

Hermann Schmitz [*]

Hegels Logik

Inhaltsverzeichnis

Vorrede

1. Das dialektische Wahrheitsverständnis und seine Aporie (Kongreßvortrag Stuttgart 1975, aus: Hegel-Studien Beiheft 17, Bonn 1977)
Zusatz (1990) zum Widerspruch bei Hegel
2. Grundbegriffe der Logik Hegels
 - 2.1 Die Schwierigkeit, Hegel mit Hegel auszulegen
 - 2.2 Sein-Wesen-Begriff
 - 2.3 Poligkeit und Phasigkeit
 - 2.4 These-Antithese-Synthese
 - 2.5 Der Schluß und das unendliche Urteil
 - 2.6 Die Negation**
 - 2.7 Substanz und Subjekt
 - 2.8 Die Konkurrenz zweipoliger und dreipoliger Dialektik in Wissenschaft der Logik
 - 2.8.1 Die absolute Idee
 - 2.8.2 Der Übergang vom Wesen zum Begriff
 - 2.8.3 Von der Einführung des Begriffs zur absoluten Idee
 - 2.9 Das integrierende Moment des Begriffs
3. Kursorischer Kommentar zu Wissenschaft der Logik
 - 3.0 Die Absicht dieses Kommentars
 - 3.1 Erster Gang: Sein-Nichts-Werden-Dasein-Qualität-Etwas
 - 3.2 Zweiter Gang: Etwas und ein Anderes - Bestimmtheit, Beschaffenheit und Grenze
 - 3.3 Dritter Gang: Endlichkeit-Unendlichkeit-Fürsichsein
 - 3.4 Vierter Gang: Vom Eins zur Quantität
 - 3.5 Fünfter Gang: Die Quantität
 - 3.6 Sechster Gang: Das Maß
 - 3.7 Siebter Gang: Das Wesen als Reflexion in ihm selbst
 - 3.7.1 Einleitung zum 7.-9. Gang
 - 3.7.2 Von der Reflexion zur Existenz
 - 3.8 Achter Gang: Die Erscheinung
 - 3.9 Neunter Gang: Die Wirklichkeit
 - 3.10 Zehnter Gang: Der Begriff im Allgemeinen und als Subjektivität
 - 3.11 Elfter Gang: Die Objektivität
 - 3.12 Zwölfter Gang: Die Idee
4. Zweipolige und dreipolige Dialektik in der Entwicklung der Logik Hegels
 - 4.1 Die Logik der Jenaer Systementwürfe
 - 4.1.1 Die Logik im zweiten Jenaer Systementwurf (1804/05)
 - 4.1.1.1 Formen der Dialektik
 - 4.1.1.2 Logik und Metaphysik - Sein und Wesen
 - 4.1.1.3 Reflexion und kein Ende im Begriff
 - 4.1.2 Die Logik im ersten und dritten Jenaer Systementwurf
 - 4.1.2.1 Der erste Entwurf (1803/04)
 - 4.1.2.2 Der dritte Entwurf (1805/06)
 - 4.2 Die Logik der Phänomenologie des Geistes
 - 4.2.1 Die Umwertung der Reflexion im Selbstbewußtsein
 - 4.2.1.1 Vom Bewußtsein zum Selbstbewußtsein
 - 4.2.1.2 Selbstbewußtsein als äußere Reflexion
 - 4.2.1.3 Die monistisch-dualistische Zweideutigkeit der Reflexion
 - 4.2.1.4 Das Scheitern der Integration an der Zweideutigkeit
 - 4.2.1.5 Die Rettung des Selbstbewußtseins durch das unglückliche Bewußtsein

* Erschienen bei: Bouvier Verlag Bonn, 1992

- 4.2.1.6 Zwei Geistbegriffe
- 4.2.2 Zweipolige und dreipolige Dialektik in der Phänomenologie des Geistes
 - 4.2.2.1 Schlüsse mit drei Termen (A, B, E)
 - 4.2.2.2 "Kurzschlüsse" mit zwei Termen (A, E)
 - 4.2.2.3 Der Vorrang der zweipoligen Dialektik
- 4.2.3 Das geistige Tierreich und die logische Wirklichkeit
- 4.2.4 Der Umbau der Phänomenologie des Geistes
 - 4.2.4.1 Dokumente der Entstehungsgeschichte
 - 4.2.4.2 Vom geistigen Tierreich zur Verzeihung des Bösen
 - 4.2.4.3 Die Vernunft
 - 4.2.4.4 Zum Inhaltsverzeichnis
 - 4.2.4.5 Das Fragment "Das absolute Wissen"
 - 4.2.4.6 Die Religion
 - 4.2.4.7 Lläuft die Phänomenologie des Geistes in der Bahn einer zuvor entworfenen Logik?
- 4.3 Das Logik-Fragment Pöggeler
- 4.4 Wissenschaft der Logik, 1. Band, 1. Buch, 1. Auflage
- 4.5 Grundlinien der Philosophie des Rechts (1820)
- 4.6 Religions-Philosophie (Vorlesungsmanuskript 1821)
- 4.7 Die Struktur des Begriffs in der Encyclopädie
- 4.8 Ergebnisse
- 5. Hegels Leistung
 - 5.1 Rückblick
 - 5.2 Hegel als Pionier der Erkenntnistheorie
 - 5.2.1 Der erkenntnistheoretische Explikationismus
 - 5.2.2 Hegel als Begründer des erkenntnistheoretischen Explikationismus
 - 5.2.3 Weitere Schicksale des erkenntnistheoretischen Explikationismus
 - 5.2.3.1 Dilthey
 - 5.2.3.2 Heidegger
 - 5.2.3.3 Schmitz
 - 5.3 Explikation und Dynamik der Standpunkte
 - 5.3.1 Standpunkte
 - 5.3.2 Hegels Dialektik der Standpunkte
 - 5.3.2.1 Judentum und Christentum in den Frankfurter Ausarbeitungen
 - 5.3.2.2 Der Wille im dritten Jenaer Systementwurf
 - 5.3.2.3 Die Phänomenologie des Geistes
 - 5.3.2.4 Grundlinien der Philosophie des Rechts
 - 5.3.3 Entwicklung von Standpunkten als Methode bei Schelling und Hegel

Abkürzungen und Zitierweise

Personenregister

Sachregister

Anmerkung_vgo:

Dieser Text ist im Zusammenhang mit den [gotthard_günther_annotationen_2004/1](#) der Sommer-Edition 2004 und der dort diskutierten "Günther-Rezension" von H. Schmitz zu sehen.

