dessen dialektisches Wesen. „Dieser spekulative Begriff von Subjektivität ist in der Hegelschen Logik mit letztem Ernst zu Ende gedacht worden. In dieser Weise ist die Logik Wissenschaft von der absoluten Form, vom absoluten Ich, von Gott. In dieser absoluten doppelten Negativität als der ἐνέργεια des εἶδος, als der Tätigkeit der Monade fallen Ursprung und Wahrheit der Differenz wie das wahre Ich zusammen“ (121). — Gerade von der entscheidenden Orientierung an der Dialektik des Geistes her wird mir, nebenbei bemerkt, fraglich, wie R. neben die „Identität von Identität und Differenz“ — „im Sinne der Hegelschen Vorherrschaft des Negativen [?] in der absoluten Negativität sogar viel richtiger“ — die „Differenz von Identität und Differenz“ stellen will, bzw. anstelle der beiden einseitigen Ausdrücke das schwebende Zwischen von Identität und Unterschied: die dialektischen Stufen des Widerspruchs und des Grundes führten aus, was dieses Zwischen bezeichne (53) — und vollends, nicht wahr, die Dialektik des Begriffs, als Subjekt-Objekt-Identität!

Neben der formimmanenten Dialektik von Identität und Differenz ist grundlegend für das zur Interpretation anstehende Kapitel der WdL die formtranszendente Dialektik von Reflexion überhaupt und Unmittelbarkeit, von Form und Sein. Dieser Unterschied legt die Rückblende (vgl. 37—46) auf die Dialektik von Sein und Nichts nahe, die am Anfang der WdL steht und jeden ihrer Teile — auch und gerade diesen — durchwaltet. Daß Negation, Negativität usw. oftmals Synonyme für Form sind (und daß absolute Negativität so etwas wie eine Allheit oder einen Inbegriff von Form meint [39]), ist nach dem früher Gesagten halbwegs verständlich:

„omnis determinatio est negatio“. Der Unterschied zur Form, wie er in der Gestalt der Ausdrücke „Form und . . .“ auftritt — und zwar am grundsätzlichsten als „Form und Sein“ —, bezeichnet Fragepunkt und Grundstruktur der nächsten drei Abschnitte, in denen Hegel über den absoluten Grund handelt (41, 56, 98); ihre Überschriften lauten: Form und Wesen, Form und Materie, Form und Inhalt. Das sich durchhaltende Problem ist das Verhältnis von Form, Reflexion, Vermittlung einerseits, Unmittelbarkeit andererseits. Damit sind wir bei der eigentlichen *Textinterpretation des Kapitels „Der Grund“* angelangt, der der 2. Teil des Werkes von R. gilt (122—267), nach dem durchaus notwendigen langen Anlauf einer ‚Einleitung‘. Schon zum ersten Textabschnitt „Form und Wesen“ bietet R. (122—157) eine sehr beachtliche Verständnishilfe. Daß hier der Form das Wesen als ihr Anderes, als ein Unmittelbares, konfrontiert wird, müßte den unvorbereiteten Leser heillos verstören. War doch im bisherigen Gang der Wesenslogik das Wesen gerade bestimmt durch die Reflexion, also gleichbedeutend mit Form; ihm gehörten die Momente des Negativen oder Formenden, seiner Verdoppelung und der dazwischen waltenden Bewegung an. Von R. erfahren wir nun — und er führt das näher aus (122—129, vgl. 155 ff.) —, daß Hegel, der ja allgemein das vorausgehende philosophische Denken einbezieht (und so hier, nicht ohne einige Inkonsequenz bezüglich des Sachzusammenhanges, Schellings Identitätsphilosophie), am Beginn dieses Abschnitts von dem Schellingschen Begriff des Wesens als absoluter Identität, als des schlechthin unterschiedslos Ansichseienden (dem Kantschen Ding-an-sich vergleichbar) ausgeht. Im weitem Verlauf des Abschnitts, in dem (z. B. 135 f.) die trinitätstheologisch interessante *wechselweise* Bezogenheit von Begründetem und von Grund aufeinander zu eindrucksvoller Darstellung kommt, entwickelt dann Hegel und mit ihm R., wie Form und Wesen dennoch, über die Schellingsche Ausgangsposition hinaus, miteinander vermittelt sind; und da es sich nicht um *eine* Form der Vermittlung, sondern um die Vermittlung von Form-überhaupt mit dem Unmittelbaren handelt, liegt hier — wie schon in der Dialektik Sein-Nichts — die Urweise von unbestimmbarer und eigentlich unsagbarer ‚Vermittlung‘ vor (136, vgl. 42 f., 58), so daß hier eine offene Frage des Hegelschen Denkens aufbricht (275 ff.), ähnlich den Zenonschen Paradoxien oder der Aporie der modernen Mengenlehre (42). Wir begegneten schon oben dem fraglichen ‚Zwischen‘, und wir meinen, diese Grund-Aporie stehe im Zusammenhang mit dem verfehlten ‚Form‘-Ansatz in dem mehrfach berufenen ‚omnis determinatio est negatio‘ . . . Es muß hier mit diesem einen Beispiel für den Nutzen, den das Studium der WdL aus dem Buch von R. ziehen kann, sein Bewenden haben. Wie das Kapitel „Der Grund“ in immer neuen Ansätzen die Dialektik Identität-Differenz und die tiefere, umgreifende Dialektik Reflexion-Unmittelbarkeit aus- und aufzuarbeiten sucht, dem können wir nicht die ganze Interpretation entlang nachgehen, die auf 145 Seiten den 38 Seiten Hegeltext Abschnitt für Abschnitt folgt (im Quantitätsverhältnis 4:1 also)⁵⁸. Es seien nur noch zwei höchst untergeordnete

⁵⁸ Die Reflexion und das Unmittelbare treten zunächst, in Gestalt von ‚Form und Materie‘, wirklich als je etwas Anderes auseinander; aber auch hier bricht die in ihrer Gegenseitigkeit liegende Einheit durch. Mit ‚Form und Inhalt‘ wird die Lage verwickelter: die Unterscheidung wird wieder stärker formimmanent, der Inhalt ist ja selbst etwas Formbestimmtes. Der ganze erste Teil der Wesenslogik von 1813 — und darin sieht R. ihren Vorzug vor den späteren Logikdarstellungen Hegels — zielt darauf hin, „im absoluten Grund die Form als das vollendete Ganze der Reflexion zu begreifen“ (189). Mit dem ‚bestimmten Grund‘ betreten wir eine neue Sphäre, die der Endlichkeit; wobei der vollständige Grund die Synthese der Identität von Grund und Begründetem im formellen und ihrer Differenz im realen Grund gibt — usw. Man sieht: Es könnte hier eine weitere Zusammenfassung nicht mehr ansagen, als was man, rätselhaft-gegenstandslos in solcher Kürze, in Hegeldarstellungen nachlesen kann.

