

Kants Idealismus und dessen grundsätzliche Überwindung durch Hegel*

VON HERBERT HUBER

I. Kants transzendentaler Idealismus als Theorie der Einheit und Unterschiedenheit von Subjektivem und Außersubjektivem

1. Die Bedeutung des Terminus „Existenz“ bei Kant

Kants Denken ist grundsätzlich bestimmt von der Unterscheidung zwischen dem Bereich des Subjektiven und dem des Außersubjektiven. Kants Absicht, eine „Selbsterkenntnis“ (A XI) der Vernunft zustande zu bringen, zwingt ihn dazu, diese Unterscheidung besonders scharf zu treffen, um so die Unterschiedenen in möglichster Reinheit vor sich zu bringen. Die Grunddichotomie findet sich dann ausgelegt in den bekannten Verhältnissen, welche die Philosophie Kants untersucht: die Verhältnisse von Anschauungsform und Empfindung (B 34 f.), Begriff und Anschauung (B 33; 75) bzw. Idee und Realität, Spontaneität (Verstand) und Rezeptivität (Sinnlichkeit) (B 75). Das Grundproblem der kantischen Philosophie ist in der Frage nach der Einheit und Unterschiedenheit dieser dichotomischen Paare zu erblicken. So lautet die Frage einerseits: Wie kann das Transzendente oder Subjektive mit dem vereint sein, was nicht subjektiv ist? Die Möglichkeit solcher Einheit muß man begreifen, wenn anders einsichtig werden soll, wie Erkenntnis, die ja gerade die Einheit jener Getrennten ist, möglich sein kann. Erkenntnis als solche Einheit zu begreifen, heißt aber nach der anderen Seite auch, die Dichotomie verständlich zu machen: Erkenntnis ist als Einheit bleibende Unterschiedenheit von Subjektivem und Außersubjektivem. Die Frage nach der Einheit beider ist daher ebenso Frage nach ihrer Getrenntheit, Frage danach, was es mit der Äußerlichkeit zum Subjektiven auf sich habe, wie das Subjektive ein ihm Äußerliches denken könne.

* Teil I. und II. des vorliegenden Artikels bildeten in einer im WS 1982/83 von der Fakultät für Philosophie der Ludwig-Maximilians-Universität zu München als Dissertation angenommenen Untersuchung die einleitenden Kapitel des Ersten Teiles.

Die „Kritik der reinen Vernunft“ wird als A und B nach dem Text der Ausgabe in der „Philosophischen Bibliothek“ (Meiner Hamburg) zitiert. Sonstige Werke Kants werden nach der Akademieausgabe angeführt, wobei römische Ziffern den Band, arabische die Seiten bezeichnen. Hegels Werke werden auf dieselbe Weise nach der Jubiläumsausgabe zitiert. Mit folgenden Ausnahmen: „Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie“ (= GW); „Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen System der Philosophie“ (= D); „Wissenschaft der Logik“ (= WL I/II). Diese drei Werke werden nach der Ausgabe der „Philosophischen Bibliothek“ angeführt. „Religionsphilosophie Bd. I. Die Vorlesung von 1821“ (Ed. K.-H. Ilting [Neapel 1978] [= Rel Ms]). Diese Ausgabe bietet Hegels eigenhändiges Manuskript zu seinen religionsphilosophischen Vorlesungen). Hervorhebungen in zitierten Werken werden meist nicht übernommen. Von mir stammende Hervorhebungen sind mit dem Vermerk „Hvm“ gekennzeichnet. Eckige Klammern von mir.

Das Außersubjektive nennt Kant „Materie“ (B 34) oder „Existenz“: „Unser Begriff von einem Gegenstande mag ... enthalten, was und wie viel er wolle, so müssen wir doch aus ihm herausgehen, um diesem die Existenz zu erteilen“ (B 629). „In dem bloßen Begriffe eines Dinges kann gar kein Charakter seines Daseins angetroffen werden“ (B 272). Der subjektive Begriff wird hier als „bloßer“ Begriff ausdrücklich von der außersubjektiven Seite abgehoben. Desgleichen qualifiziert Kant die Idee als „bloße Idee und Gedankending“ (B 517), der „man ... nicht objektive Realität (Existenz) zugestehen möchte“ (B 597) bzw. könne.

Das der Begriffs- und Ideensphäre Äußerliche ist die Sphäre der sinnlichen Anschauungen oder Wahrnehmungen. Soll ein Gegenstand nicht nur gedacht, d. h. nicht nur als Begriff vorhanden sein, sondern in der Tat existieren, so besagt dies nach Kant, daß der betreffende Gegenstand „als in dem Kontext der gesamten Erfahrung enthalten gedacht“ (B 628 f.) werden können muß. Mit der Behauptung der Existenz einer Sache erhebt man mithin den Anspruch, daß der Begriff jener Sache nicht nur ein Denkgebilde – nicht „bloß in eurem Gehirne“ (B 512) – sei, sondern daß ihm eine „mögliche Wahrnehmung“ (B 629) korrespondiere.

Existenz ist uns daher nur entweder „durch Wahrnehmung unmittelbar, oder durch Schlüsse, die etwas mit der Wahrnehmung verknüpfen“ (B 629), keinesfalls aber durch den bloßen Begriff, „die reine Kategorie allein“ (B 629), zugänglich. Anders gewendet heißt das, daß Existenz vom Vermögen der Rezeptivität aufgenommen werden muß, nicht aber aus der Spontaneität des Subjekts sich herleiten kann.

Mit der Existenzaussage ist eine dem Begriff äußerliche Dimension angezielt, wenn anders der Begriff eines Dinges nicht selber das Ding sein soll (B 625; 627 f.). Tritt aber zu dem Begriff mit der Existenz ein Äußerliches hinzu (also gerade keine neue Begriffsbestimmtheit – Sein ist kein „reales Prädikat“ [B 626] –, sondern eine nicht-begriffliche sinnliche Anschauung), so gilt, „daß ein jeder Existenzialsatz *synthetisch* sei“ (B 625; vgl. B 627 Hvm) –, und zwar, wie sich aus dem Vorigen leicht ergibt, a posteriori synthetisch (vgl. B 628)¹.

Wenn ein Gegenstand existiert, so besagt das also, daß er nicht nur in unserem Begriff, sondern in *seiner eigenen* nichtbegrifflichen Dimension, also an *sich* als einem nichtbegrifflichen Gegenstand selbst, gesetzt ist. Ist der Gegenstand dergestalt „außer dem Gedanken an sich selbst gesetzt“

¹ Wie die Existenz auch „komparative a priori relativisch auf ein anderes schon gegebenes Dasein“ (B 279) erkannt werden kann, braucht hier nicht dargetan zu werden, weil jene Apriorität eben doch „relativisch“ auf die Aposteriorität eines schon gegebenen Sinnlichen ist, aus dem „nach allgemeinen Gesetzen der Erfahrung“ (B 279) auf die Existenz, d. h. die mögliche Wahrnehmung, eines anderen geschlossen wird (vgl. B 272 f.).

(B 667), so ist er nicht nur für unser Denken gegeben bzw. vorhanden, sondern er ist „schlechthin gegeben“ (B 627²).

Angesichts der Bestimmung der Existenz (des Seins) als „Position eines Dinges ... an sich selbst“ (B 626) erscheint es eigenartig, daß die Existenz andererseits für die Sinnlichkeit rezipierbar und also „für uns“ sein soll. Kant versteht unter dem „Ansichseienden“ in diesem Zusammenhang offenbar nur das nicht-Gedachtsein, eben das Sinnliche. Wenn es heißt, das existierende Objekt sei „außer dem Gedanken an sich selbst gesetzt“ (B 667), so ist das Ansich ja nur in Abhebung vom Denken definiert. So kann es durchaus für die Sinnlichkeit sein und dabei doch als Anschauung „ganz außer dem Felde des Verstandes und seinem Denken“ (B 408) bleiben. Das gegen das Denken bestimmte Ansich fällt nicht aus der Subjektivität heraus; diese bleibt vielmehr als Sinnlichkeit in jenem Außergedanklichen gegenwärtig. Insofern die Existenz „an sich“ ist, ist sie daher doch nicht schlechthin vom subjektiven Bereich abgetrennt, sondern nur als ein Bereich der Subjektivität von deren anderem Bereich unterschieden.

Das sinnlich rezipierte „Ansichseiende“ ist nun insofern zweifellos ein Außerhalb des Denkens, als Empfinden nicht Denken ist. Sinnlichkeit ist aber nicht *nur* das Außerhalb des Denkens – sonst wüßten wir von ihr nichts. Insofern die Existenz als das Außergedankliche (Außerbegriffliche) bestimmt wird, ist sie zum Denken (Begriff) gerade in Bezug gesetzt. Sein als „die Position eines Dinges ... an sich selbst“ (B 626) zu bestimmen, heißt nichts anderes, als die außerbegriffliche Existenz „in Beziehung auf meinen Begriff“ (B 627) zu setzen. Der vom Denken abgehobene Bereich ist nur *für* das Denken vom Denken abgehoben. Die Inbeziehungsetzung des Außergedanklichen zum Denken ist eine Leistung des Denkens selbst. Die Bezogenen sind daher beide Gedanken. Existenz ist der Gedanke des nicht-Gedanklichseins. Kant selbst redet (völlig zu Recht) genau auf diese Weise: „Denn durch den Begriff wird der Gegenstand nur mit den allgemeinen Bedingungen einer möglichen empirischen Erkenntnis überhaupt als einstimmig, durch die Existenz aber als in dem Kontext der gesamten Erfahrung enthalten *gedacht*“ (B 628 f.). Existenz ist also der Gedanke des Enthaltenseins in einem nicht-gedanklichen Kontext.

2. Die Existenz und der transzendente Idealismus

Daß die Äußerlichkeit der existierenden Gegenstände eine gleichsam innersubjektive Äußerlichkeit meint, behandelt Kant im Rahmen der

² Die Realität oder Existenz der Ideen, welche in der praktischen Philosophie postuliert wird, ist wie die Existenz in der theoretischen Philosophie Kants als sinnlich rezipierbare Anschauung zu denken, die nur eben im praktischen Kontext nicht tatsächlich rezipiert, sondern (um des moralischen Gesetzes willen) als rezipierbar bloß gefordert wird. Vgl. vom Vf.: Die Gottesidee bei Immanuel Kant, in: ThPh 55 (1980) 1–43 und 230–249. Hier 22–29.

„Kritik des vierten Paralogismus der transzendentalen Psychologie“ (A 367–380), welche sich ausdrücklich mit der „Idealität ... des äußeren Verhältnisses“ (A 366) beschäftigt. Im Zusammenhang der Charakterisierung des transzendentalen Realismus verwendet Kant den Terminus „an sich“ im eigentlichen Sinne: Dem transzendentalen „Idealismus ist ein transzendentaler Realismus entgegengesetzt, der Zeit und Raum als etwas an sich (unabhängig von unserer Sinnlichkeit) Gegebenes ansieht“ (A 369). In Ansehung der Erfahrung wird ein transzendentaler Realist dann aber „empirischer Idealist“ sein müssen, weil wenn die Gegenstände der Sinne „auch ohne Sinne ihre Existenz haben“ (A 369) sollen, alle unsere sinnlich vermittelte Erfahrung niemals sicher sein kann, die (per definitionem) außersinnliche Wirklichkeit der Dinge erreicht zu haben (ebd.). Kant nimmt dagegen die Position des „transzendentalen Idealismus“ ein, der alle Erscheinungen „insgesamt als bloße Vorstellungen, und nicht als Dinge an sich selbst“ (A 369) ansieht. Dieser Idealismus räumt „die Existenz der Materie ein ... , ohne aus dem bloßen Selbstbewußtsein hinauszugehen“ (A 370). Die Existenz ist in diesen beiden Zitaten ausdrücklich innerhalb der Subjektivität verortet, und es ist gesagt, daß „Existenz“ gerade nicht im transzendental-realistischen Sinne als außersubjektives An-sich verstanden werden soll.

Die Existenz ist also nicht „an sich“ und soll doch „außer uns“ (außer unserem Begriff, Gehirn ...) sein. Wie muß sie demnach gedacht werden? Kant führt die Unterscheidung zweier Bedeutungen des Ausdrucks „außer uns“ ein.

(1) Zum einen meint der Terminus „etwas ... , was als Ding an sich selbst von uns unterschieden existiert“ (A 373). Es ist leicht zu sehen, daß „Existenz“ hier im transzendental-realistischen Sinne verstanden ist.