The text was originally edited and rendered into PDF file for the e-journal <www.vordenker.de> by E. von Goldammer

Copyright 2004 vordenker.de

This material may be freely copied and reused, provided the author and sources are cited
a printable version may be obtained from webmaster@vordenker.de

vordenker
ISSN 1619-9324

Vorrede

Vor 34 Jahren erschien mein erstes Buch (*Hegel als Denker der Individualität*, Meisenheim am Glan 1957) mit zwei Abhandlungen, von denen die zweite den Titel "Das unendliche Urteil und der Schluß als Prinzipien der Dialektik Hegels" trägt. Danach und nach einem umfangreicheren Buch über Goethes Altersdenken im problemgeschichtlichen Zusammenhang war meine Aufmerksamkeit – um nicht zu sagen: der Eifer meines Lebens – so sehr durch die Aufgabe, meine eigene philosophische Konzeption auszuarbeiten, in Anspruch genommen, daß ich nur noch gelegentlich etwas über Hegel beisteuern konnte. Über diese Arbeit und ihre Motive will ich zunächst etwas sagen. Damit soll deutlich werden, warum ich jetzt auf Hegel zurückkomme.

Platon stellt sich die Menschen bekanntlich als gefesselte Zuschauer in einem Höhlenkino vor, deren Blick starr auf an die Wand projizierte Schatten, die sie für die Dinge der wirklichen Welt halten, gerichtet sei, während diese Welt (der über-sinnlichen Ideen) in Wahrheit erst dem entfesselten, umgewendeten, ans Tageslicht geführten und dort der Sonne ansichtig gewordenen Betrachter zugänglich werde. Nach meiner Überzeugung ist diese vermeintlich wahre Wirklichkeit in Platons Tageslicht vielmehr die auf die Leinwand des Höhlenkinos projizierte Illusion, an der die Menschen in der Tat mit ihren Blicken und ihrem Glauben fixiert sind, nämlich durch die kurz vor Platon (spätestens bei Demokrit) sich durchsetzende und von Platon zusätzlich eingeschliffene reduktionistische Vergegenständlichung, die in Europa kulturspezifisch, allerdings erst von der breiten Durchsetzung des naturwissenschaftlichen Weltbildes seit dem Ende der romantischen Naturphilosophie an endgültig dominant, geworden ist. Der Idealismus Platons und seiner Nachfolger ist nur ein mit poetischer Rhetorik prachtvoll verbrämter Reduktionismus. Die Höhle Platons ist die Welt, aus der wir, wie Freud nach Grabbe sagt, nicht fallen können, aus der wir aber erst recht nicht mit Platon steigen können. Ich habe, aufgewachsen als einer der Zuschauer der kulturspezifischen Projektionen in Platons Höhle, die Fesseln abgeworfen, mich umgewendet und die Taschenlampe ergriffen, um das Dunkel oder Halbdunkel der Höhle auszuleuchten, nämlich den aus dem thematischen Feld europäischer Begriffsbildung abgesunkenen Hintergrund des unwillkürlichen Betroffenseins, den Abfall der Reduktion, der in die Privatsphären bloß subjektiven Zumuteseins abgewälzt oder den Dichtern – dem Reduktionismus zum Alibi – für die unverbindlichen Triumphe ihrer herrlichen Werke überlassen war. Ich wollte mich nicht damit abfinden, daß den Menschen das, wovon sie betroffen werden, was ihnen unwillkürlich nahe geht und ihnen selbstverständlich ist, wenn sie Eindrücke empfangen und das Auf und Ab des Lebens mit Schlafen und Wachen, Schreck und Entzücken usw. durchmachen, in ihrem Begreifen fremd bleibt wie Märchenwelten. Wenn man den Mann auf der Straße nach seinem Weltverständnis und seinem Selbstverständnis fragt, wird er auf die erste Frage wohl mit der Rede über Galaxien und Atome antworten, auf die zweite Frage mit der Rede über Körper und Seele; beides hat nichts mit einander zu tun. Im ersten Fall handelt es sich um die geniale Konstruktion der Naturwissenschaft, die durch technischen und prognostischen Nutzen gerechtfertigt wird, im zweiten um eine inkohärente Notlösung, gleichsam ein Opfer, mit dem man sich die Freiheit für jene Konstruktion erkaufte. Ein klassischer Chinese hätte auf jene beiden Fragen wohl einheitlich mit Yang und Yin ge-