formale Ausstellungen verlautet: R.s Gedankenführung ist noch anspruchsvoll genug, so sehr sie die geballte Hegelsche Abstraktivität — im Verhältnis 1 : 4 sozusagen — auflöst. Es wäre darum nützlich, hätte R. seine nicht seltenen Verweise auf früher von ihm Erörtertes mit den entsprechenden Seitenzahlen ausgestattet, denn da das Buch ja wohl nicht in einem Atemzug zu lesen ist, mag der Leser dann und wann einen Faden verloren haben. Aus ähnlichen Gründen möchte man wünschen, daß erläuternde Vergleiche, wie sie Hegel selbst wenigstens in zwei längeren Anmerkungen (ed. Lasson II 78—82, 84—88) gibt, die ganze Interpretation R.s durchzögen; statt dessen drängt R. das von Hegel Beigebrachte, als ja leichter verständlich, eher noch zurück⁵⁹. Das Ganze sollte ja doch nicht zu sehr l'art pour l'art bleiben — frei schwebende Befriedigung eines etwa vorhandenen Bedürfnisses, einen längeren und schwierigen Hegeltext kursorisch studiert und in seiner Aussageintention einigermaßen kapiert zu haben. Solche gravamina können und sollen nicht verdunkeln, daß R. seinem Versuch, ein Kapitel der WdL werkimmanent zu interpretieren, auf glückliche Weise den Erfolg dadurch sichert, daß er Hegels kurze Einleitung zum Anlaß nimmt, die für die Interpretation dieses Kapitels grundlegenden Topoi Hegelschen Denkens innerhalb der Horizonte der philosophischen Vergangenheit, in denen Hegel selber denkt, zu erörtern. Diese schon 1964 — bei W. Bröcker — fertiggestellte Dissertation ist m. W. bis heute das einzige Buch, das das seit 1962 so viel genannte und gelobte Programm, Hegel zu buchstabieren, wirklich durchführt, auf eine längere Strecke hin und mit großer Intensität! Schließlich gibt ja auch R. (268—277) einige Ausblicke darauf, wie die WdL im weiteren die Grundproblematik dieses seines einen Kapitels aufnimmt: Die Dialektik von Identität-Unterschied-Grund erscheint auf der höheren Stufe des Begriffs als die Dialektik von Allgemeinheit-Besonderheit-Einzelheit, und die Unmittelbarkeit, im Kapitel „Der Grund“ zur ‚Existenz‘ geworden, tritt davor und danach auf als Sein-Dasein, Wirklichkeit, Objektivität und, die WdL transzendierend, als Natur. R. hat erwiesen, daß das Kapitel „Der Grund“ in besonderer Weise auf das Ganze der Logik bezogen ist, daß es in die Mitte der Hegelschen Metaphysik führt. Hegels WdL ist die Wissenschaft der absoluten Form. Ist nicht eben dies die ganze Philosophie Hegels?

Eine Untersuchung der *Systemstruktur bei Hegel* anhand der WdL wird unternommen von *Klaus Harlander*⁶⁰ in seiner 1967 in Freiburg i. Br. (Leitung: W. Marx) eingereichten Dissertation. Hegels System als System zu würdigen ist deshalb von Wichtigkeit, weil für Hegel das Systematische im Wesen des Denkens liegt, das nicht primär eine subjektive Tätigkeit ist, sondern der zeitlos tätige Gesamtzusammenhang der substantiellen Gedanken, als des Innersten, eigentlich Seienden in allem Natürlichen und Geistigen (i. e.: das System). Zwei Vorfragen können wir hier auf sich beruhen lassen: 1. daß für Hegel das System der WdL — gegen K. -H. Volkman Schluck (vgl. 5⁴) — und neuerdings H. Kimmerle⁶¹ — im wesentlichen auch in der Enzyklopädie dasselbe ist (1, 3); und daß H. 2. die WdL als das wissenschaftliche Fundament schon der Phänomenologie betrachtet (8)⁶². Immerhin bedingte diese Auffassung H.s vom Gesamten der Hegelschen Philosophie, daß er sich hier

⁵⁹ Einige sinnstörende Druckfehler: 138,28: Gesetzte; 198,1 v. u.: gegen die die Momente; 209, 13 u. 17: statt „er“ richtig „es“; 210,3 v. u.: daß; 234,21: statt „Bewegung“ richtig „Bedingung“ (?).

⁶⁰ Absolute Subjektivität und kategoriale Anschauung. Eine Untersuchung der Systemstruktur bei Hegel (Monographien z. philos. Forschung, 57). Gr. 8° (VIII u. 136 S.) Meisenheim am Glan 1969, Hain. Kart. 18.50 DM.

⁶¹ Vgl. oben S. 260, bzw. S. 256.

⁶² Einige problematisch-interessante Stellen von 1831 über Hegels Einschätzung der „Phänomenologie“ (7f.) hat *H. F. Fulda* (vgl. 7^o), der das Problem auf breiter Basis erörtert, m. W. nicht herangezogen.

vor allem konzentriert auf die Grundstruktur der *WdL*: sie ist für H. eben die Anfangs- und Grundlagenwissenschaft des Systembaus wie auch, da eben *sie* sich in der von ihr rein-denkend (= negativ) vorumfaßten Wirklichkeit von Natur und Geist positiv bewährt, das Resultat des enzyklopädischen Systems, laut *Enz.*³ § 574 (9—16): „Das Logische kann folglich als das fundierend Systematische des Systems betrachtet werden“, als „das Rückgrat des ganzen Systems, sein Anfang und sein Ende“ (16; hier Zusammenfassung). *Die absolute Idee qua Methode* ist deshalb in der Hauptsache H.s Interpretationsthema. H. erörtert sie in einem „Vor-begriff des Absoluten der *WdL*“ (17—33) und dann — nach Abhebung von den „festen Gedankenbestimmungen“ — nochmals, gründlicher ausgreifend, als Methode der Nürnberger Logik (56—78) und der Enzyklopädie-Logiken (79—92); er vergleicht die beiden Methodenlehren und überfragt sie kritisch (93—100) — auf den positiven Entwurf einer durch intellektuelle Anschauung zu gewinnenden Kategorienlehre hin (101—131). Der Aufriß der gehaltvollen Dissertation kann hier nur durch sporadische Hinweise etwas konkretisiert werden. Einen *Vorbegriff der absoluten Idee* vermitteln die Begriffe des Allgemeinen, des Ich, der Kategorie, des Begriffs. Das Ich z. B. „ist nur dadurch das Affirmative, daß es sich auf das in ihm Negative [den endlichen Gegenstandsgehalt] negativ bezieht“, als ‚absolute Negativität‘ unendlicher Beziehung auf sich (21); es ist das ‚Allgemeine für das Allgemeine‘, ‚denkende Wirklichkeit‘, die ‚einfache Kategorie‘, ‚Begriff‘. Der reine Gedanke ist aber ebensosehr die Sache an sich selbst, der Begriff als Seinsstruktur. Und wieder umgekehrt: das Schauen von Etwas ist das Durch-schauen seiner selbst, die intelligible Ganzheit und die sie intelligierende Vernunft in unlösbarer, gegliederter Einheit, Durchsichtigkeit: der Logos, die Wahrheit, die Idee (27). Sie ist ‚die Unmittelbarkeit, welche nicht die Vermittlung außer ihr hat, sondern *diese selbst ist*‘ (Hegel; 29). Mit den *abstrakt-allgemeinen Gedankenbestimmungen* oder Verstandesbegriffen — leicht verschieden charakterisiert in verschiedenen Hegelschen Werken und Phasen (vgl. 45) — ist es dann allerdings noch nicht getan: Sie in Bewegung, ‚in Flüssigkeit‘ zu bringen, das heißt den Logos als Logik entfalten (33). Die Frage ist, in welcher Weise sich die Idee selbst vollzieht als die einige Vielheit der bestimmten Kategorien (46). Oder: „Wie ist der Logos zugleich Logik?“ (50). Dies ist „nichts anderes als die ausgearbeitete Frage nach der Grundstruktur des Hegelschen Systems“ (55). *Der* reine Begriff soll *die* reinen Begriffe sein; er soll sie re-konstruieren⁶³, in seinem eigenen Vollzug als seinen eigenen Inhalt, als die Momente seines ‚von außen nichts hereinnehmenden Ganges‘ (50). Die logische Entwicklung ist demnach bestimmt durch ein Vor, das sie mitträgt, und durch ein Nach, das erst gesetzt werden muß. Vor allem die Darstellung der Idee steht noch aus. Als Element des gesamten Fortgangs ist die Idee diesem nämlich nur erst innerlich, und das heißt: noch äußerlich. In diesem Zurückgehen in sich hebt sich der — unwahre — Begriff noch ab von der — allein wahren — Idee (52). Aus dem Schein der Unwahrheit ihres Fortgangs, in dem noch nicht die gesetzte Einheit des reinen Begriffs mit den bestimmten Begriffen statthat, erwächst der Logik ihre Aufgabe: sie muß zum Begriff ihres Begriffs gelangen, zur Idee (54 f.).