(2) Zum andern aber meint der Ausdruck das, „was bloß zur äußeren Erscheinung gehört“ (A 373). So ist er transzendental-idealistisch – kantisch – verstanden: als nicht aus dem Selbstbewußtsein hinausgehend.

Was ist nun mit der letzteren Äußerlichkeit gemeint? Kant antwortet: „empirisch äußerliche Gegenstände“ (A 373). Worin aber besteht die Äußerlichkeit dieses Empirischen? Der empirische Gegenstand heißt „alsdann ein äußerer ... , wenn er *im Raume ... vorgestellt* wird“ (A 373 Hvm). Das dem Subjekt Äußerliche ist so selbst ein Subjektives – die *Vorstellung* einer Äußerlichkeit: „äußere Gegenstände ... [sind] auch nichts anderes, als eine Art meiner Vorstellungen, deren Gegenstände nur durch diese Vorstellungen etwas sind, von ihnen abgesondert aber nichts sind“ (A 370). Dieser Text besagt, daß ein Gegenstand nur Vorstellung ist und die Vorstellung von einem Gegenstand folglich die Vorstellung einer Vorstellung. Ist damit aber nicht der Unterschied zwischen Gegenständen und Vorstellungen eingezogen? Keinesfalls, da die „Vorstellung“ eine *Metavorstellung* dem „Gegenstand“ (der Objektvorstellung) gegenüber ausmacht: der Gegenstand entsteht dadurch, daß eine Vorstellung (Objektebene) als im Raume äußerlich vorgestellt (Metaebene) wird. Das Äu-

ßerlich-vorgestellt-Sein ist die Existenz der als äußerlich vorgestellten Vorstellung. Deshalb sagt der vorhin zitierte Text, die Gegenstände (als äußerlich *vorgestellte* Vorstellungen) seien oder existierten nicht „abgesondert“ von den (sie jeweils als äußerlich *vorstellenden*) Vorstellungen.

Was eben „Metavorstellung“ genannt wurde, nennt Kant das „Beziehen“ einer Vorstellung (Objektebene) auf den inneren oder äußeren Sinn (A 371). „Vermittelst des äußeren Sinnes, (einer Eigenschaft unseres Gemüts), stellen wir uns Gegenstände als außer uns, und diese insgesamt im Raume vor“ (B 37). Vermittelst des inneren Sinnes schaut das „Gemüt sich selbst, oder seinen inneren Zustand“ (B 37) an. Die Zeit als der innere Sinn bestimmt „das Verhältnis der Vorstellungen in unserem inneren Zustande“ (B 50). Eine Vorstellung (Objektebene) auf den äußeren oder inneren Sinn zu beziehen, heißt also, sie entweder als äußerlichen Gegenstand oder aber als einen Zustand des Subjekts – als eine „bloße“ Vorstellung – vorzustellen (Metaebene). Äußere Gegenstände und innere Gedanken (Vorstellungen) „sind beiderseitig nichts als Vorstellungen“ (A 371), deren Differenz nur darin liegt, daß sie, obzwar beide innerhalb des „Gemüts“, auf dessen inneren *oder* äußeren Sinn bezogen werden.

Da der transzendente Realismus eine ansichseiende Außenwelt annimmt, muß er jede Vorstellung des Subjekts von einem äußeren Gegenstand als nicht tatsächlich, weil eben nicht „an sich“, äußerlich qualifizieren. So ist der transzendente Realismus zwangsläufig empirischer (psychologischer [B XXXIX Anm. 7], materialer [B 274]) Idealismus [A 369]), dem jede Vorstellung als solche nur als „Zustand des Subjekts“ gelten kann. Einer äußeren Wirklichkeit kann sich dieser Idealismus nicht versichern, weil jede solche Versicherung subjektiv-erkennend vermittelt sein müßte und daher gerade nicht das geforderte „Ansichseiende“ erreicht hätte. Wenn nun Kant gegen diesen empirischen Idealismus „die Wirklichkeit äußerer Gegenstände“ (A 371) dartut, will er damit keinesfalls einen Weg zeigen, wie das Ansichseiende doch zu erreichen wäre. Vielmehr verändert Kant den Sinn des „Außer uns“, indem er unter äußerlichen (körperlichen) Dingen ausdrücklich nichts Ansichseiendes mehr verstehen will: „Nun kann man zwar einräumen: daß von unseren äußeren Anschauungen etwas, was im transzendentalen Verstande außer uns [d. h. „an sich“] sein mag, die Ursache sei, aber dieses ist nicht der Gegenstand, den wir unter den Vorstellungen der Materie und körperlicher Dinge verstehen; denn diese sind ... bloße Vorstellungsarten, die sich jederzeit nur in uns befinden“ (A 372). Damit ist das Ansich ausgeschaltet; was aber versteht Kant nun unter dem Äußeren, der Materie? In einer sogenannten „Widerlegung des [empirischen] Idealismus“ (B 274) wird diesem gezeigt, daß und wie in dem Bereich der Subjektivität selber eine Differenz liegt: die Differenz zwischen der *Selbst- oder inneren Erfahrung des Subjekts* und einer anderen Erfahrung, welche die *Bedingung der Möglichkeit* jener inneren Erfahrung darstellt. Insofern sie der inne-

ren Erfahrung zu deren Möglichkeit vorausgesetzt ist, ist die als Möglichkeitsbedingung fungierende Erfahrung von jenem Inneren unterschieden, ihm mithin äußerlich. Man muß darauf achten, daß der empirische Idealismus damit in der Tat nicht widerlegt ist. Eine diesbezügliche Widerlegung müßte sich nämlich gegen den Gedanken des Ansich richten, dessen Einräumung den empirischen Idealismus zwangsläufig nach sich zieht. Ein solches „im transzendentalen Verstande außer uns“ (A 372) An-sich-Seiendes räumt aber auch Kant – wie wir sahen – ausdrücklich ein (A 372). Der empirisch-idealistischen Konsequenz, die (ansichseiende) Realität unserer Außenwelt zu bezweifeln, entgeht Kant vielmehr dadurch, daß er die Frage nach dem Ansich einfach auf sich beruhen läßt und das „An-sich-Äußere“ in ein „In-uns-Äußeres“, d. h. den empirischen in den transzendentalen Idealismus *umdeutet*.

Kants Argumentation, die zur (transzendental-idealistischen) Differenz von Innerem und Äußerem führt, nimmt folgenden Gang (B XXXIX Anm.; B 275 f.). Das Subjekt erfaßt sich in „dem intellektuellen Bewußtsein ... [seines] Daseins, in der Vorstellung Ich bin, welche alle Urteile und Verstandeshandlungen begleitet“ (B XXXIX Anm. Zitat B XL). Von diesem „Ich bin“ ist alle Bestimmtheit entfernt, es ist das bestimmungslose ganz Allgemeine. Das Subjekt ist sich seiner aber auch als eines vielfach bestimmten bewußt: es ist in mannigfaltige Vorstellungen³ auseinandergelegt, welche, zeitlich aufeinanderfolgend, dem inneren Sinn des Subjekts sich darbieten (B XXXIX Anm.; B 276 ff.). Der zeitliche Wechsel der Vorstellungen ist nun aber nur möglich unter der Voraussetzung eines Beharrlichen, an dem die Zeit verläuft. Das Beharrliche als der Fixpunkt, in Bezug auf welchen der Wechsel „auch ... nur als Veränderung wahrgenommen“ (B 292) werden kann, kann selber nicht der von ihm erst ermöglichten Zeitreihe angehören, sondern muß außer der Zeitreihe gedacht werden. Damit ist eine erste Bestimmung der transzendental-idealistischen Äußerlichkeit gegeben: Spricht Kant „von etwas Beharrlichem, welches in mir nicht ist“ (B XXXIX Anm. Zitat B XL), so ist ein solches gemeint, welches von dem *in der Zeit bestimmten* Ich verschieden ist.

Das Ich selbst nun ist kein Element der Zeitreihe, es ist vielmehr „beharrlich und unwandelbar“⁴. Als solches ist es das alle wechselnden Vorstellungen begleitende Bewußtsein „der Selbsttätigkeit eines denkenden Subjekts“ (B 278). Das Ich ist zwar bezüglich der Bewußtseinsinhalte (Vorstellungen) tätig, diese Inhalte selbst sind aber mit der reinen Ichheit noch nicht gegeben und aus dieser nicht ableitbar. Der Gedanke des reinen Ich enthält nichts als sich selbst. Das die vom Ich verschiedenen In-

³ „alle Bestimmungsgründe meines Daseins, die in mir angetroffen werden können, sind Vorstellungen“ (B 275 Anm. 1).

⁴ E. Cassirer, Kants Leben und Lehre (Nachdruck Darmstadt 1974) 215.

halte in ihrer Mannigfaltigkeit (in ihrem Wechsel) ermöglichende Beharrliche ist daher auch selber als vom *selbsttätigen Ich* verschieden zu denken⁵. Das aber besagt, daß es nicht als durch das reine Ich spontan (selbsttätig) gesetzt, sondern als aus einem anderen Prinzip stammend und vom Ich rezeptiv aufgenommen gedacht werden muß. Insofern das Ich Inhalte vorstellt, die nicht es selbst sind, denkt es eine von der Spontaneität verschiedene Dimension, als deren Bestimmtheiten die einzelnen wechselnden Vorstellungen anzusehen sind. Alle die verschiedenen Vorstellungen haben dies eine gemeinsam: nicht spontane Setzung des Ich zu sein. Die mannigfaltigen Vorstellungen sind wechselnde Gestalten, unter denen jeweils die eine und selbe Dimension des nicht spontan vom Ich Gesetzten auftritt. Die Art, wie Inhalt „ohne Spontaneität im Gemüte gegeben wird“ (B 68), ist aber nach Kant die Sinnlichkeit (ebd.). Das dem Vorstellungswechsel zugrundeliegende „Korrelat“ ist daher das *Anschauliche*⁶, d. h. das Ganze der Empfindungen, welches Kant auch „Materie“ nennt⁷. Insofern die Subjektivität den nicht spontan erzeugten Inhalt von sich als der Spontaneität unterscheidet, stellt sie die Dimension des Aufnehmens von Inhalten, die *außerhalb* der Spontaneität und deshalb als *gegeben* vorliegen, vor. Diese Vorstellung⁸ nennt Kant „Raum“.

„Existenz“ besagt demnach bei Kant die

- (1) *Vorstellung* oder den Gedanken eines
- (2) nicht zeitlich-wechselnden *Beharrlichen*, das
- (3) seinen Ursprung nicht in der Spontaneität des Ich hat, sondern sinnlich *rezipiert* werden muß
- (4) und also *Empfindung* ist.

Wegen (1) liegt der Einwand nahe, daß es sich um die bloße Vorstellung einer Äußerlichkeit, nicht aber „wirklich“ oder tatsächlich um eine solche handle. Diesem Einwand ist insoweit zuzustimmen, als er vom transzendentalen Realismus erhoben wird, weil das von diesem geforderte ansichseiende Äußerliche in der Tat nicht das ist, was Kant unter „Existenz“ versteht: „Freilich ist der Raum selbst, mit allen seinen Erscheinungen, als Vorstellungen, nur in mir“ (A 375). Wohl aber macht (wie wir gesehen haben) Kants transzendentaler Idealismus innerhalb der Subjektivität selbst einen notwendigen Unterschied zwischen dem Inneren und dem Äußeren: das als Erscheinung gefaßte Äußerliche ist „nicht [an sich] außer uns, sondern lediglich ein Gedanke in uns, wiewohl dieser Gedanke durch den genannten [äußeren] Sinn, es als außer uns befind-

⁵ Das Ich „ist nur eine unwandelbare Relation zwischen den Bewußtseinsinhalten, nicht das unwandelbare Substrat, aus dem sie stammen“ ebd. 215.

⁶ Der Mangel des reinen Ich ist es gerade, „auch nicht das mindeste Prädikat der Anschauung, welches, als beharrlich, der Zeitbestimmung im inneren Sinne zum Korrelat dienen könnte“ (B 278), zu haben.