antwortet, Parmenides mit Licht und Nacht. Ich wollte es genauer wissen und habe daher nicht nur das unwillkürliche Betroffensein mit präzisen, kohärenten und geschmeidigen Begriffen einer empirisch ernüchterten Phänomenologie auszuleuchten versucht, sondern auch Treppen des Aufstiegs aus dem Halbdunkel der Höhlentiefe zu allen Haupttypen menschlicher Vergegenständlichung gebaut. Nachdem ich mit den 10 Bänden meines Systems der Philosophie, denen ein Jahrzehnt später eine abkürzend zusammenfassende Retraktation (*Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*) folgte, das Geforderte vollbracht hatte, konnte ich mich freier der nie vergessenen und nie ganz versäumten Aufgabe zuwenden, im hellen Licht des Scheinwerfers, der die Projektionen an Platons Höhlenwand wirft, nämlich der philosophischen Tradition Europas, deren wesentliche Prägungen mit hingeebener Objektivität, aber auch mit kritischer Distanz zu ihnen und bedenklicher Selbstprüfung vor ihnen, unter die Lupe zu nehmen. Es sind ja nicht alle frei, die ihrer Ketten spotten; wer nur frisch zu den Sachen will, ahnt nicht, wie unfrei er in den Netzen der Überlieferung hängt. Reif wird ein Denken nur, wenn es den Abstand lernt, der dazu gehört, seinen Ahnen gerecht zu werden. So habe ich gleich nach dem letzten Federstrich an System der Philosophie den Anlauf zu einer Serie philosophiegeschichtlicher Monographien genommen, mit denen ich zunächst die Entscheidung über die kulturspezifische Vergegenständlichung in Europa zwischen Anaximander und Aristoteles aufzuhellen versucht habe; dann folgte eine Studie über die wichtigste moderne Transformatorstation dieser fortdauernden Prägung (*Was wollte Kant?*, 1989), und nun habe ich endlich den lange ersehnten Spielraum dafür gefunden, mich wieder ausführlich in Hegels Wollen und Vollbringen hineinzugraben, wie 1957 ansetzend bei seiner Logik. Dieses Wort verstehe ich hier in dem weiten Sinn, daß alle Ausformungen der dialektisch-spekulativen Methode bei Hegel betroffen sind. Da ich das Wort "Spekulation" nicht liebe, spreche ich vorzugsweise von Dialektik; Hegel selbst ist nicht einstimmig in der terminologischen Frage, ob Dialektik als Spekulation oder nur als Vorstufe davon bezeichnet werden soll.

Das Buch beginnt mit dem Wiederabdruck eines Textes, der, obwohl wenig beachtet, meines Erachtens für die Einführung in den Horizont von Hegels Logik und die erste Orientierung darin das Beste leistet, das bis heute in dieser Hinsicht angeboten wird, jedenfalls aber den Standpunkt und die Perspektive angibt, von wo aus das Buch geschrieben ist. Es handelt sich um einen Vortrag über das dialektische Wahrheitsverständnis und seine Aporie, den ich auf dem Hegelkongreß in Stuttgart 1975 gehalten habe, ergänzt durch einige Bemerkungen zum Widerspruch bei Hegel. Als zweites Kapitel folgt eine Klärung der Grundbegriffe, die für die Analyse Hegel'scher Texte in den beiden folgenden Kapiteln als Leitfäden dienen. Die Triaden These-Antithese-Synthese und Ansich-Fürsich-An-und-fürsich erweisen sich als unbrauchbar, Negation und Substanz-als-Subjekt als sekundär und beschränkt tragfähig. Der Einstieg in das Formengebäude der Dialektik Hegels gelingt über die Trias Sein-Wesen-Begriff (mit Wesen als Reflexion), woraus eine fundamentale Alternative dialektischer Formgebung mit Hilfe des neu eingeführten Begriffspaares von Poligkeit und Phasigkeit hergeleitet wird: Hegels Dialektik verläuft zwar stets dreiphasig, aber mit unstemem Wechsel zweier einander ausschließender Typen, von denen der eine zweipolig, der andere dreipolig ist. Diese neue Unterscheidung gestattet auch, meinen Logik-Beitrag von 1957 (siehe oben) ins rechte Licht zu rücken. Ich hatte dort zwei Typen von Dialektik unter-

schieden und den einen dem Schluß, den anderen dem unendlichen Urteil zugeordnet. Diese Unterscheidung wird nun so weitergeführt und berichtigt, daß es sich um die beiden Typen der zweipoligen und dreipoligen Dialektik handelt, die sich beide hinter der Fassade des Schlusses verstecken können, während das unendliche Urteil nur zum zweipoligen Typ paßt. Schon im zweiten Kapitel beginnt deutlich zu werden, daß beide Typen um Hegels Gunst wie zwei Seelen in seiner Brust streiten, wobei in der endgültigen - erst nach der *Phänomenologie des Geistes* erreichten – Position seiner Logik der dreipoligen Dialektik eindeutig offiziell der Vorrang überlegener Wahrheit gegeben wird, während Hegel in der Tat von der zweipoligen so erfüllt und fasziniert ist, daß er seiner offiziellen Vorzugsentscheidung fast durchgängig zuwiderhandelt, nachdem er zuvor überhaupt nur den zweipoligen Typ gekannt hatte, dessen Unzulänglichkeit für seine Erkenntnisintention ihm spätestens bei Abfassung der *Phänomenologie des Geistes* aufgefallen war. Diese für Hegels Darbietung und Ausgestaltung seiner Idee einer dialektisch-spekulativen Wahrheit schicksalhafte Irritation wird aber erst im vierten, genetischen Kapitel voll entfaltet.

Für die berüchtigte Schwierigkeit der logischen Texte Hegels kann man mit Recht, wie es üblich ist, die Fremdartigkeit seiner Denkweise, die Schwerfälligkeit seines Ausdrucks, aber auch die Mangelhaftigkeit seiner das eigene virtuose Konstruieren logischer Formen beurteilenden und begrifflich erfassenden Reflexion, als Gründe anführen; dazu kommt jetzt der Aufweis der fundamentalen und undurchschauten Zwiespältigkeit zwischen den beiden angegebenen Typen von Dialektik, und nachdem dieses Hindernis freigelegt ist, wird der Logiker Hegel viel verständlicher. Einen großen Schritt zur Förderung dieses Verständnisses hoffe ich mit dem dritten Kapitel getan zu haben, das einen kursorischen Kommentar zu Hegels logischem Hauptwerk Wissenschaft der Logik enthält. Dieses Werk ist stets als besonders schwierig empfunden worden, doch hat man den Hauptgrund der Hemmungen des Verständnisses vielleicht an der falschen Stelle gesucht, nämlich im Dunkelsinn der einzelnen Formulierungen, dem man neuerdings durch den Versuch, Satz für Satz "Hegel buchstabieren zu lernen", abzuhelfen sucht. Der Anker des Verständnisses, an dem die Detailinterpretationen sich festhalten müssen, kann nach meinem Dafürhalten nur das Erfassen der großen Linien des Gerüsts, der Konsequenz des Gedankengangs mit der ihr durch Hegels Zwiespältigkeit aufmodulierten Inkonsequenz, im Durchschauen des Details sein, selbstverständlich auch an Hand detaillierter Textinterpretationen, die aber durch die Leitstrahlen der von vorgängiger Auseinandersetzung mit dem Text schon abgefilterten maßgeblichen Grundbegriffe dirigiert werden. Ein solches durchgängiges Verständnis, das durch Gebrauch der Einteilungen in Hegels eigenem Inhaltsverzeichnis keineswegs erspart werden kann, hoffe ich im dritten Kapitel so erwirkt zu haben, daß Wissenschaft der Logik zwar ein sehr schwieriges Werk bleibt, in dem man sich aber zurechtfinden kann, weil man die Gesetze seines Aufbaus oder vielmehr der diesen gestaltenden, sich auch durchkreuzenden Tendenzen hinlänglich durchschaut.