Damit kommen wir endlich zu H.s Hauptthema: Anhand des *Schlußkapitels der Nürnberger Logik* (ed. Lasson II 487—505) entwickelt H. die Momente der reinen, formellen dialektischen Methode, als die sich die Idee hier zeigt, und ihre Bewegungsweise, vor allem — das ist der springende Punkt — die Erweiterung der formellen Methode zum Inhalt. Die ja bekannten Momente seien genannt: (1) die unmittelbar-allgemeine Position, (2) das Negative, Bestimmte, Besondere, Reale, (3)

⁶³ Rekonstruktion insofern, als es eine vorphilosophische Welt von Kategorien gibt, als deren eigentlicher Grund sich jedoch die *WdL* herausstellt, indem sie die Kategorien frei produziert.

die Negation der Negation oder die ‚absolute Negativität‘. Es handelt sich „um die Negation, die zurückgestellt ist auf ihr negatives *Wesen* und die sich mit der Kraft ihres *Wesens* *lost* aus der äußeren Beziehung auf Anderes, welche Beziehung sie als einfache Negation ist und *sich* sowohl wie ihr *Bezogenes* als das von ihr Gesetzte in sich enthält“ (62). Und „mit dieser Kennzeichnung der absoluten Idee ist nun eigentlich das Resultat selbst schon erreicht“ (64)! Ihrer Bewegungsweise nach ist die Methode sich durchdringende Einheit von Sinn als analytischem Sinnvernehmen (entsprechend Moment 2) und als synthetischem Sinnproduzieren (Moment 3) = die reine Idee, das absolute Wissen (67). Wie aber kommt nun — unsere Hauptfrage — die formelle Methode zum Inhalt? Das Resultat hat ‚als das in sich gegangene und mit sich *identische* Ganze sich die Form der *Unmittelbarkeit* wieder gegeben. Somit ist es nun selbst ein solches, wie das *Anfangende* sich bestimmt hatte‘ (H. betont hier sofort [68] „das Unselbstverständliche dieser Weiterführung“). Aber es ist nicht mehr der erste, reine Anfang, sondern ‚wieder ein Anfang‘, der nicht nur Allgemeinheit, sondern zugleich ‚einfache Bestimmtheit‘ ist, d. i. das aufgehobene inhaltliche Moment 2 der formellen Bewegung. „Der Inhalt ist ‚die in sich gegangene und in der Identität aufgehobene Formbestimmung‘ (L II 485), und als *aufgehobene* Formbestimmung ist er durch die reine Form selbst und deren Weiterentwicklung *erzeugt* und *hervorgebracht*... Sodann macht die Methode bei dem neuen Inhalt nicht Halt als bei ihrem Ende, sondern, da sie ihm die Form der Unmittelbarkeit erteilt hat, entwickelt sich diese Form in der schon bekannten Weise und führt damit ihn selbst durch die Momente des Anfanges und der Negativität zur für sich seienden Totalität und weiter zu einer neuen Unmittelbarkeit, die nun als Inhalt nicht nur die in sich gegangene Formbestimmung⁶⁴ enthält, sondern auch die in sich gegangene Entwicklung des ersten Inhalts“ (69), der in jedem Gang der Methode Bestimmtheit hinzugewinnt. ‚Diese Erweiterung kann als das Moment des Inhalts... angesehen werden! Und das Ziel dieses „Weges der durch die absolute Methode konstituierten und produzierten Logik“ ist „das Inhaltvollste und zugleich das Subjektivste; oder es ist das reine Subjekt, das zugleich allen Inhalt in sich aufgehoben hat“ (70). — Auch für die *enzyklopädischen Logiken* (Enz.³ §§ 236—244, bzw. Enz.¹ §§ 183—191) ist die absolute Idee ‚der *realisierte* Begriff‘, die ‚Eine Totalität‘ aller Inhaltsmomente. Aber hier, in der Auffassung der Enzyklopädie, ist die Inhaltsfüllung der Idee bereits geschehen durch die und als die Entwicklung der formellen Momente der Methode selbst: ‚So ist denn... der Inhalt der absoluten Idee die ganze Ausbreitung, die wir bisher vor uns hatten‘ (im Gegensatz zur Nürnberger ‚Erweiterung‘; 83); und die absolute Form ist ‚nichts als die Methode dieses Inhalts‘, dessen ‚Seele und Begriff‘ (85).

H.s *Kritik* richtet sich gegen beide, die Nürnberger und die enzyklopädische, Auffassungen des Verhältnisses von Methode und Inhalt der Logik, auf verschiedene Weise, aber aus letztlich denselben Gründen: Die *Nürnberger Logik* (vgl. 75—78, 94 f.) versucht, „den reinen Begriff dialektisch so weiterzubestimmen, daß er sich selbst als die bestimmten logischen Inhalte setzt. Es entsteht die mißliche Situation einer Wiederholung der Logik innerhalb der gesetzten absoluten Idee“ (94). Die Gegenargumente H.s im einzelnen: „Die Subjektivität, das Resultat der Formbewegung, ist alle Wahrheit, so daß kein sachliches Motiv besteht, weiter zu gehen und den Inhalt als die nächste Wahrheit dieser Wahrheit zu setzen“ (94). Daß der Schritt über die reine Methode hinaus nicht legitim ist, erweist sich ferner an der Unterbestimmtheit des Inhalts, der daraus allein resultieren soll; es lasse sich nur soviel sagen, daß bestimmte Inhalte überhaupt konstituiert werden, aber nicht: welche. Die Methode als ganze, als Fundamentallogik, bedeutet die Kategorialität, das Wesen aller Kategorien überhaupt, nicht jedoch eine erste, allge-

⁶⁴ H.: „Fortbestimmung“ (Druckfehler?).

meinste Kategorie⁶⁵ (vgl. 75). Damit hängt schließlich zusammen, „daß das wiederholte Tätigsein der formellen Methode, das den Inhalt stufenweise erweitern und verdichten soll, zur Wiederholung des Prozesses in die schlechte Unendlichkeit [hinein] zu führen droht“ (95). Punktum: „Die Idee ist zwar absolute Produktion ihrer selbst, nicht aber absolute Produktion der verschiedenen bestimmten Seinsinne“ (95). — Damit sind wir im Grunde auch schon bei H.s Kritik an den *enzyklopädischen Logiken* (87—94), die die ‚Erweiterung‘ der Methode, vielleicht wegen deren Ungenügen, ganz fallen lassen. Die Methode beginnt mit der einfachen Unmittelbarkeit, und *nur ein* weiteres in sich gedoppeltes Moment muß gesetzt werden, bis die absolute Subjektivität hergestellt ist; „die Logik jedoch setzt unvergleichlich viel mehr Inhalte, bis sie zu demselben Resultat gelangt“ (91), „nach langen Umwegen und Potenzierungen der dialektischen Struktur“ (97). Es besteht „eine klare Diskrepanz zwischen Methode und kategorialer Bewegung“ (74²²). Während in der einfachen Methodenbewegung „nur die reine Dialektik waltet, muß also in dem langen, sich von Inhalt zu Inhalt fortbewegenden Gang der Logik ein zusätzlicher Faktor, ein von der Dialektik verschiedenes Bewegungsgesetz wirksam sein“ (97)⁶⁶.

Die Konsequenz: Weil weder die Nürnberger ‚Erweiterung‘ der Methode noch der enzyklopädische ‚Rückblick‘ der Methode auf ihre Entwicklung es leisten, daß die Methode sich als die Inhalte und diese in sich setze, muß es neben der Fundamentallogik, die die reine dialektische Selbstbewegung darstellt, eine *Kategorienlehre* geben. Denn dies ist die zweite, apokryphe Quelle, aus der sich die Darstellung der Inhalte speist: die gegebene Vielfalt der Kategorien, als der letzten, unableitbaren, nicht dialektischen Bestimmungen, deren Wesen durch den dialektischen Vermittlungszusammenhang nicht voll erfaßt wird. „Die kategorialen Grundbedeutungen sind somit die Folie, auf welche die dialektischen Bewegungsbegriffe projiziert werden und vermittels welcher sie eine Gesamtbewegung konstituieren, die alle Inhalte durchläuft. Ohne diese Folie ergeben dieselben dialektischen Momente nur die einfache Bewegung, welche wir als reine Methode kennen“ (102)⁶⁷. Als Organ des die Inhaltslogik fundierenden „vordialektischen Sinnerkennens“ (106) macht H. die *intellektuelle Anschauung* namhaft. Obwohl Hegel im Zusammenhang mit der Vielheit der Kategorien nicht von Anschauung spricht, findet H. bei ihm einen Ansatz (110 f.) für seinen Wortgebrauch, den er abgrenzt von ‚Gefühl‘, ‚Phantasie‘ usw.⁶⁸ und den Auffassungen Husserls wie Kants, Fichtes und Schellings konfrontiert⁶⁹; „das seit Descartes gedachte Wesen der Evidenz kommt

⁶⁵ Aber skizziert H. dann nicht doch selber eine, *seine* Entfaltung der Idee = Methode als eine Kategorie (127—131; s. unten)?