⁷ „so geht die Form der Anschauung ... vor aller Materie (den Empfindungen) ... vorher“ (B 323)

⁸ Es „ist der Raum selbst nichts anderes, als bloße Vorstellung“ (A 374).

lich vorstellt“ (A 385). Der äußere Sinn ist so zwar eine Vorstellung, aber er ist doch gerade *als äußerlich*, und nicht etwa als „bloß vorgestellt“, vorgestellt. Etwas als nicht-spontan und unableitbar gegeben sich auch nur einzubilden, hieße schon gerade dies, einen Unterschied zur Einbildung gemacht zu haben. Den äußeren Sinn als „bloß eingebildet“ zu denken, hieße gerade, *keinen äußerlichen Sinn* eingebildet zu haben, weil er als eingebildet bloß innerlich wäre. Um überhaupt zu wissen, *was* man in diesem Falle als „eingebildet“ bezeichnet, muß man schon die Nicht-Einbildung gedacht haben: „Denn sich auch einen äußeren Sinn bloß einzubilden, würde das [nicht-spontan sein sollende] Anschauungsvermögen [d. h. den äußeren Sinn], welches durch die Einbildungskraft bestimmt [d. h. eben: welches (spontan) eingebildet] werden soll, selbst vernichten“ (B 277 Anm. Zitat B 278).

Dem Ausgeführten entsprechend gibt es bei Kant eine doppelte Verwendungsweise des Wortes „Vorstellung“. Das Existente ist wohl *für* das Subjekt (innerhalb der Subjektivität), nicht aber *durch* das Subjekt⁹. So wird das Beharrliche, das Existierende, zwar zu Recht „Vorstellung“ genannt (oder „Gedanke“ [B 385]), weil es kein Ansich, sondern innerhalb der Subjektivität selbst ist (A 375)¹⁰. Es wird aber in dem Falle nicht „Vorstellung“ geheißen, daß mit dieser Bezeichnung auf das subjektiv-Spontane abgehoben werden soll¹¹.

Das Gegebene (Existierende) ist also in doppelter Weise charakterisiert. Es ist als *Ansich* zu denken, insofern es unabhängig von jeder Ich-Tätigkeit gegeben ist: das allem Begreifen vorausgehende Datum des

⁹ Kants „schlechthin gegeben“ (B 627), das er zur Charakterisierung der Existenz anführt, besagt soviel als: schlechthin nicht *durch* das Denken selbst erzeugt (hervorgezaubert).

¹⁰ Es „wird Empfindung nichts weiter als Sinnenvorstellung (empirische Anschauung) ... bedeuten“ (Kant VII 143 Anm.). Vgl. Kants Aussage, „daß eine Sache nur in der Vorstellung von ihr existieren könne“ (A 374 Anm. Zitat A 375) und daß „äußere Gegenstände ... nichts anderes, als eine Art meiner Vorstellungen“ (A 370) seien.

¹¹ Etwa B 275 und an der Stelle, die zweiten der KrV-Herausgeber zu einer m. E. unnötigen Korrektur Anlaß gegeben hat: „die Vorstellung von etwas Beharrlichem im Dasein ist nicht einerlei mit der beharrlichen Vorstellung; denn diese kann sehr wandelbar und wechselnd sein, wie alle unsere und selbst die Vorstellungen der Materie, und bezieht sich doch auf etwas Beharrliches, welches also ein von allen meinen Vorstellungen unterschiedenes und äußeres Ding sein muß“ (B XLI). Das „diese“ bezieht man wohl zunächst unvermeidlich auf „beharrliche Vorstellung“ und erhält damit den Widersinn, daß eine beharrliche Vorstellung nicht beharrlich, sondern wandelbar und wechselnd sei. Daraus zogen Wille und Erdmann die Konsequenz, das Demonstrativpronomen zu ersetzen und es auf „Vorstellung von etwas Beharrlichem“ sich beziehen zu lassen (vgl. die KrV-Ausgabe in der „Philosophischen Bibliothek“ 1971, 35). Das Problem entsteht aber gar nicht, wenn man das „diese“ nicht auf „beharrliche Vorstellung“ insgesamt, sondern nur auf „Vorstellung“ bezieht. Dann lautet das Ganze: „die Vorstellung von etwas Beharrlichem im Dasein ist nicht einerlei mit der beharrlichen Vorstellung; denn *die Vorstellung* kann sehr wandelbar und wechselnd sein, wie [es in der Tat] alle unsere und [darunter] selbst die Vorstellungen der Materie [– des Beharrlichen – sind], und ...“. Der Satz besagt dann, daß die „Vorstellung von etwas Beharrlichem“ deswegen nicht mit einer „beharrlichen Vorstellung“ zu verwechseln sei, weil es eine beharrliche Vorstellung *gar nicht gebe*, insofern „Vorstellung“ als wechselnde Geistestätigkeit definiert sei. Die Notwendigkeit der Voraussetzung eines Beharrlichen durch das Subjekt könne deshalb terminologisch nicht mehr als „Vorstellung“ rangieren.

Begreifens kann ja nicht *als* vorausgehend begriffen, d. h. nachkonstruiert werden, weil es so nicht mehr außer und vor dem Begreifen wäre. Das Äußere *nach*zukonstruieren heißt, es immer schon vorauszusetzen; es in seiner Äußerlichkeit zu begreifen hieße, nicht ein schon Gegebenes nachzukonstruieren, sondern das „nach-“ selbst zu konstruieren, womit es nicht mehr von der konstruierenden Spontaneität des Ich unabhängig wäre. Andererseits muß das Gegebene (Existierende) als *Erscheinung* gedacht werden, insofern es gerade für das Ich gegeben ist. Wie verhalten sich nun die beiden Charakteristika der Äußerlichkeit zueinander? Nach Kant „verursacht“ das Ansich die Erscheinungen¹². Mit dieser Kausalität versucht Kant genau jene beiden Gedanken zusammenzudenken, welche die Äußerlichkeit definieren. Das dem Ich Äußerliche ist als solches Ansich. Da es, allein als Ansich bestimmt, aber nicht für das Ich gegeben wäre, muß es sich diesem irgendwie zur Erscheinung bringen. Dieses Irgendwie zielt Kants „Kausalität des Ansich“ an. Der innere Ablauf dieser Kausalität, d. h. die Art und Weise, wie ein dem Ich schlechterdings Jenseitiges es anstellt, diese Jenseitigkeit zu überwinden, muß dem Ich verborgen bleiben (sonst wäre jenes ihm nicht jenseitig). Das Ich weiß sich daher ganz *unmittelbar* von einem Äußeren affiziert, ohne den Schritt von der Äußerlichkeit-als-solcher (d. h. der Äußerlichkeit-an-sich) zu der Äußerlichkeit-für-es begreifen zu können. Das als Vorstellung in uns seiende Äußerliche erfahren wir als äußerlich, ohne sagen zu können, wie ein Äußerliches, und daher per definitionem nicht für uns Seiendes, dennoch für uns (d. h. eine Vorstellung) sein könne. Daher sind in „unserem System die ... äußeren Dinge ... nichts als ... Vorstellungen in uns ... , deren Wirklichkeit wir uns unmittelbar bewußt werden“ (A 371 f.). Auf die Frage, „wie in einem denkenden Subjekt überhaupt, äußere Anschauung ... möglich sei“ (A 393), ist es folglich „keinem Menschen möglich, eine Antwort zu finden“ (A 393; vgl. B XXXIX Anm. [Schluß der Anm. 7]). Kants letzte Auskunft bezüglich der Existenz ist also, daß sie als unbegreiflich zu begreifen sei¹³.

¹² „daß man die äußeren Erscheinungen einem transzendentalen Gegenstande zuschreibt, welcher die Ursache dieser Art Vorstellungen ist, den wir aber gar nicht kennen, noch jemals einigen Begriff von ihm bekommen werden“ (A 393); „eine bloße Erscheinung, wer weiß, welches unbekanntes Gegenstandes“ (A 387).

¹³ Es wäre zu fragen, ob sich Kants strenge Trennung zwischen den subjektiv-spontanen Kategorien und den gegebenen Anschauungen letztlich aufrechterhalten läßt. „Das Bewußtsein seiner selbst (Apperzeption) ist die einfache Vorstellung des Ich, und, wenn dadurch allein alles Mannigfaltige im Subjekt selbsttätig gegeben wäre ...“ (B 68). Dieses Zitat hebt das reine Ich als das ganz Unbestimmte von der Mannigfaltigkeit ab, die im reinen Ich nicht gegeben ist. Unter der Mannigfaltigkeit versteht Kant dann weiterhin zwar das Sinnliche, er müßte zu ihr aber auch die Kategorien zählen, deren Vielfalt schließlich auch nicht schon mit dem Ich = Ich gegeben ist. Das Ich = Ich erzeugt die Kategorien keineswegs spontan aus sich (jedenfalls zeigt Kant nicht, wie das Ich solches ins Werk setzen könne), sondern *findet* sich immer schon mit dem kategorialen Instrumentarium ausgestattet – so wie es sich immer schon von Sinnlichem affiziert findet.

3. Wahrheit

Bezüglich der philosophischen Frage nach der Realität der Außenwelt hat sich gezeigt, daß das dem Subjekt Äußerliche nicht abstrakt als äußerlich gedacht werden kann, weil es sonst nicht diejenige Äußerlichkeit wäre, auf welche das Subjekt sich erkennend *bezieht*. Würde das Äußere nur als Äußeres, d. h. als Ansich, gedacht, so wäre es der Subjektivität ganz heterogen, und Erkenntnis als die Einheit von Äußerem und Innerem könnte nicht als möglich begriffen werden. Für den transzendentalen Idealismus wird Erkenntnis dadurch als möglich begreifbar, daß er die Differenz zwischen dem Äußeren und der Subjektivität nicht als eine solche zweier nur heterogener Seiten denkt, die zusammengebracht werden müssen, was aber aufgrund der vorausgesetzten, bleibenden Heterogenität niemals geschehen kann, sondern als Auslegung einer *vorausgesetzten Einheit* von Ding-an-sich und Subjektivität. Diese Einheit nennt Kant „transzendente Einheit der Apperzeption . . ., durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff vom Objekt vereinigt wird“ (B 139). Für Kant besteht die Einheit, in welcher die abstrakte Gegeneinanderbestimmtheit der beiden Dimensionen (Ding-an-sich und reines Ich) aufgehoben ist (*salva differentia*), demnach darin, daß sich einmal das Ding-an-sich immer schon für das Ich zur Erscheinung gebracht hat, nämlich als Mannigfaltigkeit, und daß sich zum andern das kategorial strukturierte Ich immer schon auf die Mannigfaltigkeit des äußeren Sinnes, d. h. auf Gegenständlichkeit überhaupt bezieht, mithin immer „Begriff von . . .“ ist (Transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe): „so könnte doch wohl dasjenige Etwas, welches den äußeren Erscheinungen zum Grunde liegt, . . . dieses Etwas, als Nomenon (oder besser, als transzendentaler Gegenstand) betrachtet, könnte doch auch zugleich das Subjekt der Gedanken sein“ (A 358). Hier wird ein letzter Rahmen gedacht, innerhalb dessen und als dessen Auslegung alle Differenzierung (wie die zwischen Denken und Sein) erst sich vollzieht. Solche letzte Einheit (als letzter Horizont aller nur möglichen Unterscheidungen, Differenzierungen) ist weder das Denken, insofern es gegen eine heterogene Materie, noch die Materie, insofern sie gegen ein heterogenes Denken bestimmt ist: „Das transzendente Objekt, welches den äußeren Erscheinungen, imgleichen das, was der inneren Anschauung zum Grunde liegt, ist weder Materie, noch ein denkend Wesen an sich selbst, sondern ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen, die den empirischen Begriff von der ersten sowohl als zweiten Art an die Hand geben“ (A 379 f.). So unbekannt ist Kant der „Grund“, von dem er redet, aber doch nicht; sagt er doch genau, was er ist: weder Ding-an-sich, noch Ich-an-sich, sondern eben die Einheit beider. Mit diesem Gedanken eines ursprünglichen Sich-in-eins-Gesetzthabens der Heterogenen ist die Schwierigkeit des transzendentalen Realismus, der zu

keiner Erkenntnis einer äußeren Wirklichkeit zu kommen vermochte, überwunden. Wenn das dem Subjekte Äußere ein innerhalb der Subjektivität selbst Unterschiedenes ist, und wenn sich das Ansich immer schon zur Erscheinung gebracht (d. h. subjektiviert) hat, dann treten, weil nunmehr jede der beiden Seiten die andere an sich selbst hat, in der Erkenntnis Ich und Äußeres nicht als nur gegeneinander Bestimmte zu- und also auseinander, sondern sie schließen sich im anderen jeweils mit sich selbst zusammen. Sie sind immer schon in einer Einheit, deren Ausgelegtheit jene Differenz von Ich und Äußerem ist.