Das vierte Kapitel verfolgt dann die Entwicklung der Logik bei Hegel von den Anfängen in Jena (den drei Systementwürfen) bis zur Endgestalt in Berlin als eine Art Tauziehen zwischen dem zweipoligen und dem dreipoligen Typ der Dialektik, wobei jener anfangs alleinsteht und von Hegel mit Leidenschaft vertreten und aus-

gearbeitet wird, während sich später der dreipolige Typ an der Oberfläche so durchsetzt, daß er sich die zweipolige Dialektik als die Logik des Wesens oder der Reflexion ein- und unterordnet, in der Tat der Ausarbeitung aber von dem bei Hegel weiterhin dominanten zweipoligen Typ immer wieder überspielt wird. Die Krise oder der Wendepunkt, wo sich für Hegel das Bedürfnis herausstellt, über die bloß zweipolige Dialektik hinauszugehen, ist die *Phänomenologie des Geistes*. Die immanente Logik dieses Buches wird ausgiebig durchleuchtet; in Zusammenhang damit ergibt sich durch eingehende Spurensuche eine hoffentlich befriedigende Antwort auf die viel umstrittene Frage nach dem Plan des Werkes und dessen Abänderung während der überhasteten Niederschrift. Eine neue Perspektive öffnet sich dabei durch die Feststellung, daß logische Probleme, die sich während der Ausarbeitung herausstellten, Hegel zum großen Teil zu solcher Änderung des ursprünglichen Plans bewogen haben dürften; daraus ergibt sich die – eingehend abgesicherte – Ablehnung der Versuche, dem Gang der Phänomenologie des Geistes ein konsequentes logisch-dialektisches Gerüst zu unterstellen. Aus den im 4. Kapitel anschließenden Untersuchungen hebe ich die Einordnung des erstmals von Pöggeler herausgegebenen Logikfragments, der ersten Auflage der Seinslogik in *Wissenschaft der Logik* und des religionsphilosophischen Manuskripts von 1821 durch entsprechende Textanalysen an den jeweils gehörigen Platz in der Entwicklung Hegels als Logiker hervor, weil diese Aufgaben meines Wissens sonst noch nicht oder kaum in Angriff genommen worden sind. Dagegen habe ich die Nürnberger propädeutischen, für den Gymnasialunterricht bestimmten Ausarbeitungen Hegels nicht zum Thema spezieller Interpretation gemacht, sondern nur gelegentlich herangezogen, weil schwer entscheidbar ist, wo die Grenze zwischen Hegels eigenem Philosophieren und seiner Rücksicht auf das den Schülern Zumutbare liegt. Ebenso habe ich alle nicht authentisch, sondern nur durch Nachschriften oder Referate überlieferten Äußerungen Hegels behandelt.

Nach den immanenten Interpretationen der Gedanken und Intentionen Hegels in den Kapiteln 2-4 knüpfe ich im 5. Kapitel an das erste an, indem ich nach Hegels Leistung frage, entsprechend dem Verfahren in meinem Kant-Buch (*Was wollte Kant?*, Bonn 1989), wo ich erst nach sechs Kapiteln objektiver historischer Darstellung im 7. Kapitel den Ertrag diskutiere, den Kants Arbeit, von einem modernen Standpunkt aus gewürdigt, erbracht hat. Ebenso wie damals führe ich erst in diesem Schlußkapitel meine eigenen philosophischen Gedanken an den geschichtlichen Autor heran, sofern es mir zur Beleuchtung von dessen Leistung geboten scheint.

Eine Äußerlichkeit muß ich noch erwähnen, halb zur Entschuldigung. Sie betrifft die Textausgaben, nach denen zitiert wird. Bei deren Auswahl kann nicht so elegant wie bei Kant verfahren werden, weil die historisch-kritische Gesamtausgabe in Hegels Fall längst nicht so weit wie bei jenem gediehen ist und die alte Ausgabe durch den Verein der Freunde des Verewigten überholt ist. Nach der neuen Akademieausgabe habe ich nur das religionsphilosophische Manuskript und das Logik-Fragment Pöggeler zitiert sowie die zitierten Stellen aus *Wissenschaft der Logik* (1. Auflage) angegeben; sonst habe ich mich tunlichst an die editio minor gehalten, d.h. an die nach dem (gelegentlich nochmals verbesserten) Text der historisch-kritischen Ausgabe gestalteten handlicheren Bände aus der Philosophischen Bibliothek des Meiner-Verlags, die ich zur Lektüre benützt habe. Das Recht