⁶⁶ Wenn H. die Begründung seiner Kritik nicht von der vollendeten Darstellung der Idee, sondern von irgendwelchen Stufen ihrer dialektischen Entwicklung aus für mißlicher hält (103²⁵), so scheint mir H.s Beispielsversuch anhand der Anfangsdialektik Sein-Nichts (103 f., vgl. auch 58 ff., 90 f.) eben das zu bestätigen; denn warum der Unterschied von Sein und Nichts ein Mehr gegenüber der in der dialektischen Auslegung von Sein und Nichts allein gesetzten Identität sein soll, ist mir nicht klar geworden.

⁶⁷ Vgl. 125: „Die dialektische Nachkonstruktion ist somit nur ein Teil des Nachvollzugs einer durch die intellektuelle Anschauung bedingten Produktion.“ Und 126: „Als Nachkonstruktion des ursprünglich Angeschauten hat die operative Dialektik also ein eigenes Recht. Nur wird dieses Recht dadurch eingeschränkt, daß sie ihrer ganzen Verfassung nach nicht zur Nachkonstruktion bestimmt ist, was die Vermutung nahelegt, daß sie diese Funktion nur unvollkommen erfüllt.“

⁶⁸ Von Anschauung ist zu sprechen, „wenn ein Überhobensein über die Vermittlung entweder der Wissensweise oder des Inhalts in sich dennoch eine klare Erfassung des Inhalts ermöglicht“ (107). — Ein verräterisches „dennoch“?

⁶⁹ „Im Deutschen Idealismus und auch schon bei Kant wird also unter intellektueller Anschauung relativ einhellig die produktive Tätigkeit einer (verschieden

dieser kategorialen Anschauung besonders nahe“ (113, vgl. 124). Die Kategorien müssen, jede in ihrer Weise, im Denken unmittelbar präsent sein (111). Wie keine Vermittlung von Bewußtsein und bestimmten Kategorien möglich sei, so könne es keinen die Grundbedeutungen übergreifenden Sinn geben: ein Scheinproblem (113 s., 122 f.) (!?). Der Schlußstrich von H.s Kritik, die das Hegelsche System in seiner ganzen Ausbreitung als nicht möglich erwiesen habe (102): H. deutet die absolute Idee, insofern sie ihrerseits ein Inhalt der kategorialen Anschauung sei, als leere *νόησις νοήσεως*, als Sinnhaftigkeit überhaupt, die „also“ (?) sinnleer sei, oder genauer als den Sinn der Sinnleere. „So ist die Idee die Bedeutung eines absoluten Nichts“ (128): — das *Absurde*, das getragen ist vom — absoluten Subjekt, ja das dieses ist. Damit hat sich im Sinn H.s nun auch der Obertitel seiner Dissertation voll expliziert: „absolute Subjektivität und kategoriale Anschauung“. Ja zum zweiten, nein zum ersten. Aber sehen wir ab von der nicht nihilistisch sein sollenden Schlußfolgerung und von dem Kategorienpluralismus: Auch die H.s These⁷⁰ begründenden Textinterpretationen selbst lassen diese Fragen offen: ob nach der WdL (II 499—502) tatsächlich die Inhaltlichkeit der Logik durch eine über die Entwicklung der Methode hinausreichende ‚Erweiterung‘ derselben zu gewinnen sein soll; ob nicht vielmehr — und diese Frage richtet sich an H.s ganze Kritik, auch die der enzyklopädischen Inhaltsvermittlung der absoluten Idee — die ‚reine‘ Methode sich erst durch die dialektische Vermittlung vielfacher Inhaltsmomente (mit entsprechender vielfältigster Differenzierung der dialektischen Bewegungsstruktur!) herausstellt und allein in dieser und als diese ihren Bestand hat⁷¹. Daß allerdings die ‚Quelle‘ der Inhaltsmomente nicht allein die dialektische

gefaßten) ursprünglichen Subjektivität verstanden. An Hegels logischer Idee haben wir einen besonders ausgeprägten Typus dieses reinen Produzierens eingehend betrachtet. — Die Skizze unserer kategorialen Anschauung ist gerade im Gegenzug gegen eine solche Subjektivität entworfen“ (118²⁸).

⁷⁰ Ich fasse die These so zusammen: Die dialektische Grundbewegung der Logik und damit des Systems Hegels, deren Wesen als reine logische *Methode* die absolute Idee darstellt, scheitert an der Aufgabe, den *Inhalt* der Logik in absoluter Selbstvermittlung zu produzieren; die Logik muß ihre Inhaltsmomente aus einer anderen Quelle als der dialektischen Bewegung der *absoluten Subjektivität* schöpfen: aus der intellektuellen *Anschauung der Kategorien* als unrückführbarer, undialektischer Sinneinheiten.

⁷¹ In diesem Zusammenhang scheint mir ein von der Methodenlehre völlig oder auch nur weitgehend unabhängiges Rückschlagsargument — Kreisrückkehr des Endes der Logik in den Anfang (WdL II 502 ff.) — eher nur eine Konstruktion H.s zu sein. Wenn übrigens H. den Mittelpunkt des Kreises der Logik vermißt, so konnte er dazu bei *U. Guzzoni* (S. 32, unten Anm. 73) ganz Gutes nachlesen. — Ich vermute: die ‚Erweiterung‘, der ‚Rückblick‘ und der ‚Rückschlag‘, die H. bei Hegel findet, lassen sich ineins so verstehen, daß die Unmittelbarkeit, die sich das Resultat der WdL gegeben hat (nach II 499), und zwar so, daß „die Negativität, welche die Dialektik der Vermittlung selber ausmacht, . . . in die einfache Bestimmtheit zusammengegangen“ ist, als das Übergangensein des Logos in die Natur dies alles ist: sowohl die inhaltliche Erweiterung der Methode als die rückblickende Wiederaufnahme — als Realisation — des ganzen logischen Durchgangs in der Natur- und Geistphilosophie als insofern auch der Rückschlag des Endes der WdL in ihren Anfang, insofern es sich nämlich um die Realisation eben derselben reinen Wesenheiten, deren Darstellung die Logik ist, handelt (vgl. 501: „Es fängt deswegen in der Tat für die Methode keine neue Weise damit an, daß sich durch das erste ihrer Resultate ein Inhalt bestimmt habe; sie bleibt hiermit nicht mehr noch weniger formal als vorher“). Denn das „System“ von II 500, zu dem sich die Methode durch das nun abgeleitete Inhaltsmoment „erweitert“, scheint mir das System der auch Natur- und Geistesphilosophie umschließenden Wissenschaft zu sein; vgl. II 505 (auch die „Wissenschaft“ 504, ZZ. 9, 15 und bes. 23: „die einzelnen Wissen-

Selbstbewegung des reinen Wissens zu sein vermag, das ist ein alter Einwand gegen die Hegelsche Logik, den H. scharfsinnig zu einer immanenten Kritik der Texte auszubauen versucht. Wegen der Fraglichkeit von H.s Hegelkritik erübrigt es sich nicht, eine andere, frühere Stimme⁷² noch zu hören zur Deutung der absoluten Idee.