Weil diese Einheit aber eine in sich differenzierte ist, vollzieht sie sich als *Korrespondenz* zwischen Denken und äußerem Sein. Das Entscheidende am transzendentalen Idealismus besteht darin, daß die in der Korrespondenz angezielte Einheit der korrespondierenden Seiten als immer schon geleistet gedacht und bedacht wird¹⁴. Im allgemeinen kann lediglich gesagt werden, daß dem Ich bzw. Inneren *überhaupt* (d. h. ohne Berücksichtigung der genaueren kategorialen Struktur) äußere Empfindung *überhaupt* korrespondiert. So hat ausdrücklich bloß „bewiesen werden sollen, daß innere Erfahrung überhaupt nur durch äußere Erfahrung überhaupt möglich sei“ (B 278 f.). Darüber hinaus kommt es aber zu Korrespondenzen zwischen der bestimmten Spontaneität und bestimmten Empfindungen. Diese bestimmten Korrespondenzen unterscheiden sich als *wahre* und *nicht-wahre* voneinander. Die letztere Gruppe umfaßt die als Traum, Einbildung und (jede Form von) Wahn rubrizierten Fälle. In all diesen Fällen werden Empfindungen in eine bestimmte Ordnung gebracht, ebenso wie in den Fällen von Wahrheit. Der Unterschied liegt lediglich darin, daß Wahrheit nach Kant ausschließlich ein ganz bestimmtes Ordnungsgefüge meint: dasjenige nämlich, das sich nach „den Kriterien aller wirklichen Erfahrung“ (B 279) richtet, welche Kriterien in den „Grundsätzen des reinen Verstandes“ niedergelegt sind. Man darf nicht übersehen, daß Wahrheit nur *eine* Form von Ordnungsstiftung unter anderen, ebensogut möglichen, darstellt. Es ist nämlich in „der Gemüthsstörung nicht bloß Unordnung und Abweichung von der Regel des Gebrauchs der Vernunft, sondern auch positive Unvernunft, d. i. eine andere Regel, ein ganz verschiedener Standpunkt, worein, so zu sagen, die Seele versetzt wird, und aus dem sie alle Gegenstände anders sieht“¹⁵. Wahrheit und jede Art von Einbildung usw. sind nicht prinzipiell verschieden, sondern nur je andere Formen von Ordnung: „Die Unvernunft

¹⁴ Die transzendente Logik erforscht die Bedingungen der Möglichkeit des Bezuges von Erkenntnis und Gegenstand, d. h. die Bedingungen der Möglichkeit, unter denen sich die Einheit beider vollzieht. Vgl. G. Prauss, Zum Wahrheitsproblem bei Kant, in: G. Prauss (Hrsg.), Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln, Köln 1973, 73–89, bes. 82.

¹⁵ Kant VII 216. Kant bezieht sich zwar nur auf eine Art von „Gemüthsstörung“ (den „Aberwitz“ [215]). Wäre aber nicht auch sogar eine ganz regellose Art von ordnendem („Irr“-)Sinn eben doch Ordnung?

... ist eben sowohl wie die Vernunft eine bloße Form, der die Objecte können angepaßt werden“¹⁶. Es ist daher problematisch, wenn Kant dem von ihm in der KrV dargelegten Ordnungsgefüge Allgemeingültigkeit (Geltung für ein „Bewußtsein überhaupt“) zuschreibt, weil es sich hierbei eben nur um eines unter mehreren möglichen derartigen Gefügen handelt. Alle aber erfüllen sie die Ordnungsfunktion, d. h. sie sind jedes eine Gestalt von Verständigkeit bzw. Vernünftigkeit. Es hätte keinen Sinn, eines dieser Gefüge als das „wahrere“ von den übrigen abzuheben, weil Wahrheit durch die ordnenden Strukturen erst (mit-)konstituiert wird. Die Wahrheit sieht von jedem der verschiedenen Ordnungsgefüge her anders aus, wird aber durch den Wechsel der Ordnungsstrukturen nicht weniger wahr¹⁷. Jedes der möglichen Ordnungsgefüge (Traum, Einbildung, Grundsätze des reinen Verstandes, Mythologien ...) könnte auf Kosten aller anderen vorgezogen und so zum allein- und allgemeingültigen erklärt werden. So entscheidet sich Kant dafür, nur diejenigen als „vernünftig“ anzuerkennen, welche ihrerseits die ausschließliche Gültigkeit des von ihm dargelegten Ordnungsinstrumentariums anerkennen. Bei der von Kant behaupteten Allgemeingültigkeit handelt es sich daher um die Forderung, sich ausschließlich innerhalb eines bestimmten Ordnungsgefüges zu bewegen. Daß sich faktisch manche außerhalb dieses Gefüges bewegen, wird ihnen von Kant zwar als Unvernunft angelastet¹⁸, im Ernst kann er aber (nach den angeführten Zitaten zu urteilen) nur behaupten, daß sie einer anderen Vernunft folgen.

II. Hegels Kritik an Kant

Hegel formuliert die beiden im transzendentalen Idealismus Kants ineinsgedachten Bestimmungen folgendermaßen: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Dieses Problem drückt nichts anderes aus als die Idee, daß in dem synthetischen Urteil Subjekt und Prädikat, jenes das Besondere, dieses das Allgemeine, jenes in der Form des Seins, dies in der Form des Denkens, – dieses Ungleichartige zugleich a priori, d. h. absolut identisch ist.“ (GW 15 f) In diesem „Zugleich“ erblickt Hegel Kants transzendente Einheit der Apperzeption. Diese Einheit des „Zugleich“ gedacht zu haben, hat Hegel dem Königsberger immer hoch angerechnet:

¹⁶ Kant VII 218.

¹⁷ So gibt es Kosmologien, in denen z. B. die für Kant so wichtige Bestimmung „Erscheinung“ nicht etwa als „falsch“ angesehen wird, sondern überhaupt keine Rolle spielt (vgl. P. Feyerabend, *Wider den Methodenzwang. Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie*, dt. Frankfurt/M. 1976, 357–371).

¹⁸ Ihm unverständlichen Traditionen steht Kant so skeptisch gegenüber, daß er folgende Feststellung treffen kann: Die Frage, „warum es dann nöthig sei, daß Menschen existieren [ist] ... , wenn man etwa die Neuholländer oder Feuerländer in Gedanken hat, so leicht nicht zu beantworten“ (Kant V 378). Dagegen stellt Feyerabend fest: „Aus Wahnsinn wird Vernunft, vorausgesetzt, der Wahnsinn ist genügend reich und regelmäßig, um als Grundlage einer neuen Weltauffassung dienen zu können“ (Feyerabend a. a. O. 370).

„Dieß ist ein großes Bewußtseyn, eine wichtige Erkenntniß“ (XIX 566). Hegels Kritik an Kant läuft schließlich auch auf nichts anderes hinaus als den Vorwurf, Kant sei hinter die in der Lehre von der transzendentalen Apperzeptionseinheit erreichte Höhe der Einsicht zurückgefallen.

1. Die transzendente Einheit der Apperzeption in der Deutung durch Hegel

Zunächst aber muß Hegels Interpretation dieses zentralen kantischen Lehrstückes näher dargelegt werden. Hegel bestimmt die Apperzeptionseinheit als „absolute“ Identität. Absolut ist die Identität, insofern sie nicht nur als von der Nichtidentität abgehoben gedacht wird. Hält man die Nichtidentität von der Identität fern, so ist letztere negativ auf die erstere bezogen, mithin relativ auf diese. Daher kann die absolute Synthesis der Apperzeption nicht als „Produkt Entgegengesetzter“ (GW 16) gedacht werden, weil sie als Produkt ein anderes wäre als die Getrennten: nur aus der *Aufhebung* der Getrenntheit oder Entgegensetzung entsteht Identität. Die so gedachte Identität wäre relativ auf die von ihr abgehobene Getrenntheit. Die Synthesis ist also nur „insofern absolut . . ., als sie nicht ein Aggregat von zusammengelesenen Mannigfaltigen und erst nach diesen und zu ihnen hinzugetreten ist“ (GW 17). In der absoluten Synthesis werden die Getrennten nicht dadurch identisch, daß ihre Entgegensetzung sich aufhebt, sie werden nicht nach oder außer ihrer Entgegensetzung, sondern in ihrer Entgegensetzung selbst als identisch gedacht. Die „ursprüngliche synthetische Einheit . . . [ist] absolute, ursprüngliche Identität Entgegengesetzter“ (GW 16). Die absolute Identität der Apperzeptionseinheit ist der Widerspruch, „apriorisch und aposteriorisch, identisch und nicht identisch in einer absoluten Einheit zu sein“ (GW 24). Es ist ja gerade „die rein formale Erscheinung des Absoluten der Widerspruch“ (D 30).

Damit ist die *Struktur* der Apperzeptionseinheit dargelegt. Welches aber sind die in dieser Einheit gemäß der exponierten Struktur („absolut“) geeinten Entitäten? Die in der Synthesis der Apperzeption vereinigten Seiten sind in kantischer Terminologie „das leere Ich“ (GW 17) (der Begriff, Verstand, die Kategorie) einerseits und die empirische „Mannigfaltigkeit“ (GW 17) der Empfindungsmaterie andererseits. Das leere Ich ist nun selbst Einheit, insofern es Begriff ist¹⁹. Der Begriff wird aber als Einheit der (Anschauungs-)Mannigfaltigen von diesen abgehoben: Faßt man den Gedanken der Einheit ganz rein als solchen, d. h. ohne etwas anderes als die Einheit selbst zu denken, so denkt man die Einheit ohne die von ihr ja verschiedenen zu einenden Mannigfaltigen. Freilich bleibt die Einheit darin auf die Nichteinheit (die Geeinten) bezogen oder relativ, weil sie nur durch die Abstraktion von der Nichteinheit rein für sich ge-

¹⁹ „so ist das eine derselben das leere Ich, der Begriff“ (GW 17).

dacht werden konnte. Der Begriff, die Kategorie ist daher nur „relative Identität“ (vgl. GW 19), eine Einheit also, die zwar auf die Nichteinheit bezogen ist, ohne aber diese Bezogenheit an der Einheit selbst, die dadurch zur Einheit von Einheit und Nichteinheit würde, zu denken. Umgekehrt ist das Mannigfaltige der Anschauung eine nur relative Vielheit²⁰, weil es ganz rein als nur-Mannigfaltigkeit gedacht werden soll, womit es von dem Nichtmannigfaltigen (der Einheit) abgehoben, eben darin aber auf es bezogen werden muß. Denkt man diese Bezogenheit an der Mannigfaltigkeit (also an der Nichteinheit) selber, so wird letztere zur Einheit von Einheit und Nichteinheit. Die Leistung der Synthesis ist es nun nach Hegel gerade, die nur relative Identität und die ebenso relative Vielheit als absolute Identität beider zu sein. Die absolute Einheit als Einheit der relativen Einheit und der relativen Getrenntheit ist im erkenntnistheoretischen Kontext die absolute Einheit des Ich oder Subjektiven und des (empfindungsmateriell) Mannigfaltigen oder Außersubjektiven. Es handelt sich hierbei sozusagen um ein erkenntnistheoretisches Modell der „absolute Einheit (Identität)“ geheißenen Struktur²¹.

Was besagt es nun, das leere Ich und die Mannigfaltigkeit als absolute Einheit zu denken? Ich und Mannigfaltiges absolut identisch zu denken heißt, sie nicht nach oder außer ihrer Entgegengesetztheit, sondern in dieser ihrer Entgegengesetztheit selbst als identisch bzw. sie beide *als* Unterschiedene ineins zu denken. Die Schwierigkeit dabei ist, daß die Ineinssetzung die Entgegengesetztheit von Ich und Mannigfaltigkeit nicht zerstören darf, weil es sich sonst nicht mehr um die Einheit von Einheit *und* Getrenntheit, sondern nur wieder um abstrakte (oder relative) Einheit handeln würde. Hegel nennt dieses absolute Verhältnis der beiden Seiten „Beziehung“: „Die wahre synthetische Einheit oder vernünftige Identität ist nur diejenige, welche die *Beziehung* ist des Mannigfaltigen auf die leere Identität, das Ich“ (GW 17 Hvm) und – wäre zu ergänzen – umgekehrt. Eine Beziehung meint gerade die Einheit, aber ineins damit auch die bleibende Unterschiedenheit der Bezogenen. Ich und Mannigfaltigkeit sind also jedes auf das andere bezogen, was besagt, daß jedes *sowohl* es selbst in Abhebung vom anderen, *als auch* die Einheit mit dem anderen ist. Jede der beiden Seiten ist nur dann vollständig beschrieben, wenn dieser doppelten Bestimmtheit Rechnung getragen wurde. Absolute Einheit denkt die Komplexität der geeinten Seiten, die zwar immer noch als voneinander Unterschiedene, aber nicht mehr als *bloß* (d. h. abstrakt) Unterschiedene gedacht sind. Die Selbstheit der geeinten Seiten wird komplex, weil sie in ihrer jeweiligen Vermitteltheit

²⁰ Hegel sagt relative „Duplizität“ (GW 19), weil er die Mannigfaltigkeit insofern betrachtet, als sie im Urteil, der „reflektierten“ (GW 19) Duplizität, auftritt. Im Urteil aber wird immer zweierlei verbunden: das Allgemeine und das Besondere.