dazu nehme ich nicht nur aus der Vermutung, daß diese Bände vielen Interessenten leichter zur Hand sein werden, sondern hauptsächlich aus der besseren Zitierfähigkeit wegen der in der großen Ausgabe unstatthaften vorsichtigen Modernisierung von Orthographie und Interpunktion. Peter Rohs (Hegel-Studien 11, 1983, S. 394) sorgt sich, daß die konservative Textbehandlung in der Akademieausgabe den Leser "zu Studien in diachronischer Orthographie zu nötigen" droht, "zumal zu fürchten ist, daß man künftig auch in der Hegel-Literatur bei Zitaten häufiger dieser Orthographie begegnen wird"; dieser Sorge wollte ich nicht Vorschub leisten. Daher habe ich mich auch für Wissenschaft der Logik beim Zitieren an die bewährte Ausgabe von Lasson in Meiners Philosophischer Bibliothek gehalten und nur zusätzlich die Zahlen der Akademieausgabe angegeben, auch wegen der dort (und in den neuen Bänden der editio minor) vorgenommenen Bezifferung der Zeilen. Ein Glücksfall ist der von Wieland 1966 besorgte Faksimiledruck der 1. Auflage der Seinslehre (*Wissenschaft der Logik*, 1. Band, 1. Buch); danach habe ich gleichfalls zitiert. Für die Vorlesungsnachschriften habe ich möglichst die hervorragenden Neueditionen aus den letzten Jahrzehnten herangezogen, sonst und für andere Hegeltexte die jetzt meist verbreitete Ausgabe, Hegels Werke als Taschenbücher im Suhrkamp-Verlag. Die Rechtsphilosophie von 1821 und die Encyclopädie sind bloß mit Paragraphen zitiert; benützt wurden die Ausgaben von Hoffmeister in der Philosophischen Bibliothek und für die Rechtsphilosophie auch die besonders bequeme Ausgabe von Lakebrink bei Reclam, für die Heidelberger Encyclopädie der Facsimiledruck in Glockners Jubiläumsausgabe. Das Nachschlagen in diesem bunten Strauß von Ausgaben hoffe ich dem Leser weitgehend dadurch ersparen zu können, daß ich die Texte, auf die ich mich stütze, möglichst im Wortlaut anführe. Meine Interpretationen stützen sich nur auf Originaltexte (Druckschriften oder postum gedruckte Autographen) Hegels; Sekundärquellen (z.B. Vorlesungsnachschriften) ziehe ich erst bei der Kommentierung heran.

Schmitz

1. DAS DIALEKTISCHE WAHRHEITSVERSTÄNDNIS UND SEINE APORIE

(Kongreßvortrag Stuttgart 1975, aus: Hegel-Studien Beiheft 17, Bonn 1977)

Was Dialektik als Methode und Devise philosophischer Systematik ist, kann nur mit Bezug auf Hegel deutlich werden, wenn auch nicht nur an Hegel. Ohne diesen Bezug verstrickt sich die Suche nach einem spezifisch dialektischen Stil in der Geschichte des Denkens in ein wirres Knäuel heterogener Sinngebungen. Dennoch ist Hegel nicht höchster Gipfel eines durch die Geschichte erstreckten Gebirges dialektischer Bemühungen, sondern ein exzentrischer Randfall, als Dialektiker fast unvergleichbar mit allen Denkern vor und nach ihm. Im allgemeinsten hier einschlägigen, aber angesichts der Vielfalt geschichtlicher Verwendungen des Wortes "Dialektik" immer noch stark eingeschränkten Sinn möchte ich als dialektisch ein Denken bezeichnen, dem sich der Satz vom Widerspruch als eine Schranke, eine Hemmung darstellt, die es zu überwinden gilt. Das kann auf zwei Weisen geschehen: einmal durch Paradoxe, die dem Ideal der Widerspruchsfreiheit glatt ins Gesicht schlagen. Solche Paradoxe sind Sätze oder Aggregate von Sätzen, in denen etwas behauptet und zugleich dementiert wird. Das paradox-dialektische Denken ist nur deshalb widersprüchlich, weil es für gewisse Sätze Wahrheit sowohl in Anspruch nimmt als auch ablehnt. Auf der anderen Seite steht das dialektische Denken im Stil Hegels, das nicht in dieser Weise paradox ist und dennoch den Satz vom Widerspruch gleichsam überspielt, weil es gar nicht mehr für Sätze, sondern nur noch für gleitende Übergänge von Satzsinne zu Satzsinne Wahrheit in Anspruch nimmt. Ein solches Denken untersteht nicht dem Satz vom Widerspruch, der nur das Denken in Sätzen regelt, nicht das Satzsinngleiten; diesem kann der Widerspruch sogar als Motor dienen, ohne daß es auch nur in der Lage wäre, widerspruchsvoll zu sein. Hegels ursprüngliche dialektische Tat ist daher eine Umbestimmung des Substrats der Wahrheit: Nicht mehr Sätzen oder Satzsinnen (Sachverhalten) wird Wahrheit zugetraut, sondern geregelten Übergängen zwischen Satzsinnen. Dem entspricht eine Umbestimmung der Wahrheit selbst und damit des Erkenntnisinteresses: Wahr ist für Hegel nicht mehr ein Satz, der, gemessen an einem "Gegenstand der Erkenntnis", richtig ist, sondern ein Satzsinngleiten, das durch seine integrierende Dynamik alle Einseitigkeiten möglicher Behauptungen zusammenwachsen läßt zu einem Ganzen, das auf diese Weise als Prozeß allseitig und konkret ist. Auf diesem spezifisch dialektischen Wahrheitsverständnis beruht Hegels Sonderstellung in der Geschichte der Dialektik und die von ihm eröffnete einmalige Aussicht, durch Dialektik eine allumfassende philosophische Systematik garantieren zu können, in Form geregelten Ineinandergleitens aller Satzsinne zu einer universalen Symphonie aller erdenklichen Sachverhalte. Sein Traum, auf diese Weise die Philosophie von der Liebe zum Wissen zu wirklicher Wissenschaft zu erheben^[1], scheidet aber, weil auch er nicht umhin

¹ Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. von I. Hoffmeister. 6. Aufl. Hamburg 1952. Vorrede. 12: "Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein. Daran mitzuarbeiten, daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näherkomme, – dem Ziele, ihren Namen der Liebe zum Wissen ablegen zu können und wirkliches Wissen zu sein, – ist es, was ich mir vorgesetzt."

kann, gegen seine Intention für gewisse Sätze (nämlich seine eigenen) Wahrheit zugleich zu beanspruchen und abzulehnen. An dieser Aporie des dialektischen Wahrheitsverständnisses, das Hegels Sonderstellung in der Geschichte der Dialektik ausmacht, scheidet von vornherein – abgesehen von allen Einzelbedenken – sein Versuch eines wissenschaftlichen Systems der Philosophie und damit die einzige Hoffnung, systematische Philosophie in wissenschaftlich haltbarer Weise auf Dialektik zu gründen; denn die andere Form der Dialektik, die paradoxe, ist dazu erst recht nicht in der Lage. Damit ist der Gedankengang vorgezeichnet, den ich im Folgenden ausführen und begründen möchte.