Auch eine andere Freiburger Dissertation nämlich (diese unter Leitung von E. Fink) kreist um die von ihr jedoch nicht kritisch hinterfragte Deutung des Hegelschen Absoluten. *Ute Guzzoni*⁷³ faßt den Grundbegriff ihrer Untersuchung in den Titel: das „Werden zu sich“. Es bedeutet die Selbstbewegung des Absoluten. Von dessen ‚logischem‘ (d. h. nur: in der WdL behandeltem) Werden will G. zunächst ein erstes Verständnis vermitteln (13—51). Sie hebt das Werden-zu-sich ab von dem sonstigen Werden, in dem immer ein Anderes wird: „Es ist vielmehr selbst das Wovonher wie das Woraufhin des Werdens, sowohl das Wodurch des Werdens wie das Werden selbst“ (17). Was diese Selbstbewegung des Absoluten, dessen Darstellung die WdL ist, bedeutet, das erhellt aus der Problematik des ontologischen Gottesbeweises. Zwar intendiert die WdL keineswegs einen ausdrücklichen Gottesbeweis, aber schon die bisherige Bestimmung des Absoluten macht deutlich, daß es als ontologischer Beweis seiner selbst aufgefaßt werden kann. In Hegels Kritik an der früheren Beweisform steckt die Grundeinsicht seines Denkens überhaupt: die Einheit von Begriff und Sein, im Falle ‚Gott‘, darf nicht nur vorausgesetzt werden. Wie aber läßt sich die Aufhebung des Voraussetzungscharakters und zugleich die Versöhnung des Widerspruchs⁷⁴ von Identität und Verschiedenheit von Begriff und Sein denken? Dadurch daß Hegel diese Einheit des Unterschiedenen sich selbst erst hervorbringen läßt, im ursprünglichen Ur-teil des absoluten Begriffs und folgender Wiederherstellung⁷⁵; daß sie *wird* (statt vorausgesetzt zu werden): und zwar als gegenläufiges Ineins von gründendem und begründetem Werden. Die beiden Bestimmungen des Sichgründens und des Sichbegründens werden — nach

schaften“): Die Idee „ist selbst der reine Begriff, der sich zum Gegenstand hat, und der, indem er sich als Gegenstand die Totalität seiner Bestimmungen durchläuft [‚Rückblick‘], sich zum Ganzen seiner Realität, zum System der Wissenschaft ausbildet [zugleich = ‚Rückschlag‘] und damit schließt, dies Begreifen seiner selbst zu erfassen, somit seine Stellung als Inhalt und Gegenstand aufzuheben und den Begriff der Wissenschaft zu erkennen“ [= Vollendung der Philosophie des Geistes in der Philosophie als — Logik; vgl. Schlußsatz der WdL]. Auch „ein System der Totalität“, als das die Methode ab S. 502 zu betrachten ist, könnte schon auf die Totalität der Unmittelbarkeit des Seins (!), die Natur, verweisen (505). Schwer mit der anvisierten Ineins-Deutung vereinbar ist (nicht so sehr die Rede vom Sein, als dem Anfang des Inhalts der Logik [504 f.], denn vom Sein war soeben auch im Zusammenhang mit der Natur gesprochen, als) die Bezeichnung der systematischen Ausführung der Idee als „selbst eine Realisation innerhalb derselben Sphäre“ (505; aber von Realisation spricht Hegel eben ‚mehrsphärig‘), sowie der Satz 505, wonach der Übergang zur anderen Sphäre der Natur hier erst angedeutet werde. Vielleicht muß man sagen, die beiden Durchgänge gingen bei Hegel noch, ohne deutliche reflexe Differenzierung (in der aber wohl eben ein Grundproblem der Hegelschen Philosophie steckt), ineinander über: die Realisation als innerlogische systematische Ausführung der Idee und ihre Realisierung im System der Natur- und Geistphilosophie.

⁷² Vgl. zu H.s Kritik an *U. Guzzoni* (73 f.²²) unsere obigen kritischen Gegenfragen, zusammen mit Anm. 71.

⁷³ Werden zu sich. Eine Untersuchung zu Hegels „Wissenschaft der Logik“ (Symposition, 14). 8° (116 S.) Freiburg - München 1963, Alber. Kart. 9.80 DM.

⁷⁴ Und damit auch der Gegensatz von endlichem und unendlichem Denken: 29⁴⁰!

⁷⁵ Hegel selbst: „Wenn die Natur des Begriffs eingesehen wird, so ist die Identität mit dem Sein nicht mehr Voraussetzung, sondern Resultat“ (WW XII [21840] 551).

einiger Interpretation des Schlußkapitels der WdL⁷⁶ — im 2. Teil der Schrift (52 bis 100) für sich thematisiert. Das absolute Werden empfängt seinen Sinn zugleich von seinem Anfang und vom Resultat; es *fängt an*, aber auch: *es* fängt an. Dem entsprechen zwei verschiedene Bewegungstendenzen. Insofern sein Werden rein vom Anfang ausgeht, ist es das *Sichgründen* des Absoluten; insofern jedoch zugleich das Resultat sich selbst von seinem Anfang her auf sich hin fortbewegt und somit in dieser Bewegung immer schon zu sich zurückkommt, ist das Absolute sein *Sichbegründen*. Das Absolute *ist* sein eigener Grund, und es *denkt* sich als solchen: d. h., es gründet bzw. begründet sich. Der doppelte Bewegungssinn ist zum einen der Hervorgang der unbestimmten Theses in die Unterschiede der Antithesis, zum anderen die Rückkehr der Unterschiede in die ursprüngliche, jetzt durch sie bestimmte Einigkeit der Synthesis; und beides in jedem dialektischen Moment ineins (52 f., 18 u. ö.). Das Begründen ist ‚Rückgang in den Grund‘ (H.). Als logisches ist es nicht Rückgang in einen Grund, der im voraus dazu ‚vorgehend‘ schon gegründet *hat*: es beginnt vielmehr „mit einer ‚Vorwegnahme‘ dessen, was erst durch den Grund hervorgebracht werden soll“ (55) — es *ist* *Sichbegründen*. Das Gegründete ist der Grund selbst; Resultat = Anfang. Die das Gegründete in den Grund einholende Begründungsbewegung wird erläutert als Zum-Moment-Machen oder Aufheben; es ist „das Negieren der Selbständigkeit einer Bestimmung zugunsten der Einheit, in die sie gehört“ (66), und es geschieht in vielfacher Negation jeweiliger Anfangsunmittelbarkeit. Das darin sich vollziehende Zusichkommen ist schon die Wahrheit; der Prozeß des Sichsynthetisierens *ist* das Resultat „schlechthinnigen Selbstbezugs“ (70): das Absolute. Es ist eine Einheit, die „nicht allein das Resultat der Einigung ist, sondern . . . ihr zugleich immer schon vorausgehend“, und zwar genauer „die Einheit . . . der aus der Einigungsbewegung resultierenden Einheit mit dem im Anfang aufbrechenden Unterschied“, oder mit Hegel⁷⁷, ‚eine Einheit, die nicht als Produkt Entgegengesetzter begriffen werden muß, sondern als wahrhaft notwendige, absolute, ursprüngliche Identität Entgegengesetzter‘ (72 f.). In entsprechender Weise wird die Struktur des anderen Bewegungssinnes, des *Sich-Gründens* (als *Werden-zu-sich*, während das *Sichbegründen* = *Werden-zu-sich* ist), Schritt um Schritt entfaltet. Die isolierte Darstellung von *Sichbegründen* und *Sichgründen* (vgl. die Zusammenfassungen 74 f. und 99 f.) trieb jedoch immer wieder über sich hinaus: das eine kann ohne das andere nicht zureichend gedacht werden. Der Schlußteil (101—114) sucht ihr Zugleich als verschiedene Ansichten, Tendenzen, Sinne *einer* Bewegung zu deuten⁷⁸. Daraus erhalte ein Verständnis des *Werdens-zu-sich* des Absoluten nicht allein trotz, sondern gerade in seiner Widersprüchlichkeit. — Ich denke: die substile Studie mag dem durch Heideggers Sprachdenken Geprägten einen Zugang zu Hegel finden helfen (oder wird er, bei zu lockerer Textbindung, von Hegel nicht u. U. weggeführt zu eigenem Sinnieren, vielleicht sogar gemäß^{erem}?); ich meine aber auch, daß sie — und mit ihr Hegels Grundbegriff, den sie zu deuten sucht — der durch die schöne, schwebende Verstreben von Gründen und Begründen⁷⁹ eben doch nur überspielten Bodenlosig-

⁷⁶ Hier 34—41 zum Seins-Anfang!

⁷⁷ WW I [1832] 21.

⁷⁸ Vgl.: „... der Grund ist nur Grund, indem er gründet und also — da er *sich* gründet — gegründet wird. . . so wird seine Bewegung zu einer Bestätigung dessen, was er schon ist. . . Der Grund wird so *für sich*, was er *an sich* schon ist — Grund und Gegründetes. Er erweist sich als er selbst: er begründet sich“ (107). Und andersrum: „Das Begründen ist ein *Sich-als-Grund-Denken*; es kann sich aber nur als Grund denken, wenn es als Grund ist, d. h., wenn es sich gründet“ (109).