²¹ Man könnte wohl ebenso gut von „absoluter Mannigfaltigkeit“ sprechen, denn die absolut genommene Mannigfaltigkeit schließt die Identität nicht mehr aus.

durch das ganze Verhältnis, in dem sie zueinander stehen, gedacht werden. Die Beziehung von Ich und Mannigfaltigkeit ist so eine gegenläufige, sie hat zwei Richtungen: das leere Ich bezieht sich auf das Mannigfaltige, während dieses auf das einheitsstiftende Ich bezogen ist. Diese gegenläufige Beziehung selbst ist für Hegel die „wahre synthetische Einheit“ (GW 17).

Hegel stellt nun weiter fest, daß aus dieser „Beziehung ... als ursprünglicher Synthesis das Ich als denkendes Subjekt und das Mannigfaltige als Leib und Welt sich erst abscheiden“ (GW 17 f.). Die Synthesis folgt, wie wir schon sahen, den Entgegengesetzten nicht nach, sie resultiert nicht aus ihnen. Der eben zitierte Text scheint nun zu sagen, daß die Synthesis den Entgegengesetzten *vorhergehe* und sie nachträglich aus sich abscheide. Nun heißt es im Text genau: „die Beziehung ..., aus welcher als ursprünglicher Synthesis das Ich ... und das Mannigfaltige ... sich erst abscheiden“ (GW 17 f.)²². Wie soll sich aber aus einer Beziehung eine Zweiheit allererst abscheiden? Beziehung besagt ja immer schon Zweiheit oder Vielheit der Bezogenen. Die Synthesis ist die „Idee, daß ... Subjekt und Prädikat, jenes das Besondere, dieses das Allgemeine, jenes in der Form des Seins, dies in der Form des Denkens, – dieses Ungleichartige *zugleich* a priori ... identisch ist“ (GW 15 f.). Die Synthesis ist also gerade das „*Zugleich*“ von Getrenntheit oder Ungleichartigkeit (von Besonderem und Allgemeinem, Denken und Sein) und Einheit oder Identität (von Besonderem und Allgemeinem, Denken und Sein). Für das erkenntnistheoretische Modell dieser Struktur formuliert: Die Synthesis ist das *Zugleich* der Einheit von Ich und Mannigfaltigkeit und der Getrenntheit von Ich und Mannigfaltigkeit. Das aber besagt, daß die Unterschiedenheit von Ich und Mannigfaltigkeit so wenig aus einer vorausgesetzten Einheit abgeleitet wird, als umgekehrt ihre Einheit aus der Unterschiedenheit. Es handelt sich hier um eine ursprüngliche Doppelseitigkeit: die „ursprüngliche Einheit der Apperzeption heißt synthetisch eben wegen ihrer Doppelseitigkeit, weil in ihr das *Entgegengesetzte* [die eine Seite der Doppelseitigkeit: Ich und Mannigfaltigkeit als Unterschiedene] absolut *eins* [die andere Seite der Doppelseitigkeit: Ich und Mannigfaltigkeit als Einheit] ist“ (GW 17 Hvm). Die Synthesis ist diese ursprüngliche, d. h. *auf nichts Weiteres zurückführbare* Doppelseitigkeit. Einheit und Getrenntheit (bleibende Unterschiedenheit) von Ich und Mannigfaltigkeit sind *gleichbur-*

²² Das „aus welcher“ kann sachlich nur auf „Beziehung“ relativ sein. Der ganze Text heißt: „Die wahre synthetische Einheit oder vernünftige Identität ist nur diejenige, welche die Beziehung ist des Mannigfaltigen auf die leere Identität, das Ich, aus welcher als ursprünglicher Synthesis das Ich als denkendes Subjekt und das Mannigfaltige als Leib und Welt sich erst abscheiden“ (GW 17 f.). Das „aus welcher als ursprünglicher Synthesis“ kann sich sachlich nicht auf „leere Identität“ beziehen (was grammatikalisch wohl möglich wäre), weil am Ende des Satzes „die Abstraktion des Ich oder der verständigen Identität von dem wahren Ich als absoluter, ursprünglich synthetischer Identität“ (GW 18) ausdrücklich unterschieden wird.

sprünglich und lassen sich nicht noch einmal auf eine bloße Einheit zurückführen bzw. aus ihr erklären. Hegel nennt die Synthesis „die ursprüngliche zweiseitige Identität, die nach einer Seite Subjekt überhaupt wird, nach der andern aber Objekt und ursprünglich beides ist“ (GW 19). Unzweifelhaft ist es mißverständlich, ja unangemessen, daß hier die Identität erst zu Subjekt und Objekt „*wird*“, so als sei sie nicht ursprünglich schon diese Doppeltheit. Im Satz selbst ist demgegenüber aber zweimal eine Korrektur ausgesprochen, insofern die Identität als *ursprünglich zweiseitig* bezeichnet und von ihr gesagt wird, daß sie *ursprünglich beides* (Subjekt und Objekt) sei.

Bei Kant selbst fanden wir die Idee einer Einheit von Ich-an-sich und Ding-an-sich. Das diesen Differenten zugrundeliegende einheitliche Etwas wurde von Kant als der *Grund* bestimmt, der die Differenz von Ich und Ding (Mannigfaltigkeit) verursacht. Dieses „Gründen“ in, d. h. die Hervorbringung der Getrenntheit (Äußerlichkeit) von Ich und Mannigfaltigkeit aus der Einheit von beiden hält Kant allerdings für unbegreiflich. Hegel denkt das Verhältnis zwischen der Einheit (von Ich und Mannigfaltigkeit) und der Getrenntheit (von Ich und Mannigfaltigkeit) nicht als Kausalzusammenhang, sondern als Gleichursprünglichkeit. Insofern stimmt er Kants Beurteilung besagten Verhältnisses als eines unbegreiflichen zu: wenn man es als Kausalverhältnis begreifen will, so bleibt es unbegreiflich. Hegels berühmte Formel „Identität der Identität und der Nichtidentität“ (D 77) besagt nichts anderes als Gleichursprünglichkeit von Identität und Nichtidentität: „Entgegengesetzen und Einssein ist zugleich in ihm“ (D 77); „So gut die Identität geltend gemacht wird, so gut muß die Trennung geltend gemacht werden“ (D 77). Das „zugleich“ bzw. das „so gut ... so gut“ formuliert die *Identität* von Identität und Nichtidentität als *Gleichursprünglichkeit*. Eine Einheit von Ich und Mannigfaltigkeit zu denken, welche sich erst *sekundär* zur Differenz von Ich und Mannigfaltigkeit aufschließt, hieße, eine Einheit der als Ich und Mannigfaltigkeit Unterschiedenen *ohne* den Unterschied, d. h. ohne die Unterschiedenen zu denken. Damit aber hätte man gerade das nicht gedacht, was gedacht werden sollte: die Einheit *von* Ich und Mannigfaltigkeit *als* Unterschiedenen. Man hätte die Differenten aus der Einheit entfernt und ihr entgegengesetzt. Diese Entgegensetzung ist auch für das Kausalitätsverhältnis (Kants „Grund“) charakteristisch. Da nämlich die Differenz erst kausal hervorgebracht werden soll, ist sie in der Einheit selbst noch nicht anwesend, sondern bleibt dieser äußerlich. Durch das „Kausalitätsverhältnis [wird] ... die Entgegensetzung als absolut [d. h. hier: als unaufhebbar] fixiert und [da]durch ... der Weg zur absoluten Vereinigung völlig abgeschnitten“ (D 82). Das Kausalitätsverhältnis ist deshalb nicht in der Lage, das zu denken, was gedacht werden *soll*: ein nicht-äußerliches Verhältnis von Einheit (von Ich und Mannigfaltigkeit) und Getrenntheit (von Ich und Mannigfaltigkeit). Warum aber soll die

Struktur „Identität der Identität und der Nichtidentität“ und nicht eine äußerlichere Einheit, wie etwa „Kausalität“, gedacht werden? Weil das *Datum*, dessen Struktur exponiert werden soll, sich als Modell gerade und nur jener komplexen, nicht-äußerlichen „Identität der Identität und der Nichtidentität“ begreifen läßt. Das Datum, um das es geht, ist die *Subjektivität*. Weil nun Subjektivität nicht in vorgängige reine Einheit und nachträgliche Getrenntheit (wobei man nicht weiß, wie die Getrenntheit aus der Einheit kommen kann) auseinanderfällt, sondern *ursprünglich* die Einheit von Ich und Mannigfaltigkeit (Außenwelt) nur ist *als* der Unterschied von Ich und Mannigfaltigkeit, und dieser Unterschied nur *als* jene Einheit ist, weist sie die Struktur der Gleichursprünglichkeit zwischen den Momenten „Einheit“ und „Unterschiedenheit“ auf. Damit ist auch die Frage erledigt, wie der Unterschied aus der Einheit kommen könne: Der Unterschied „kommt“ nicht aus einer vorgängigen Einheit, sondern er ist gleichursprünglich mit und folglich unableitbar aus ihr²³.

²³ K. Düsing (Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik [Bonn 1976]) wirft Hegel vor, er habe „den Kantischen Sinn der synthetischen Einheit der Apperzeption fundamental veränder[t]“ (233). Für Hegel sei die Apperzeptionseinheit (und darin liege der Fehler) „nicht nur [das] formal logische Prinzip“ (236 Hvm), sondern die „Vereinigung der Spontaneität des Selbstbewußtseins mit gegebenen sinnlichen Anschauungen, ohne die von Kant aufgezeigte Heterogenität der Prinzipien anzuerkennen“ (235). Anerkenne man aber die Heterogenität, so müsse man sehen, daß die Apperzeptionseinheit eben *nur* Prinzip der formalen Logik ist, während die Prinzipien der Sinnlichkeit „vom Prinzip der reinen Apperzeption unabhängig sind“ (234). Die Apperzeptionseinheit müsse also m. a. W. nur als Prinzip des *Subjektiven*, nicht aber auch des demgegenüber *heterogenen Objektiven* oder Sinnlichen begriffen werden: Macht man nämlich die Apperzeptionseinheit zum Prinzip von beiden, so kann man aus dem *einen* Prinzip keine *zwei Heterogene* erzeugen; mithin hätte man die Heterogenität eben eingezogen. Nun haben wir aber gesehen, daß Hegel (im Gegensatz zur Auffassung Düsings) *gerade nicht* die subjektive und die objektive Seite aus *nur einem Prinzip* deduzieren will, sondern lediglich die auf kein einziges Prinzip zurückführbare *Gleichursprünglichkeit von Heterogenen* denkt. Hegel wahr so gerade die von Kant betonte Heterogenität. Allerdings darf die Heterogenität nicht *abstrakt* als einziges Moment gedacht werden. Das Sinnliche ist (gerade bei Kant) stets und immer schon bezogen auf das Ich und steht insofern (obzwar als zum Ich Heterogenes!) *innerhalb* der Apperzeptionseinheit: Es „hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine notwendige Beziehung auf das: Ich denke“ (B 132); „diese durchgängige Identität der Apperzeption eines in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen“ (B 133). Die Apperzeptionseinheit nennt Kant ausdrücklich das „Radikalvermögen *aller* unserer Erkenntnis“ (A 114 Hvm). Das gibt Düsing übrigens selber zu, wenn er sagt, die Anschauungen stünden bei Kant stets „unter der Einheit des Selbstbewußtseins“ (233). Mehr hat Hegel (trotz Düsings gegenteiliger Behauptung) nicht in die kantische Apperzeptionseinheit gelegt. Düsings Irrtum liegt darin, Hegel zu unterstellen, dieser nehme an, es werde „das Mannigfaltige . . . erst aus der absoluten Identität [welche dann eben die Apperzeptionseinheit Kants sein soll] hervorgebracht“ (235). Wollte man aus der Apperzeptionseinheit auch das Mannigfaltige der Sinnlichkeit „hervorbringen“, dann hätte man sie freilich als das *eine* Prinzip von Logik und Sinnlichkeit angesetzt und so im letzten (nämlich im Prinzip) die Heterogenität der beiden aufgehoben. Wie wir gesehen haben, sieht Hegel aber in der Apperzeptionseinheit *gerade nicht* eine ursprüngliche Einheit, sondern er würdigt sie als das, was sie tatsächlich ist: ursprüngliche Synthesis, d. h. Gleichursprünglichkeit von Heterogenität und Aufeinanderbezogenheit der Heterogenen. Einen ähnlichen Vorwurf wie Düsing erhebt I. Görland, Die Kantkritik des jungen Hegel, Frankfurt/M. 1966: Hegel habe, dem Kantverständnis Fichtes folgend (17), „aus der Subjekt-Objekt-Identität der Selbstanschauung die Trennung und Entgegensetzung des Bewußtseins“ (22) abgeleitet (vgl.