Erstes Dokument methodisch betriebener paradoxer Dialektik ist PLATONS *Parmenides*, "wohl das größte Kunstwerk der alten Dialektik"^[2], wie Hegel meint. Von da ab gibt es solche Dialektik zwei Jahrtausende lang ausschließlich in der spekulativen Theologie auf der *via eminentiae et negationis*. Statt von den Neuplatonikern, die den Parmenides in diesem Sinn herangezogen haben, und der Mystik bis zu MEISTER ECKHART einschließlich zu sprechen, will ich hier nur kurz darauf hinweisen, daß HEINRICH SEUSE in seinem Büchlein der Wahrheit, Kapitel V, schon genau den Gedanken vorwegnimmt, den NIKOLAUS VON KUSS bald darauf, aber hinter einer historischen Epochenschwelle, mit seiner Lehre von der *coincidentia oppositorum* entfaltet.^[3] Die *coincidentia* ist für NIKOLAUS "*contradictio sine contradictione*" in dem Sinn, daß der Widerspruch sich wie eine Mauer vor Gott als der Unendlichkeit aufbaut, in der alle Dinge einfach und Widersprüche ohne Widerspruch sind^[4]; Gott als die Unendlichkeit ist "*ultra murum coincidentiae*"^[5]. In den göttlichen Dingen muß man – so heißt es bei Erörterung der Trinitätslehre in *De docta ignorantia* – den Widerspruch, ihm zuvorkommend, umgreifen, insbesondere hinsichtlich Identität (*indistinctio*) und Verschiedenheit (*distinctio*); so kann $1 = 3$ sein.^[6] Schon hieran wird deutlich, daß NIKOLAUS nicht, wie Hegel, den Widerspruch als Motor eines gleitenden Denkens benützt, das sich, Satzsinne durchlaufend, in sprachlicher, diskursiver Form entwickelt, ohne sich bei irgend einem Satzsinn behauptend aufzuhalten; vielmehr strebt NIKOLAUS hinter die Dialektik als Entfaltung des *διαλέγεσθαι* hinter die Hochstilisierung des Einander-Widersprechens im Gespräch^[7], zurück zu einer nicht-diskursiven Intuition des Unsagbaren, "*ultra murum coincidentiae*". Neben solcher Hegelferne markiert die zuletzt herangezogene Stelle aber auch die größte Hegelnähe des CUSANERS, weil sie die Dialektik beim Verhältnis zwischen Identität und Verschiedenheit und damit an Satzsinnen oder Sachverhalten ansetzt, nicht an sinnlichen Objekten wie geometrischen Figuren, an denen NIKO-

² Ebd. 57.

³ Heinrich Seuse: Deutsche Schriften. Hrsg. von K. Bihlmeyer. Stuttgart 1907: 341.

⁴ *De visione Dei*. Kapitel 13. Vgl. *Nikolaus von Kues: Philosophisch-theologische Schriften*. Hrsg. von L. Gabriel. Bd. 3. Wien 1967: 148.

⁵ Ebd. 158 (*De visione Dei*. Kapitel 15).

⁶ *Philosophisch-theologische Schriften*. Bd. 1. Wien 1964: 260 (*De docta ignorantia*. Buch 1, Kapitel 19).

⁷ "Sodann wendete sich das Gespräch auf das Wesen der Dialektik. Es ist im Grunde nichts weiter, sagte Hegel, als der geregelte, methodisch ausgebildete Widerspruchsgeist, der jedem Menschen innewohnt ..." (Eckermanns Gespräche mit Goethe, 18. Oktober 1827; s. Goethes Gespräche. Hrsg. von F. Frh. v. Biedermann. Bd. 3. Leipzig 1910. 477.)

LAUS sonst gern, ganz anders als Hegel, die *coincidentia oppositorum* demonstriert. Nach ihm ruht die Dialektik jahrhundertlang bis zu den deutschen Idealisten, die aus einer gelegentlichen Bemerkung KANTS über die triadische Organisation seiner vier Kategoriengruppen^[8] das Dreischrittschema These–Antithese–Synthese herauslesen, das FICHTE an Hand der zweiten Kategorientrias KANTS, der Synthese von Realität und Negation zur Einschränkung, als Grundfigur einer Kompromißdialektik verwendet, die unvereinbare Setzungen durch gegenseitige Beschränkung oder "Wechselbestimmung" verträglich machen möchte. Diese synthetische Dialektik zielt primär nicht, wie bei PLATON, SEUSE und NILOLAUS, auf das Einfache und das Unendliche, sondern auf das Selbstbewußtsein, das den Denkern des deutschen Idealismus ein Rätsel mit der Frage aufgibt, wie Subjekt und Objekt, diese beiden, im Selbstbewußtsein als Einunddasselbe zusammenfallen können. Ich habe dieses Scheinproblem durch meine allgemeine Mannigfaltigkeitslehre überholt.^[9] Einer der tiefsten und verhängnisvollsten Irrtümer an der Wurzel des deutschen Idealismus, der zu einer gründlichen FICHTE- und namentlich Hegelkritik reichlich Gelegenheit gibt, ist die Radikalisierung des üblichen Mißverständnisses der Mannigfaltigkeit, die fälschlich an Verschiedenheit gebunden wird. Ich gehe hier darauf nicht ein, sondern betrachte statt dessen die eigentümliche, wohl gar einzigartige Wendung, die der Dialektik in Hegels Denken durch Umprägung des Wahrheitsverständnisses widerfährt.