⁷⁹ Nebenbei: die Konträrkonstruktion dies zum destruierenden *W. Becker* (s. oben S. 254 ff.).

keit des *causa-sui*-Begriffs⁸⁰ nicht entkomme. Die m. E. zu verfolgende Lösungsrichtung wird in einem Satz angedeutet (das genannte Zugleich bedeute „eine Gegenläufigkeit in der Bewegung des Absoluten, die in gewissem Sinne den ‚Bewegungscharakter‘ dieser Bewegung aufhebt“ [104 f.]!), aber im übernächsten Satz wieder verwischt, weil mit ‚Bewegungscharakter‘ nur die *Einseitigkeit* der Bewegung gemeint sei, also nicht die *Bewegung*, so daß es beim Werden-zu-sich doch auch beim *Je-erst-Werden* bleibt. Aber vielleicht läßt sich G. selbst nicht durchweg durch diesen zu knappen Zügel zügeln?

Mit Freude kann die lang erwartete, unveränderte Buchausgabe einer m. E. wichtigen Untersuchung von *Malcolm Clark*⁸¹ angezeigt werden, deren nur in zwanzig Exemplaren verbreiteter Privatdruck aus dem Jahre 1960 in dieser Zeitschrift, die damals unter „Scholastik“ firmierte, ausführlich besprochen wurde. C. fragt in „Logic and System“ nach der *Stellung der Logik im Gesamtsystem*; er geht aus von dem *Verhältnis von Vorstellung und Denken*, das das Verhältnis *Sprache-Denken* einschließt, und zieht die damit angesprochene Spannung durch als eine „basic duality“ der ganzen Hegelschen Systemkonzeption, die auf höherer Ebene besonders im Verhältnis von *religiöser Vorstellung* und philosophischem Gedanken aufbricht. Über das Nähere Schol 37 (1962) 554—557!

Das letzte hier in extenso zu besprechende Buch zur WdL von *Traugott Koch*⁸² hat zu seinem Gegenstand die *theologische Relevanz* der Hegelschen Logik. Es bildet insofern die Brücke zur späteren größeren Gruppe von Publikationen, die einen Teil des Hegelschen Systems, nämlich die Religionsphilosophie, interpretieren. Einleitend (9—28) bestimmt K. den geschichtlichen Ort der Philosophie Hegels: Hegel will unter den Bedingungen der bürgerlichen Gesellschaft das geistig-sittliche Dasein des Menschen erhalten und erfüllen; er sieht seine Aufgabe darin, die Versöhnung, die geglaubt wird, auch im Denken hervorzubringen⁸³ (15) — im Begreifen der Differenz durch das Denken der übergreifenden Identität (vgl. 24). Dabei bringt das Verständnis der WdL als Gotteslehre, als ‚metaphysische Theologie‘, einen keineswegs bloß partiellen Aspekt zum Ausdruck (20²⁸, 17²⁴). Das erhärtet die grundsätzliche Erörterung der Einheit von Denken und Sein in Hegels ‚Begriff‘ (29—50). Die Wahrheit resultiert nicht nur aus dem Tun des menschlichen Subjekts: sie ist den Gegenständen immanent. Der Gedanke selbst ist objektiv. Die durch das Denken gewonnene Allgemeinheit ist die Wahrheit des Subjekts *und* des Objekts. Mit dem *einen Gedanken/Denken*, ‚welches ebensoviele reiner, der Vernunft eigentümlicher Begriff als die Natur und das Gesetz der Dinge ist‘ (49), hat es die Logik zu tun. Und weil das Denken ‚das Bewußtsein des Allgemeinen, des Unendlichen‘ ist und weil Gott der höchste allgemeine Gedanke ist (43), erhebt sich die Frage nach dem Verhältnis von Welt und Gott oder kurzum nach dem — vermeintlichen oder wirklichen — Pan(en)theismus Hegels (eine Frage, die K. allerdings als inadäquat zurückweist; 43—47, 10, 23³⁸, 26 f., 80⁶, 113 f., 166 ff. 178, 173). Sie spitzt sich für K. zu zur Frage nach der *Inhaltlichkeit der logischen Formen* (50—77); unter diesem Titel entwickelt K. seine generelle These. Darauf, wie die dialektische

⁸⁰ Wie faszinierend dieser Begriff auch für das theologische Denken sein kann, zeigt eine neue theologische Dissertation (Innsbruck 1971) von *H. Rezak*: Die Theologie der trinitarischen Heilsökonomie bei Hermann Schell. Vgl. auch *B. Casper*, Der Gottesbegriff „ens causa sui“, in: PhJb 76 (1968/69) 315—331.

⁸¹ *M. Clark*, Logic and System. A Study of the Transition from „Vorstellung“ to Thought in the Philosophy of Hegel. Gr. 8° (XIII u. 213 S.) The Hague 1971, Nijhoff. 30.60 Hfl.

⁸² Differenz und Versöhnung. Eine Interpretation der Theologie G. W. F. Hegels nach seiner „Wissenschaft der Logik“ (Studien zu Religion, Geschichte und Geisteswissenschaft, 5). 8° (183 S.) Gütersloh 1967, Gütersloher Verlagshaus. Ln. 34.— DM. (Druckfehler: 55,14; 61,3; 149,18.)

Methode zu den systematischen Inhalten komme, sahen wir schon⁸³ die vernichtend gemeinte Hegelkritik von K. Harlander konzentriert; K. geht behutsamer vor. Was sich in der WdL vollzieht, ist das Sich-selbst-Bestimmen des einen Begriffs. Es ist nach J. van der Meulen „das Prinzip und die wahre Entdeckung der Hegelschen Logik“, daß „der Begriff oder die reine Form sich jeweils zu einem Inhaltsmoment bestimmt und an dieser Bestimmtheit und ihrer Aufhebung die reine Form sich umgekehrt wieder fortentwickelt“ (58). Das entspricht Hegels eigener Auffassung (vgl. ed. Lasson II 233). In diesem Prinzip sieht nun K. aber auch „die ganze immanente Problematik der Hegelschen Logik“ enthalten (62). Denn die Rede von der setzenden Wirksamkeit der Form sei unhaltbar, weil die logische Form nie ohne Bestimmtheit ist; eine inhaltslose Form wäre leere Abstraktion. „Nie denkt unser Denken die Form... vor der Bestimmtheit, so daß es als absolutes Denken das Selbstbestimmen der Form, deren hervorbringendes Setzen, vollziehen könnte. Daß die Form nie und nichts ohne Inhaltsbestimmung ist, das zeigt nicht die Macht, sondern die Ohnmacht des Denkens, zeigt, daß auch das logische Denken *endliches* Denken und nicht das Denken Gottes selbst ist“ (64). Die kritische Gegenthese K.s zu Hegel läßt sich auch so formulieren: „Nicht die absolute Form ‚setzt‘ die Inhaltsbestimmtheit, sondern unser endliches Denken und Aussagen begreift immer nur die absolute Form schon *in* Bestimmtheit, wodurch aber die absolute Form nicht ist, was sie als absolute sein sollte“ (66⁷⁷). Nicht als Akt der Setzung des sich selbst bestimmenden Begriffs, sondern als unserem endlich-menschlichen Denken unabdingbar passierendes Geschick der Verkehrung ist das Auftreten der Differenz, der Bestimmtheit zu betrachten. Dadurch gewinnen die Differenz und der Prozeß der Aufhebung eine gegenüber Hegel (wie Adorno wollte) ungleich schärfere Radikalität. Dieses Verkehrungsgeschick des Denkens, in dem sich gerade das wahre Absolute zu erkennen gebe (67⁸⁰), sucht K. zu erweisen und zu erläutern durch die kritische Interpretation von vier Kapiteln der WdL, die ‚Definitionen des Absoluten‘ enthalten (78—174): (1) Schon die Anfangsdialektik *Sein-Nichts-usw.*⁸⁴ vermag nicht ‚Sein, reines Sein — ohne alle weitere Bestimmung‘ zu denken und auszudrücken. „Das, was es sein *muß* — ‚ganz rein‘ —, um absolutes Sein zu sein, *ist* es in ihr nicht“ (82). Denn seine Unbestimmtheit ist schon, als Gegensatz gegen das Bestimmte, selber eine Bestimmtheit. Im Begriff ‚Sein‘ selbst bricht die Verkehrung zu einem endlich Bestimmten auf, ja ist in ihm immer schon geschehen. Die in unserem Denken unausweichliche erste Bestimmtheit des Seins drückt den Verlust des absoluten Seins aus: — und dadurch scheint durch, daß sich das absolute Sein dem Zugriff unseres Denkens entzieht. Darum vermag ferner auch das ‚Nichts‘, in das das ‚Sein‘ kraft, unkraft des ihm innewohnenden Widerspruchs je schon übergegangen ist, als „die vollendete Haltlosigkeit, das zum Ausdruck gebrachte Nichtbestehen“ (102), die weiterführende Einheit nicht herzustellen⁸⁵: — diese, das ‚Werden‘, liege dem Sein=Nichts vielmehr in ihrer Absolutheit als transzendenter Grund voraus, so daß die Dialektik wiederum nicht der Selbstvollzug der Vermittlung des Absoluten mit sich sein kann. (Vgl. die Zusammenfassung 102—106.) Auch die Dialektik *Endliches-Unendliches* ergibt: Das Endliche ist nicht mit sich selbst zusammengehende Einheit des Widersprüchlichen, sondern *das* Widersprüchliche, das ein Woher seines Dennoch-Bestehens verlangt; es treibt sich über sich selbst hinaus zu dem, was nicht endlich, also unendlich ist. Und das Unendliche, dessen eigenes, affirmatives Sein zu denken aufgegeben war, fällt, nicht durch seine selbsteigene Tat, sondern in der Ausführung dieser *Denk-*