2. Hegels Kritik: Die Philosophie Kants als „psychologischer Idealismus“

Den Gedanken dieser Gleichursprünglichkeit glaubt Hegel bei Kant durchaus zu finden. Wenn man nämlich von derjenigen (kantischen) Deutung der transzendentalen Synthesis absieht, welche die in der Synthesis geeinten Momente (also die Einheit von Ich und Mannigfaltigkeit und die Getrenntheit von Ich und Mannigfaltigkeit) in eine Kausalbeziehung zueinander setzt und damit die Gleichursprünglichkeit verfehlt, so ist die Synthesis bei Kant eine „als Triplizität“ (GW 25) gedachte Einheit, die als solche nicht nur ursprüngliche Einheit, sondern „zugleich ursprüngliches Urteil oder Dualität“ (GW 25 Hvm) ist. Als dieses „Zugleich“ ist die Synthesis Vernunft²⁴, Urteil²⁵, Einbildungskraft²⁶. In jedem dieser drei werden Subjektives und Außersubjektives ineins gesetzt (als Idee, Kopula, Schema), ohne doch darin ihre Unterschiedenheit zu verlieren. Vernunft, Urteil, Einbildungskraft sind Formen oder Gestaltungen von Subjektivität. Das Synthetische ist bei Kant nichts anderes als eben die „Einheit des Selbstbewußtseins“ (WL II 445). Das transzendente Selbstbewußtsein oder Ich ist jene „Triplizität“, d. h. eine Einheit, die in sich differenziert ist in Ich und Außersubjektives²⁷: „Es gehört zu den tiefsten und richtigsten Einsichten, die sich in der Kritik der Vernunft finden, daß die Einheit, die das Wesen des Begriffs ausmacht, als die ur-

63 f.), während die transzendente Apperzeptionseinheit bei Kant gerade nicht das Mannigfaltige aus sich entlasse, weil solches im Sinne Kants bloß ein göttlicher Verstand vermöchte (80 f.). Daß Hegel an Stellen, die Görland ebenfalls zitiert („ursprüngliche Synthesis, aus welcher Subjekt und Mannigfaltigkeit sich erst abscheiden“ [vgl. GW 17, zitiert und interpretiert bei Görland 80 f.]), so zu reden scheint, als wenn er das empirische Mannigfaltige aus der Apperzeptionseinheit „hervorbringen“, „erzeugen“ oder „deduzieren“ wollte, wurde oben schon als mißverständliches Reden aufgewiesen, und dies wird sich im weiteren Verlauf der Hegelinterpretation noch deutlicher zeigen. E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Bd. III, Nachdruck Darmstadt 1974, sieht den an der KrV von Hegel kritisierten „Dualismus der phänomenalen und noumenalen Welt“ (287) bei Kant selbst schon durch den Fortgang zur „Kritik der Urteilskraft“ überwunden (vgl. R. Löw, Philosophie des Lebendigen. Der Begriff des Organischen bei Kant, sein Grund und seine Aktualität, Frankfurt/M. 1980). Cassirer unterstellt Hegel die Idee „einer ursprünglichen absoluten Identität von Ungleichartigem, aus welcher sich ... die Zweiheit von Subjekt und Prädikat erst sonder[t]“ (295). Diese aus der Identität „erst“, d. h. nachträglich, hervorgehende Differenz entspricht aber nicht Hegels Einsicht in die Gleichursprünglichkeit von Identität und Differenz. Cassirers Formulierung selbst verrät dies: die ursprüngliche Identität wird schon bestimmt als Identität von Ungleichartigem: das aber heißt, daß ursprünglich schon Differenz herrscht, sich nicht erst nachträglich absondert.

²⁴ „Die Möglichkeit dieses Setzens ist allein die Vernunft, welche nichts anders ist als diese Identität solcher Ungleichartigen“ (GW 16).

²⁵ „jene Einheit ist bei Kant ... die absolute, ursprüngliche Identität des Selbstbewußtseins, welche apriorisch absolut aus sich das Urteil setzt oder vielmehr als Identität des Subjektiven und Objektiven im Bewußtsein als Urteil erscheint“ (GW 17).

²⁶ „Diese Einbildungskraft als die ursprüngliche zweiseitige Identität, die nach einer Seite Subjekt überhaupt wird, nach der andern aber Objekt und ursprünglich beides ist, ist nichts anders als die Vernunft selbst ... als erscheinend in der Sphäre des empirischen Bewußtseins“ (GW 19).

²⁷ Gezählt ergibt sich eine Dreifachheit: Einheit (1) von Einheit (2) und Differenz (3).

sprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption, als Einheit des: Ich denke, oder des Selbstbewußtseins erkannt wird“ (WL II 221).

Der Geist, das Ich oder die Seele war schon Thema der speziellen Metaphysik (*psychologia rationalis*). Die diesbezügliche Frage der Metaphysik war, ob es die Seele „wirklich gebe“, ob ihr „reales Sein“ zukomme: „Philosophiae denique est in existentiam et naturam talis substrati [i. e. animae] inquirere“²⁸. Mit dem Nachweis der Existenz oder Wirklichkeit der Seele sollte sichergestellt sein, daß es sich nicht nur um ein Hirngespinnst, um eine bloße Vorstellung oder Einbildung einer Seele handle. So wird die Definition der Seele als „vitae psychicae principium reale“²⁹ bezüglich des „reale“ folgendermaßen erläutert: „anima non est figmentum mentis subiectivum, idea necessario cogitanda (ut Kant voluit), sed ens reale metaphysicum certo cognoscibile“³⁰. Diese Art der Frage nach der dem Gedanken einer Entität entsprechenden Wirklichkeit hängt wohl ab davon, daß die Metaphysik einer Korrespondenztheorie der Wahrheit folgt. Wonach fragt nun die Metaphysik genau? Der Geist ist als Subjekt der Erfahrung dem empirisch ihm begegnenden Material immer schon vorausgesetzt. Insofern hebt sich das Ich von dem Außer-subjektiven ab. Nach Kant schloß nun die Metaphysik aus diesem Sich-abheben des Subjektes vom Empirischen auf eine *außerempirische* Existenz des Subjekts bzw. der Seele: „Ich denke mich selbst zum Behuf einer möglichen Erfahrung, indem ich noch von aller wirklichen Erfahrung abstrahiere, und schliesse daraus, daß ich mich meiner Existenz auch außer der Erfahrung und den empirischen Bedingungen derselben bewußt werden könne“ (B 426 f.)³¹. Die Metaphysik fragt also nach einer außerempirischen Existenz der Seele und glaubt dieses nichtempirisch-Empirische erschließen zu können. Kants Kritik läßt nun die metaphysische Art des Fragens im Sinne einer Korrespondenztheorie gänzlich unberührt: Auch Kant fragt nach einer transempirischen Existenz der Seele. Im Unterschied zur Metaphysik aber hält Kant es für unmöglich, sich auf theoretischem Wege dieser überempirischen, d. h. (weil nicht für uns gegeben) ansichseienden Existenz zu versichern. Die außerempirische Existenz, das Ansichsein kann „zwar nicht schlechterdings für unmöglich erklärt werden, sie ist aber eine Voraussetzung, die wir durch nichts rechtfertigen können“ (B 629). Daher kann die Seele, das „Subjekt gar nicht *erkannt* werden“ (B 422 Hvm), wenn anders für Kant Erkenntnis darin besteht, daß zu dem Gedanken einer Sache eine diesem „bloßen“ *Gedanken* korrespondierende *außergedankliche* Anschauung gegeben ist³². Das metaphysische Ziel, die überempirische bzw. ansichseiende

²⁸ A. Willwoll, *Psychologia metaphysica* (Freiburg 1952) 5 ²⁹ ebd. 11 ³⁰ ebd. 12

³¹ In diesem Text berichtet Kant über das metaphysische Vorgehen, das er im folgenden dann kritisiert.

³² „Nicht dadurch, daß ich bloß denke, erkenne ich irgendein Objekt, sondern nur dadurch, daß ich eine gegebene Anschauung in Absicht auf die Einheit des Bewußtseins, darin alles Denken besteht, bestimme, kann ich irgendeinen Gegenstand erkennen“ (B 406).

Existenz der Seele darzutun, kann folglich nicht erreicht werden. Kants Metaphysikkritik läuft, wie Hegel ausführt, also darauf hinaus, die „objektive Realität“ der Seele als unerwiesen zu behaupten – zu behaupten, daß dem Ich „Anschauung fehle, wodurch es als ein Objekt gegeben würde; daß aber der Begriff eines Dings, das nur als Subjekt existieren könne, noch gar keine objektive Realität bei sich führe“ (WL II 432). Dem sich selbst „bloß“ denkenden Subjekte korrespondiert kein (auf nicht angebbare Weise) „wirkliches“, was dann eben hieße *außersubjektives* Subjekt: „Die Einheit des Bewußtseins ... ist ... nur die Einheit im Denken, wodurch allein kein Objekt gegeben wird, ... mithin dieses Subjekt gar nicht [als „objektiv real“, als „wirklich“] erkannt werden kann“ (B 421 f.).

Hegel stimmt Kant in einem Punkte vollständig zu: eine ansichseiende Existenz des Subjekts ist nicht zu finden. Beurteilt aber Kant diesen Sachverhalt als einen Mangel, so geht Hegel vielmehr von der *Sinnlosigkeit der Frage* nach einer ansichseienden (außersubjektiven) Realität des Subjekts aus. Hegels Kritik an Kants Frage nach einem dem Subjekte korrespondierenden Ansichsein beruht auf der Einsicht, daß das Subjekt gerade nicht als nur der *eine* Pol eines Korrespondenzverhältnisses aufgefaßt werden kann, weil das Subjekt *als transzendente Synthesis* vielmehr selbst die *ganze* korrespondenztheoretische Zweipoligkeit ist. Da die transzendente Subjektivität ursprünglich Einheit und Unterschiedenheit von Ich und Außersubjektivem ist, ist sie eben darin *ursprüngliches Korrespondieren* von Ich und Außersubjektivem, weil Korrespondenz nichts anderes als die Bezogenheit (Einheit) der unterschiedenen Seiten meint. Dabei geht es freilich nicht um ein Korrespondieren bestimmter einzelner gegenständlicher Entitäten mit bestimmten einzelnen Gedanken. Vielmehr ist die transzendente Subjektivität als Synthesis die Korrespondenz von Subjektivem überhaupt mit dem Außersubjektiven überhaupt. Diese beiden Seiten können nur deshalb korrespondieren, weil sie in der transzendentalen Synthesis ursprünglich unterschieden und aufeinander bezogen sind. Genauer: die transzendente Synthesis ist nichts anderes als Einheit und Unterschiedenheit – und das heißt eben: Korrespondenz – von Ich und Außersubjektivem. Die transzendente Subjektivität ist (kantisch gewendet) die Bedingung der Möglichkeit, d. h. die Immer-schon-Eröffnethet von Korrespondenz. Die transzendente Subjektivität selbst nun auf ein ihr Korrespondierendes hin zu befragen, hieße, sie gerade nicht als die Ermöglichung der Korrespondenzbeziehung, sondern bloß als einen Fall von Korrespondenz zu behandeln. Ist die transzendente Synthesis Bedingung der Möglichkeit von Korrespondenz und daher die Ermöglichung von korrespondenztheoretischer Wahrheit³³, so kann sie aber nicht selbst als ein Fall von korrespondenztheoretischer

³³ So deutet auch *Prauss* 73–89 die transzendente Subjektivität bei Kant.