In der frühesten Programmschrift seines dialektisch-spekulativen Denkens, dem Aufsatz *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, geht Hegel von FICHTES Thema, dem Subjekt-Objekt-Verhältnis, aus, behandelt es aber nicht wie dieser durch Synthese von Realität und Negation in der Einschränkung des Ich, der Freiheit, des Subjektiven, sondern eher mit der cusanischen Denkfigur der *coincidentia oppositorum*, indem er das Absolute als "Identität der Identität und der Nichtidentität"^[10] ausgibt. Anders als bei FICHTE und Früheren sind die dialektisch zu vereinenden Gegenteile hier nicht mehr konträr, wie Ich und Nichtich, Gott und Welt, Unendliches und Endliches, Einfaches und Vielfaches; Hegel betrachtet statt dessen Identität und Nichtidentität von Subjekt und Objekt, d.h. so etwas wie Sachverhalte, die vielleicht von Sätzen wie "Subjekt und Objekt sind identisch" bzw. "Subjekt und Objekt sind nicht identisch" beschrieben werden können. Damit erst wird der Widerspruch als dialektisches Konstruktionsprinzip konsequent einsetzbar; denn er kann gerade nur zwischen Sätzen und Satzsinnen (Sachverhalten) auftreten, während Gott und Welt, Ich und Nicht-Ich einander nie widersprechen können. Zugleich berührt Hegels Neuerung, die Dialektik bei Satzsinnen und damit beim kontradiktorischen Gegensatz statt beim konträren oder privativen zu beginnen, unmittelbar das Wahrheitsverständnis; denn Wahrheit gilt üblicher und unbefangener Weise als Eigenschaft von Sätzen oder Satzsinnen. Während eine Dialektik, die sich auf Gott und Welt oder Ich und Nicht-Ich bezieht, dieses Wahrheitsverständnis gar nicht zu tangieren braucht, wird es anders, sobald der Satzsinnsinn selbst in dialektische Bewegung gerät. Hegel

⁸ Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. z. Aufl. Riga 1787: 111.

⁹ Hermann Schmitz: *System der Philosophie*. Bd. 1: *Die Gegenwart*. Bonn 1964. Kapitel 4.

¹⁰ Hegel: *Gesammelte Werke*. Bd. 4. Hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler. Hamburg 1968: 64.

hat sofort in der *Differenzschrift* die Folgerung gezogen: "Die Seite, von welcher das Erkennen ein Trennen, und ihr^[11] Produkt ein Endliches ist, macht jedes Wissen zu einem beschränkten, und damit zu einer Falschheit; aber insofern jedes Wissen zugleich eine Identität ist, insofern gibt es keinen absoluten Irrthum."^[10] "Zu Jakobi's Ausdruck, daß die Systeme 'ein organisirtes Nichtwissen' seyen, muß nur hinzugefügt werden, daß das Nichtwissen, – das Erkennen Einzelner, – dadurch, daß es organisirt wird, ein Wissen wird."^[12] Falschheit ist hiernach so viel wie Beschränktheit, Einseitigkeit, Erkennen Einzelner (sc. einzelner Gegenstände), Wahrheit hingegen Organisation zum System, Identität und jeder Falschheit, jedem Irrtum beigemischt; ob die einzelne Behauptung für sich, in aller ihrer Beschränktheit, "stimmt", darauf kommt für die so verstandene Wahrheit nichts mehr an. Obwohl Hegel dieses Wahrheitsverständnis später nicht mehr so kraß hervorkehrt, hält er immer daran fest; Wahrheit gilt ihm als Einheit der früher für sich seienden Bestimmungen^[13], und von solchen Momenten sagt er, daß sie "zu ihrer Wahrheit, ihrer Identität integriert" seien^[14]. Solche Identität und Einheit, die als Wesen der Wahrheit verstanden werden soll, ist "nicht abstrakt, tot, unbewegend, sondern konkret"^[13]; sie ist Zusammenwachsen durch Übergang und Untergang der einseitigen Satzsinne ineinander, durch den dialektischen Prozeß.

Der tiefere Grund dieser radikalen Verwandlung des Wahrheitsverständnisses wird erst in die Vorrede der *Phänomenologie des Geistes* ganz deutlich. Hegel wirft der Mathematik vor, daß sie "fixierte, tote Sätze aufstelle" und der folgende Satz jeweils neu anfangt, "ohne daß der erste sich selbst zum andern fortbewegte"^[15]. Natürlich ist nicht der Satz auf dem Papier gemeint, sondern der Satzsinne, also der Sachverhalt, den der Satz (genauer: der einzelne Satzausspruch) beschreibt. Auch kann Hegel in mathematischen Theorien kaum den gedanklichen Zusammenhang vermisst haben; sein Vorwurf richtet sich vielmehr dagegen, daß die Mathematiker einzelne Sätze mit abgeschlossenem Sinn aufstellen wollen, statt Satzsinne in einander gleiten zu lassen. An die Stelle des mathematischen Beweises will er demgemäß die "dialektische Bewegung des Satzes selbst"^[16] gesetzt sehen. Sogar beliebige Grundsätze, wie die formallogischen Denkgesetze, werden für Hegel ungültig, auch wenn ihr Inhalt keinen Anlaß zu Bedenken gibt, bloß weil sie einzelne Sätze sind, die sich der spekulativen Philosophie "als dasjenige zeigen, was sie in Wahrheit sind, nämlich einzelne verschwindende Momente, deren Wahrheit nur das Ganze der denkenden Bewegung, das Wissen selbst ist"^[17]. Mit dem Satz oder Satzsinne, wo sie sonst ihren Sitz zu haben schien, kommt die Wahrheit selbst ins Gleiten: Sie "ist die Bewegung ihrer an ihr selbst", und das "Wahre ist so der bacchantische Taumel ... In dem Gerichte jener Bewegung bestehen zwar die einzelnen Gestalten des Geistes wie die bestimmten Gedanken nicht, aber sie sind so sehr auch positive notwendige Momente, als sie negativ und verschwindend

¹¹ Mit "ihr" ist "die trennende Thätigkeit" gemeint.