⁸³ Siehe oben S. 267 ff. ⁸⁴ Wir werden immer wieder auf sie zurückverwiesen: s. oben S. 258, 260 f., 263 f. u. unten S. 276.

⁸⁵ Das deshalb auch, „gegen Hegel, der das Nichts als das ‚Absolut-Negative‘ bestimmt“ (93⁸⁶), *kein* wahrer Gottesbegriff ist.

Aufgabe in die Endlichkeit; in der Erhebung zum Unendlichen, von dem — als einem Bestimmten! — zu reden und zu denken ist, widerfährt dem Denken das Geschick, daß es das Unendliche zu einem Endlichen verkehrt. Zusammengefaßt: „Hat das Denken, genötigt durch die Widersprüchlichkeit des Endlichen, sich zum Unendlichen erhoben und es als das, was es ist, *erreicht*, so hat das Denken in diesem Erreichen des Unendlichen — das Unendliche immer schon *verloren*“ (120)! Diesen Befund bestätigt die Kritik des Hegelschen ‚Schlecht-Unendlichen‘ (120 bis 126) und des ‚wahrhaft Unendlichen‘, insofern dieses das Endliche, sei’s noch so momentan, ‚enthalten‘ soll (126—129). Auch hier (Zusammenfassung: 129) der Verweis auf den transzendenten Grund, den das Endliche nicht in sich hat noch ist, der aber das Endliche als solches sein läßt. Auch die beiden weiteren Kapitel über Wesen-und-Reflexion sowie über den ‚Begriff‘ gehen auf dieselbe Weise vor. Wird das *Wesen* als das, was es an ihm selbst ist, gedacht, so geht das Denken durch den ihm passierenden Rückfall in die Endlichkeit des Wesens verlustig: was sich als gedacht einstellt, ist ein zu einem bestimmten Dasein verkehrtes Wesen (133 f., 144 f.). Das Problem, wie das Wesen *bestimmt* werden kann, ohne daß es als *daseiendes* Etwas bestimmt wird, prägt die ganze Wesenslehre Hegels. Hegel versucht es zu lösen durch den ‚Schein‘ als rein negativ gefaßte Bestimmtheit, als ‚das reine Moment des Nichtdaseins‘ — dem Hegel doch die Kraft zur Selbstaufhebung zuschreibt (138—143, 145). Der ‚Begriff‘, der Hegels absolute Theologie in ihrem Gelingen und Versagen besonders evident werden lasse, müßte in einem und demselben Akt Bestimmtheit als gesetzte und als aufgehobene begreifen, was auch dialektisches Denken nicht vollziehen könne: „*ist* die Bestimmtheit und damit die Endlichkeit, und sei es auch nur momentan, so *ist* der Begriff als das absolut Unendliche *nicht* mehr“ (156). Weder die anfängliche Allgemeinheit noch die Besonderheit können als der eine, ganze, nicht-endliche Begriff gedacht werden (161); und weil sie nicht, darum auch nicht ihre sie enthaltende Einheit, die ‚Einzelheit‘, ja „*anstatt* in der Einzelheit sich selbst in seiner Absolutheit zu begreifen, ist der Begriff darin *verloren*“ (170), statt ‚übergreifende Subjektivität‘ wird sie ausschließende Individualität. Unser Denken erfährt hier seine letzte Ohnmacht. (Vgl. 163, 172 f.) „Hegel schließt die Aufgabe, das die Differenz Versöhnende dem Differenten selbst abzugewinnen, in einem System der begriffenen Identität. Nicht nur ist er überzeugt, den einenden Begriff selbst und als solchen zu erfassen, sondern für ihn ist diese Identität der Prozeß, der den Widerspruch in sich enthält und setzt und in diesem seinem Anderen zugleich nur bei *sich* bleibt, so sich selbst begreift“ (173). Nach K. jedoch ist die Aufhebung der Differenten in die transzendente Synthesis zu denken, ohne die sie nie sein könnten. Ihre Versöhnung („*Differenz und Versöhnung*“ lautet der Buchtitel!) drückt die Wirklichkeit des Absoluten — Gottes — aus. — Die aus dem Jahre 1964 stammende Dissertation von K. zieht in einem außergewöhnlichen Ausmaße, das hohe Anerkennung verdient, die Literatur heran, Hegels Werk fast in seiner ganzen Breite und zumal Sekundärliteratur. Man kann sich in den Anmerkungen von einer halben Seite oder von zwei Seiten⁸⁶ viel dankwert gedrängte und sachkundig gewertete Information besonders zur Deutung der Hegelschen Dialektik holen. Auch in der scharfen Kritik an der WdL vermute ich viel Berechtigung, ohne daß das hier im einzelnen herausgestellt werden kann. Aber die Frage drängt sich vor: Kann nach all dieser Kritik nun noch von einer *Theologie Hegels* die Rede sein? Hat K. Hegels fundamentalen Ansatz nicht vielmehr zu hinterfragen versucht auf das — ‚Unvordenkliche‘ Schellings in seiner ‚positiven‘ Spätphilosophie? Müßte K. sich nicht abfinden mit schlechthin scheidender Erkenntnis, soweit es um Gott geht? Denn wenn K. mit der These J. van

⁸⁶ Über K. Löwith 11 f.; W. Schulz 35 ff.; Th. Steinbüchel 45 f.; 56, K. H. Haag 48 f., 131 f.; A. Trendelenburg 52 ff.; N. Hartmann 60 f. usw.

der Meulens⁸⁷, daß die Grundproblematik Kants innerhalb der Hegelschen Philosophie gleichsam auf höherer Stufe erneut aufbricht, sich unausgesprochen ständig beschäftigt, wie er sagt (34²³): gelöst ist diese Problematik mitnichten. Und wenn K. die die Widersprüchlichkeit des Differenten versöhnende Wirklichkeit Gottes trotz des notwendig verendlichen Bestimmens allen Denkens doch „zu erkennen“, „zu denkender Erfahrung zu bringen“ hofft, in ihrer unerreichbaren Unbegreiflichkeit — so scheinen mir diese Sätze seines Buches (174) leider mehr nur fromme Wünsche zu sein. Solange immer auch von K. festgehalten wird an ‚omnis determinatio est negatio‘, an der selbstverständlichen Gleichsetzung Bestimmtheit = Endlichkeit (s. oben S. 263 f. zu P. Rohs) und damit an der Verwerfung der ‚via eminentiae‘ der Gotteserkenntnis (107⁷⁰), der für die denkende Erfahrung des Menschen erkennbaren ‚perfectio pura‘, scholastisch gesprochen, — der Analogie. Sie klingt unausgeführt verheißungsvoll durch in dem Satz: „Die Einheit *verkehrt* sich dem logischen Denken als endlichem, aber es ist die absolute *Einheit*, die sich darin *verkehrt*“ (69). Nur angemerkt sei hier noch, daß mir K.s Reserve gegen die Pantheismusqualifikation der Hegelschen Philosophie zu betulich scheint: Wenn, wie Hegel immer wieder sagt (vgl. bei K.: 14, 42—46, 86^{5,6}, 113), die Welt unwahr ist, letztlich keine Wirklichkeit besitzt usw., wenn Hegel den Spinozagegnern vorwirft, sie wollten ja ‚das Endliche, die Welt erhalten haben . . . ihren Untergang nehmen sie übel‘ (45), so kann man nur (u. a.) sagen: jawohl, eben das, eben dieser *Untergang* der Welt in Gott hinein ist durchaus pantheistisch, wenn Worte noch einen Sinn haben sollen⁸⁸.