Wahrheit gedacht werden, weil, um ihre eigene Wahrheit korrespondenztheoretisch auszumachen, sie als das Ermöglichende von Korrespondenz schon selber vorausgesetzt und in Anspruch genommen werden muß. Wenn Kant also nach der dem Ich korrespondierenden ansichseienden Realität fragt, so denkt er dabei das Ich eben nicht mehr als die transzendente Subjektivität, sondern als die „Abstraktion des leeren Ich“ (WL II 433), das *nur die eine*, nämlich die gegen das Außersubjektive bestimmte Seite der transzendentalen Synthesis ist. Kant reduziert damit die Komplexheit seines Gedankens von der Synthesis der transzendentalen Apperzeptionseinheit auf das leere Ich. Daß aber bei der Frage nach dem Ich das Ich selbst sich als das Fragende voraussetzt³⁴, zeigt nach Hegel, daß das Ich immer schon, d. h. ursprünglich, sich von sich unterscheiden hat, immer und ursprünglich schon eine Zweiheit in seiner Einheit ist. Daran zeigt sich nach Hegel weiter, daß das bloß als die eine Seite gefaßte Ich eine Abstraktion gegenüber der vollständigen Selbsterfahrung der Subjektivität ist³⁵. Mithin ist das abstrakt, d. h. nur als eine Seite gedachte Ich „eben um seiner Abstraktion willen ... ein ganz Unwahres“ (WL II 433), weil es in der Abstraktion hinter der tatsächlichen Selbsterfahrung der Subjektivität zurückbleibt. Hegel wirft Kant also vor, daß er in der Auseinandersetzung mit der Metaphysik die Subjektivität nicht als das nimmt, als was er sie doch erkannt hatte, nämlich als transzendental-synthetische Einheit und Unterschiedenheit von Ich und Außersubjektivem, sondern als „sich in sich *nicht unterscheidende* ... Vorstellung“ (WL II 433 Hvm). Insofern Kant die Vorstellung der alten Metaphysik von einem abstrakt gegen die Außersubjektivität bestimmten Ich festhält, steht er mit der Metaphysik „auf gleicher Linie“ (WL II 433). Andererseits ist die Metaphysik insofern ein „Höheres des Gedankens“ (WL II 433), als sie auf der *Wahrheit* des Ich, der Seele besteht, obgleich sie diese unangemessen – nämlich korrespondenztheoretisch – ausdrücken wollte. Zwar ist es richtig, zu sagen, daß die Subjektivität nicht „bloß subjektiv“ ist. Das darf aber nicht im Sinne der Vorstellung eines dem Subjektiven *äußerlich Korrespondierenden* genommen werden. Vielmehr ist die Subjektivität deswegen nicht „bloß subjektiv“, weil das Außersubjektive nur innerhalb der Subjektivität (nur innerhalb des Bewußtseins) als solches zu stehen kommen kann. Nur in der *Selbstgegenwart der Subjektivität* kann auch das Außersubjektive als solches Gegenwart haben. Das Außerge-dankliche ist selbst für das Denken. Das Ich ist niemals nur leeres, d. h.

³⁴ „Aber lächerlich ist es wohl, diese Natur des Selbstbewußtseins, – daß Ich sich selbst denkt, daß Ich nicht gedacht werden kann, ohne daß es Ich ist, welches denkt, – eine Unbequemlichkeit ... zu nennen, – ein Verhältnis, wodurch sich im unmittelbaren empirischen Selbstbewußtsein die absolute, ewige Natur desselben ... offenbart“ (WL II 432).

³⁵ „die Erfahrung der beklagten Unbequemlichkeit ist selbst das empirische Faktum, worin die Unwahrheit jener Abstraktion [des leeren, als bloß eine Seite gedachten Ichs] sich ausspricht“ (WL II 433).

vom Außersubjektiven nur abgehobenes Ich, sondern immer schon Bezug auf Außersubjektives. Die Subjektivität ist selbst *ursprüngliche Unterschiedenheit oder Gegen-ständlichkeit* von Ich und Außersubjektivem. Die Subjektivität erfährt sich immer schon als *Bewußtsein*, d. h. als in sich doppelt: als Subjekt *und* als Außersubjektives-für-das-Subjekt. Daß das Ich nicht ein von seinem anderen bloß Unterschiedenes, sondern die Einheit mit diesem ist, war gerade die Einsicht, welche sich in der kantischen Philosophie als Lehre von der transzendentalen Synthesis aussprach. Deshalb kann Hegel Kant vorhalten, daß letzterer im Paralogismenabschnitt der KrV hinter die Grundeinsicht der Transzendentalphilosophie zurückfällt, hinter die Einsicht nämlich, daß das Ich transzendente Synthesis ist und als solche „das Moment der Wirklichkeit, die er [Kant] verlangt als gegenständliche Weise, an ihm selbst hat“ (XIX 578). Die Wirklichkeit ist der transzendentalen Subjektivität nicht als *Gegenstand* äußerlich, sondern transzendente Synthesis ist selber gerade diese in sich differenzierte Einheit, welche als Bezug von Ich und Gegenstand ist. Die transzendente Subjektivität ist diejenige, welche das Außersubjektive als innerhalb ihrer selbst stehend erfaßt. Sie ist der letzte Rahmen, innerhalb dessen alle Differenzierungen, wie etwa zwischen Denken und Außergedanklichem, zu stehen kommen. Wollte die transzendente Subjektivität als diese Totalität sich von sich selbst noch einmal (als „bloß subjektiv“ gegen „objektive Realität“) unterscheiden, so würde diese Unterscheidung wiederum in sie selbst fallen. Es ist daher kein Unterschied, der ein „Außerhalb“ zur transzendentalen Subjektivität meint, denkbar. Ein „Außerhalb“ ursprünglich erst zu eröffnen, ist ja gerade Leistung der transzendentalen Subjektivität, die folglich zur Angabe eines „Außerhalb“ sich selbst schon in Anspruch nehmen muß. So aber ist das „Außerhalb“ durch die transzendente Subjektivität selbst vermittelt, mithin kein tatsächliches „Außerhalb“. Deshalb ist es sinnlos, bezüglich der transzendentalen Subjektivität von „objektiver Realität“ im Sinne Kants zu reden³⁶. Der transzendentalen Subjektivität korrespondiert nichts³⁷; dies aber nicht, weil sie ein Mangelhaftes wäre, sondern weil sie der Gesamtrahmen „Subjekt-Außersubjektives“ selbst ist und nicht ein Fall innerhalb dieses Rahmens.

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß Kant „wohl die abstrakte Auflösung des Gegensatzes von Begriff und Realität, Allgemeinheit und Besonderheit, Verstand und Sinnlichkeit, und somit die Idee angibt, aber diese Auflösung und Versöhnung selber wiederum zu einer nur *subjektiven* macht, nicht zu einer an und für sich wahren und wirklichen“ (XII

³⁶ Zum Begriff von „objektiver Realität“ bei Kant vgl. Vf. a. a. O. 240–244.

³⁷ „Kant hat ganz Recht, wenn er behauptet, daß Ich nicht ein sinnliches Ding ist, ... ein Seelending, das ein sinnliches Daseyn hat“ (XIX 578).

91)³⁸. Kant schreibt die Unterschiedenheit bzw. Getrenntheit von Subjektivem und Außersubjektivem (das damit zum Ansich wird) – seiner eigenen Einsicht zuwider, daß die Subjektivität, als transzendente, allen Unterschied in sich selbst hat – schließlich doch einseitig, d. h. gegen die Einsicht, daß Subjektives und Außersubjektives getrennt *und zugleich* geint sind, fest. Die kantische Philosophie ist, weil sie letztlich die Unterschiedenheit von Ich und Außersubjektivem abstrakt festhält³⁹, „Dualismus“ (GW 24). Die „Idee“ im Sinne Kants ist nichts anderes als die Einheit von Bezogenheit und Unterschiedenheit von Ich und Außersubjektivem. Diese Idee sehr wohl denkend, faßt Kant sie doch nur nach einem der in ihr zusammengedachten Momente auf, nach dem Moment der Unterschiedenheit. Kant bleibt also „beim Einseitigen stehen . . . , im Augenblick, wo er darüber hinausgeht“ (XIX 606). Jene Einheit von Ich und Außersubjektivem, welche zugleich deren Unterschiedenheit wahr, ist nichts anderes als die *Wahrheit*, die als dies komplexe Gefüge ist. Da Kant die Wahrheit – das Zugleich von Einheit und Unterschiedenheit von Ich und Außersubjektivem – aber als bloß subjektiv denkt, verfällt er letztendlich in einen *psychologischen* Idealismus⁴⁰, der einseitigerweise einzig darauf sieht und reflektiert, daß freilich auch im Außersubjektiven die Subjektivität sich gegenwärtig bleibt⁴¹.

³⁸ Von Kant wurde das „in sich selbst konkrete Denken . . . als etwas Subjektives aufgefaßt“ (XIX 552).

³⁹ „weil einmal das Ansich außer dem Selbstbewußtseyn fixirt ist“ (XIX 600).

⁴⁰ Die Bezeichnung „psychologischer Idealismus“ für Kants Philosophie wird verwendet GW 21 f.; WL II 227.

⁴¹ In der vorliegenden Arbeit wurde versucht, Hegels Überwindung der kantischen Einseitigkeit lediglich hinsichtlich der Synthesis von Ich und Mannigfaltigkeit in ihrem argumentativen Verlauf nachzuzeichnen. Speziell zum Verhältnis Hegels zur *Logik* Kants vgl. E. J. Fleischmann, Hegels Umgestaltung der Kantischen Logik, in: I. Fetscher (Hrsg.), Hegel in der Sicht der neueren Forschung, Darmstadt 1973, 129–160, und L. B. Puntel, Transzendentalität und Logik. Prolegomena zur Reformulierung eines ungelösten Problems, in: Neue Hefte für Philosophie 14, 76–114. E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Bd. III, Nachdruck Darmstadt 1974, betont freilich zu Recht, „daß das Problem der Synthesis und der synthetischen Einheit durch Hegel von dem Boden der reinen Erkenntnis auf denjenigen des konkreten geistigen Lebens, in der Totalität seiner Äußerungen, versetzt wird“ (285–294; Zitat 291). So verfolgt etwa G. Rohrmoser, Die theologische Bedeutung von Hegels Auseinandersetzung mit der Philosophie Kants und dem Prinzip der Subjektivität, in: NZStH 4 (1962) 89–111, die *theologischen* Motive und Konsequenzen der Überwindung der einseitigen kantischen Deutung der Apperzeptionseinheit durch Hegel: „Kritik . . . wird für Hegel dann notwendig, wenn die Subjektivität in ihrem unendlichen In-sich-Vertieftsein bei sich selbst bleibt und sich die Welt als ein von ihr losgelöstes, insofern abstraktes Objekt, als ein reines Ding sich gegenüber setzt“ (104). Die der „Sache selbst“ (107), womit in diesem Fall die Welt und die Geschichte gemeint ist, unreichbar ferne Subjektivität Kants taue nicht dazu, „die christliche Offenbarung zu fassen, die ja gerade die Annahme eines in seinem An-sich-Sein beharrenden Gottes unmöglich gemacht hat“ (108). Die Kontinuität zwischen Kants Religionsschrift und Hegels religionsphilosophischem Denken versucht hingegen H. Renz, Geschichtsgedanke und Christusfrage, Göttingen 1977, herauszustellen. Zur Rekonstruktion der kantischen Lehre von der Gottesidee und zur Kritik der von Kant vorgenommenen einseitigen Deutung derselben vgl. Vf. a. a. O. Weit ausgreift H. Glockner, Hegel, 2 Bde., Stuttgart 1964 und 1968, der Hegels Auseinandersetzung mit dem kantischen Synthesisproblem in den Horizont der gesamten *europäischen Wissenschaftsgeschichte* und der *christlich-abendländischen Tradition* stellt. Dabei muß

III. Subjektivitätsphilosophie und Hegels Deutung der Religion

In diesem letzten Abschnitt soll noch auf einen wichtigen Zusammenhang aufmerksam gemacht werden, der zeigt, wie Kants Subjektivitätsphilosophie eng mit dem Problem der Gottesidee in Verbindung steht, wenn diese Verbindung auch bei Kant selbst nicht herausgearbeitet wird, sondern erst im Denken Hegels zum Durchbruch kommt.

Die Gottesidee wird bei Kant auf zweifache Weise bestimmt (wobei von der teleologischen und der moralischen Bedeutung der Gottesidee abgesehen wird): als *ens necessarium* und als *omnitudo realitatis*⁴². (1) In der ersteren Bestimmung ist die Gottesidee die ermöglichende Bedingung der Kausalitätskategorie: Erst die Idee „ens necessarium“ macht die Kausalitätsrelation konsistent denkbar, weil der ohne jene Idee eintretende unendliche Regreß stets nur auf erneut erst zu begründende Instanzen stößt, niemals aber auch nur eine einzige Instanz tatsächlich und abschließend begründet sein läßt; so bringt der Regreß den Gedanken der Begründung, d. h. die Kausalitätskategorie selbst zu Fall. Von Hegel her gedacht ließe sich nun aber *jede* Kategorie auf eine unbedingte Idee zurückführen. So z. B. die Kategorienkonstellation „Ursache-Wirkung“ auf die *causa sui*, die Zweckkategorie auf den Endzweck, die Kategorienkonstellation „Wesen-Erscheinung“ auf das Urwesen, die Kategorienkonstellation „Substanz-Attribut-Modus“ auf die absolute Substanz usw. Hegel würde daher die Bestimmung Gottes als *ens necessarium* dahingehend auffassen, daß damit *eine* Bestimmung des Unbedingten artikuliert wird, das auf jeder kategorialen Stufe in je anderer Bestimmung als ermöglichende Bedingung des kategorialen Einzelgefüges in Anspruch genommen werden muß. Gott wäre so das die Dimension von Kategorialität überhaupt erst ermöglichende und eröffnende Unbedingte. (2) Die Idee „omnitudo realitatis“ ist ermöglichende Bedingung für die *Bestimmtheit von Gegenständen*: erst im restlosen (deshalb aber stets nur antizipierbaren) Zu- bzw. Absprechen aller Prädikate ist eindeutige Identifiziertheit des Prädizierten erreicht. Diese durchgängige Bestimmung setzt notwendig die Idee eines Alls der Prädikate voraus. Gott als *omnitudo realitatis* zu denken, heißt also, ihn als ermöglichenden Rahmen oder Horizont von bestimmter Gegenständlichkeit überhaupt zu denken.

zwangsläufig eine detaillierte Nachzeichnung der hegelschen Argumentation (wie sie in gegenwärtiger Arbeit versucht wurde) unterbleiben. Wenn Glockner den kantischen Dualismus von reiner Geistigkeit und sinnlicher Mannigfaltigkeit in die entsprechend doppelgesichtige Tradition der europäischen Wissenschaftsauffassungen stellt, und weiter behauptet, Kant habe beiden Seiten ihr Recht zukommen lassen wollen, so bleibt der in gegenwärtiger Untersuchung (vgl. aber auch *Vf.* a. a. O. 8 f.) herausgestellte Bezug zum *Wahrheitsbegriff* unbenutzt, dessen korrespondenztheoretische Fassung es ja gerade war, welche die rein gedankliche Dimension als mangelhaft erscheinen ließ.

⁴² Zu den folgenden Kurzcharakterisierungen der beiden Bestimmungen der Gottesidee, sowie zum Problem der Gottesidee und ihrer Existenz bei Kant überhaupt vgl. ausführlich *Vf.* a. a. O.

Als *ens necessarium* ist Gott damit die Eröffnung der kategorialen Dimension. Die Kategorialität ist aber nur die eine Seite der kantischen Subjektivität. Zum Horizont der transzendentalen Einheit der Apperzeption gehört auch die Dimension der bestimmten gegebenen Gegenstände, auf welche sich die Kategorien beziehen. Diese Gegenstände stammen in ihrer inhaltlichen Prägung nicht aus der spontanen, sondern aus der rezeptiven Dimension. Um sich nun aber auf *bestimmte* empirische Gegenstände beziehen zu können, muß die kategoriale Dimension die *omnitude realitatis* als diejenige Idee, welche die eindeutige Bestimmtheit eines Gegenstandes ermöglicht, in Anspruch nehmen. Diese mittels der *omnitude realitatis* vollzogene Synthetisierung der Prädikate oder Realitäten zur Einheit eines Gegenstandes ist zwar selbst spontane Leistung der Subjektivität, wird bei Kant aber von der *Kategorie* der Einheit streng unterschieden (B 131): Erst auf den als Einheit konstituierten Gegenstand kann das Denken die Kategorie der Einheit anwenden. Die Dimension bestimmter Gegenständlichkeit muß daher von der Dimension kategorialen Denkens sauber unterschieden werden. Ermöglichen unbedingte Bestimmungen, wie die Idee „*ens necessarium*“, die Dimension des *Kategorialen*, so ist es die Idee „*omnitude realitatis*“, welche die Dimension des *sinnlich rezipierten Materials* so zur Bestimmtheit bringt, daß die Dimension des Kategorialen allererst „greifen“ kann. Dieses Zusammenspiel der beiden Bestimmungen der einen Gottesidee setzt aber genau diejenigen beiden Dimensionen ins Verhältnis, welche auch die *transzendente Apperzeptionseinheit* ursprünglich in sich unterschieden und synthetisiert hat. Dies ist – darauf muß deutlich hingewiesen werden – nicht die Weise, wie Kant selbst seine beiden Lehrstücke in Verbindung bringt. Die angedeutete Parallelität scheint aber nicht abweisbar. Damit erhebt sich die über Kant hinausführende Frage danach, wie sich Gott und Apperzeptionseinheit zueinander verhalten. Eine Antwort auf diese Frage gibt *Hegels* religionsphilosophischer Grundansatz, der von der Identifizierung von Geist und Gott ausgeht: „Gott ist der Geist“ (XVI 228), oder: „Das Absolute ist der Geist“ (Enz § 384 Anm)⁴³. Die Differenzierungen des Geistbegriffs zwar sind sicherlich bei Hegel andere als bei Kant, ebenso wie bei Hegel der Geist nicht mehr als „bloß subjektive“ Dimension dem Ansich gegenübersteht, sondern als Gegenwärtigkeit der Sache selbst gedacht ist; Hegel schließt sich aber ganz der Einsicht Kants an, daß allein der Geist Rahmen und Medium der Gegenwärtigkeit von allem und jedem, mithin *allescinschließende Totalität* ist. Weiterhin (und das ist der *nervus rerum* in diesem Zusammenhang) geht Hegel nun aber davon aus, daß auch die *Religionen* nichts anderes anzielen, als die eine allesumschließende Totalität, die sie nicht „Geist“ oder „absolute Subjektivität“,

⁴³ Vgl. vom Vf. „Das Absolute ist der Geist“, in: Graf/Wagner (Hrsg.), *Die Flucht in den Begriff. Materialien zu Hegels Philosophie der Religion*, Stuttgart 1982, 228–246.

sondern „Gott“ nennen. Während nun *philosophisch* in der Neuzeit bei Kant (im Unterschied zur Metaphysik, welche die Totalität als „Sein“ dachte) die Subjektivität bzw. (wie Hegel dann sagt) der Geist selbst als die Totalität erfaßt wird, erfaßt innerhalb der *Religion* das Johannesevangelium Gott (wie die Totalität in der Religion heißt) ebenfalls als den Geist selbst: „Spiritus est Deus“ (Joh 4, 24), formuliert die Vulgata. Daß Hegel diesen johanneischen Satz vom idealistischen Geistbegriff her versteht, wird philologisch greifbar, wenn Hegel notiert: „Absolute Totalität Gott“ (Rel Ms 47) und hinzusetzt: „Mittelpunkt – Alles in ihn versenken – auf ihn beziehen – nur gesetzt von ihm / *Idealismus*“ (Rel Ms 47 Anm 65 Hvm). Die Geistigkeit Gottes wird hier unter Rückgriff auf den Terminus „Idealismus“ näher bestimmt. In dieser Verbindung von Gottesvorstellung und idealistischer Geistphilosophie liegt die Eigenart von Hegels Philosophie der Religion beschlossen: Religion und Religionsgeschichte wird rekonstruierbar als sukzessive vorstellungsmäßige Darstellung dessen, was die Geistphilosophie denkend erörtert. In der Geistphilosophie aber erfaßt der Geist *sich selbst* als die Totalität, während er in der Religion die Totalität als einen der Subjektivität gegenüberstehenden *Gegenstand* (Gott) thematisiert. Anders gewendet: In der Gottesidee macht der Geist zunächst einmal jene letzte Einheit zum Gegenstand seines Thematisierens, während er in einem weiteren Schritt in der transzendentalen Apperzeptionseinheit sich selbst als diese letzte Einheit zum Gegenstand macht. So könnte man sagen, daß der Geist in einem Zweistufengang zuerst der Gottesidee gegenüber ein Verhältnis zu sich *als zu einem Anderen* hat, ohne sich der Selbigkeit seiner und seines Gegenstandes bewußt zu sein (implizites Selbstverhältnis), während der transzendentalen Apperzeptionseinheit gegenüber das Verhältnis dann ausdrücklich Verhältnis seiner zu sich *als sich selbst* wird (explizites Selbstverhältnis).

Die Identifizierung von Geist und Gott⁴⁴ entwickelt Hegel zwar sicher nicht als bewußte Antwort auf die bei Kant offengebliebene Frage nach

⁴⁴ Gott wird damit im Sinne Hegels nicht etwa zu einer Selbstvergötterung des Menschen depotenziert, weil die transzendente Subjektivität, wie Hegel sie versteht, nicht die einzelnen empirischen Subjekte in ihrer Unmittelbarkeit meint, sondern die das empirische Subjekt aus seiner Unmittelbarkeit herausführende, erhebende und überhaupt tragende Dimension des Geistes, an der das einzelne Subjekt teilhat. Ohne dies hier erörtern zu können, sei darauf hingewiesen, daß trotz der eben erwähnten Verteidigung Hegels gegen den Selbstvergötterungsvorwurf dieser im vorigen wie in diesem Jahrhundert vor allem von katholischer Seite aufrechterhalten wird: so *F. A. Staudenmaier*, Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems. Aus dem Standpunkt der christlichen Philosophie, Mainz 1844. Nachdruck Ffm 1966, 827: sachlich ausgeführt wird der Vorwurf ebd. 804–836. Im Sinne katholischer Orthodoxie müsse aber die Jenseitigkeit Gottes gewahrt bleiben (ebd. 158). Auch *H. Küng*, Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie, Freiburg 1970, glaubt, unter Berufung auch auf J. Möller, B. Welte und W. Kern, gegen Hegel die Unterschiedenheit von Gott und Welt deutlich machen zu müssen (277–302), weil Hegel in gewisser Weise „nur noch am Gott *in der Welt* interessiert“ (287) gewesen sei. *Küng* widmet allerdings auf der anderen Seite dem „Gott vor der Welt“ (305) bei Hegel einen ganzen Abschnitt (305–318). *J. Splitt* wirft Hegel vor, er löse die imma-

dem Verhältnis von Gottesidee und Subjektivität, ja Hegel weist dieses Offensein nirgendwo eigens nach; man wird aber festhalten müssen, daß faktisch Hegels Religionsphilosophie von einem anderen als dem kantischen Ansatz her, bei gänzlich anderer Durchführung, und ohne es ausdrücklich zu beabsichtigen, ein Problem aufnimmt, das Kants Philosophie unerledigt hinterlassen hat: das Problem des Verhältnisses von Geist und Gott. Freilich erschöpft sich der hegelsche Begriff von Gott nicht darin, zu besagen, daß Gott Subjektivität (im Sinne des hegelschen „Geistes“) sei, weil auch alle Differenzierungen des Geistbegriffs eo ipso bei Hegel in die Gottesvorstellung eingehen. Hieraus resultiert vor allem die bei Kant und Hegel so verschiedene Einschätzung der Trinitätslehre und auch die ungleich höhere Bedeutung, welche für Hegel die Religionsgeschichte im Unterschied zu Kant besitzt.

nente Trinität in die ökonomische auf (Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels, Freiburg 1965, 145). Vgl. zum Problem der Trinitätslehre bei Hegel und zur einschlägigen Literatur vom Vf, Idealismus und Trinität, Pantheon und Götterdämmerung. Grundlagen und Grundzüge der Lehre von Gott nach dem Manuskript Hegels zur Religionsphilosophie, Diss. München 1982, 210–265. Während die genannten Kritiker in Hegels Denken ein fundamentales Defizit der katholischen Orthodoxie gegenüber feststellen zu können glauben, bemüht sich *M. Theunissen*, Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat, Berlin 1970, im Gegenzug darum, Hegel ganz im Sinne der Orthodoxie zu deuten und vor allem die „Dichotomie“ (118) zwischen dem übermenschlichen (immanenten) Selbstwissen Gottes und dem menschlichen Selbstwissen Gottes (in der Religion) herauszustellen (vgl. ausführlich Vf. op. cit. 184–196; 273–280).