Als Epilog der Hinweis auf ein Bändchen von *Hans-Georg Gadamer*⁸⁹, soweit es die WdL betrifft. Mag man doch gerade an diesem Werke Hegels erfahren, daß es schwer ist, „zwischen der Scylla logischer Besserwisseri und der alles verschlingenden Charybdis der unkontrollierten Hingabe an das dialektische Spiel . . . die Mitte zu halten“. Das griechische Substrat im Denken Hegels ermöglichte es G., der von der Altphilologie zur philosophischen Theorie der Hermeneutik fand, „die produktive Unklarheit des dialektischen Denkens in Klarheit vollziehen und in ihren substantiellen Gehalten ausweisen zu lernen“ (5). Dazu wollen die Studien G.s auch dem Leser Hilfe bieten. „*Hegel und die antike Dialektik*“ (7—30), bereits vor zehn Jahren einmal gedruckt⁹⁰, legt, der Genese der Hegelschen Dialektik nachgehend, den Grund: In der *objektiven* Dialektik der Eleaten und zumal des Platon der Spät-dialoge liegt das Vorbild für Hegels dialektische Methode, die das Gegenständlich-Gedachte als Einheit widersprechender Bestimmungen kraft des Prinzips der neueren Philosophie zur Wahrheit des sich begreifenden Selbstbewußtseins, zum Selbst des Denkens entwickelt (vgl. 19). Man lese nach, wie G. (21—24) einer klassischen Fehlinterpretation Hegels (WW XIV [1833] 233) — am Platonischen „Sophistes“ 259 b — ein höheres Recht oder nicht-ganz-Unrecht vindiziert! Auch wenn Hegels Deutung des Platon und ähnlich des Aristoteles Verständnis und Mißverständnis

⁸⁷ Dessen kritischen Einsichten K. weiterhin verpflichtet ist (69⁹⁰), nicht ohne kritische Ausstellungen seinerseits an v. d. M. (83 f.¹⁵, 93⁴⁰, 170 f.¹⁸¹).

⁸⁸ Schließlich spricht auch K. von einer „pantheistischen Komponente der Hegelschen Philosophie“ (173; worauf das von K. sonst praktizierte Rezept anzuwenden wäre, daß das im Unendlichen ‚enthaltene‘ Endliche jenes verendlicht) und gesteht den alten Einwänden ein ‚relatives Recht‘ zu (47).

⁸⁹ Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien. Gr. 8° (96 S.) Tübingen 1971, Mohr, Kart. 9.—DM. — Auf die ein Stück der „Phänomenologie“ interpretierende Studie „Hegel — die verkehrte Welt“ (31—47) wurde schon früher hingewiesen: ThPh 46 (1971) 72 f.; kürzere Vorträge handeln über „Hegel und die Heidelberger Romantik“ (71—81) und — bisher unveröffentlicht — „Hegel und Heidegger“ (83—96).

⁹⁰ Hegel-Studien 1 (1961) 173—199.

mischt (25), weil er vom Sichselberdenken, nicht vom Gedachtwerden des welthaft begegnenden Seienden ausgeht: das Spekulative des ‚verflüssigenden‘ Überstiegs über die fixen Urteile der prädikativen Logik verbinde doch in der Tat die alte und die neue Dialektik. „Die Idee der Hegelschen Logik“ (49—69), hier erstmals deutsch⁹¹, umschreibt zunächst im allgemeinen die Integrationsaufgabe der WdL und die dementsprechende dialektische Methode, wie Hegel sie in verschiedener Weise in der „Phänomenologie“ und in der „WdL“ durchführt. Wie kommt es, im Vergleich mit Platons „Parmenides“ auch hier, zum *Bewegungszusammenhang* der Ideen? Dieses Problem, das schon am meistdiskutierten (!) Anfang der WdL entsteht, untersucht G. etwas näher (59—63): Exaktes Lesen erfäßt den Unterschied von ‚Sein‘ und ‚Nichts‘ als bloßes *Meinen*, das in der *denkenden* WdL keinen Platz mehr hat, während das Denken immer schon ‚Werden‘, reine Übergangsstruktur, Bewegung ist. Ein Anlaß dies, schließlich die Aktualität der Hegelschen Logik an ihrem Verhältnis zur Sprache zu erörtern. Der Verf. dieser Studien war ein Jahrzehnt lang Vorsitzender der Hegelvereinigung, deren Tätigkeit begann mit den Heidelberger Hegel-Tagen, über die wir eingangs (s. oben S. 257 ff.) berichteten. Wir wollen dieses Heft nicht eigentlich als sein *Abschieds*geschenk entgegennehmen. Mit seinen schönen Seiten, auf die wir zum Beschluß dieser Berichtsfolge verweisen, mag der künftige Leser der WdL beginnen — um sie später *wieder* zu lesen.

Unsere Übersicht zur Hegel-Literatur ist ein *Auswahl*bericht⁹². Wider die Absicht des Rez. ist er ziemlich ausführlich geraten. Die Schwierigkeit des Gegenstands mag das erklären und gegebenenfalls entschuldigen. Es wurde versucht, die hier — nach fünf Nachträgen — besprochenen zehn Buchveröffentlichungen zur WdL, dem ersten Systemteil der Hegelschen Philosophie, einander gelegentlich zu konfrontieren. Dabei lassen wir es vorerst bewenden, da wir keine eigenen ‚endgültigen‘ Interpretationsrezepte anzubieten haben.

⁹¹ Eine französische Veröffentlichung ging voraus in: ArchPh 33 (1970) 675—700. — Ebd. S. 688 auch die im deutschen Buch S. 59 (vgl. 50) fehlende Abschnittseinteilung „III“.

⁹² Vgl. außer dem hier Rezensierten: *W. Bröcker*, Formale, transzendente und spekulative Logik, Frankfurt a. M. 1962 (36 S.); *K. H. Haag*, Philosophischer Idealismus, ebd. 1967 (68 S.; darüber: ThPh 43 [1968] 142 f.); *A. Massolo*, Logica hegeliana e filosofia contemporanea. (X u. 202 S.) Firenze 1967; *H. Lenk*, Kritik der logischen Konstanten. (XXVII u. 687 S.) Berlin 1968; S. 257—377: „Die Deduktion der logischen Urteilstellen bei Hegel“; *B. Lakebrink*, Die europäische Idee der Freiheit. 1. Teil: Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung. (XII u. 537 S.) Leiden 1968; *A. Sarlemijn*, Hegelsche Dialektik. Berlin 1971; vgl. darüber *J. Heinrichs*, oben S. 121—128; *M. Wetzel*, Reflexion und Bestimmtheit in Hegels WdL. Hamburg 1971; und — ein interessantes Gegenstück zu *P. Rohs* (s. oben S. 262 bis 265)? — *W. Becker* (vgl. oben Anm. 29), Die Dialektik von Grund und Begründetem in Hegels WdL, phil. Diss. Frankfurt a. M. 1963 (Privatdruck 1964). — Nachtrag: Der oben S. 265 angezeigte Artikel von *D. Henrich* „Anfang und Methode der Logik“ ist jetzt auch, stilistisch überarbeitet, in einem kleinen Sammelband „Hegel im Kontext“ (Frankfurt 1971, 73—94) zu finden; hier S. 95—150 auch die bisher unveröffentlichte Abhandlung „Hegels Logik der Reflexion“.