¹² Hegel: *Gesammelte Werke*. Bd. 4. 71.

¹³ Hegel: *Wissenschaft der Logik*. Hrsg. von G. Lasson. Leipzig 1934 u.ö. Teil 1. 43.

¹⁴ Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. § 128.

¹⁵ *Phänomenologie*. 37.

¹⁶ Ebd. 53.

¹⁷ Ebd. 223.

sind."^[18] Daß die bestimmten Gedanken nicht bestehen und nur zu ihrem Verschwinden vorausgesetzt und zugelassen sind, würde von anderem Standpunkt als pathologischer Zustand (z.B. der Betrunkenheit, des Deliriums oder der Manie) gelten; für Hegel ist hingegen gerade der Taumel dieses Satzsinngleitens die Weise, wie sich die vielen einzelnen und schon darum falschen Gedanken zum Wahren organisieren. Für den herkömmlichen Korrespondenzbegriff der Wahrheit ist in diesem Denken kein Platz, nicht so sehr deshalb, weil kein "Gegenstand der Erkenntnis" zur Verfügung stünde, nach dem sich diese richten könnte, als aus dem umgekehrten Grund: weil die einzelnen Gedanken oder Satzsinne im bacchantischen Taumel, der das Wahre ist, nicht das Mindestmaß stabiler Bestimmtheit behalten, das nötig wäre, um sie auf einen solchen Gegenstand abzustimmen und daran zu messen.^[19]

Motor des Satzsinngleitens ist für Hegel in erster Linie der Widerspruch, der nach seiner Meinung in jedem Begriff latent enthalten ist^[20]; eine der Aufgaben seiner Logik ist die apologetische, schon in den elementarsten Kategorien – etwa des Einzelnen und Allgemeinen, des eigenschaftlichen und relationalen Bestimmtheits (Ansichsein und Sein für anderes) und weiteren vermeintlich unvermeidliche Widersprüche aufzudecken, die einem um Konsequenz bemühten Denken den dialektisch-bacchantischen Taumel als einzige Rettung empfehlen sollen. Bei Widersprüchen schlagen Satzsinne in kontradiktorisch entgegengesetzte um; bliebe das Sinngleiten allein auf diese Form angewiesen, wäre es freilich recht eintönig und unfruchtbar. Die hohe Kunst der Dialektik in Hegels Sinn besteht darin, dem primitiven Stoß des Widerspruchs einen komplizierteren Rhythmus beharrlich so aufzuprägen, daß ein reichhaltiger Gedankengang zu Stande kommt, in dem an die Stelle des stabilen Sinns einzelner Sätze, mit dem nicht mehr zu rechnen ist, die Stabilität des dialektischen Rhythmus, der das Gleiten regelt, tritt. Die berühmte Frage, von welcher Art dieser Rhythmus – die dialektische Methode bei Hegel – sei, kann ich hier nicht aufgreifen, um nicht zu breit zu werden, nicht einmal die Frage, ob sich überhaupt ein einziger Grundrhythmus dieser Art durch sein Werk zieht; sicher handelt es sich nicht um den für FICHTES Wissenschaftslehre von 1794 charakteristischen Dreischritt These–Antithese–Synthese. Dagegen möchte ich kurz ein Mißverständnis über die Rolle des Widerspruchs bei Hegel ausräumen, dem gelegentlich wohl gar dieser selbst zum Opfer gefallen ist. Hegel sucht zwar in allen Gedanken, die er zum Thema der Untersuchung macht, Widersprüche aufzudecken; dabei bleibt aber sein eigener, entlarvender Gedankengang – wenigstens der Tendenz nach widerspruchsfrei und konventionell im Rahmen der klassischen Logik. Der Satz des Widerspruchs streitet ja nur Sätzen des Typs A und nicht A (für beliebige Sätze A) die Wahrheit ab, die Hegel solchen Sätzen

¹⁸ Ebd. 40, 39.

¹⁹ Hegel weist den Korrespondenzbegriff der Wahrheit in Wissenschaft der Logik schon von der Schwelle der Philosophie zurück (Teil 1. 25); an späterer Stelle des Werkes (Teil 2. 231 f) beruft er sich freilich auf ihn, deutet ihn aber so um, daß Übereinstimmung nicht der Erkenntnis mit dem Gegenstand, sondern umgekehrt des Gegenstandes mit dem Begriff zur Wahrheit erfordert wird, d.h. die Organisation des Gegenstandes zum System dialektischer Konkretion, die Hegel "Begriff" nennt, durch das Medium des Sinngleitens, der "Vermittlung".

²⁰ *Wissenschaft der Logik*. Teil 1. 183 f.

keineswegs zugesteht, da er sie vielmehr einer Satzsinne durchlaufenden dialektischen Bewegung vorbehält. Deshalb kann er ohne Inkonsequenz den Widerspruch auch tadeln, wo ihm dieser in mathematischen Beweisen begegnet.^[21] Das Sonderbare seiner Denkart beruht nicht auf einer neuen Logik, die den Satz vom Widerspruch suspendierte, sondern auf einer Umbestimmung des Substrats der Wahrheit, wovon eine gründliche Wandlung des Wahrheitsverständnisses erzwungen wird. Neuere Versuche, nichtklassische Logiken mit mindestens drei Wahrheitswerten zum Verständnis der dialektischen Denkform Hegels zu nützen^[22], halte ich daher für aussichtslos.

So wichtig für Hegel auch der Widerspruch als Motor des Sinngleitens ist, so wenig läßt sich dieses in den Gestalten, die bei Hegel bedeutsam hervortreten, restlos auf diesen Anstoß zurückführen. Einen anderen Typ gleitenden Satzsinns noch diesseits des Widerspruchs präsentiert Hegels Lehre vom spekulativen Satz. Der Sinn eines spekulativen Satzes ist nicht stabil, sondern wie eine Bewegung auf schiefer Ebene, wobei das Subjekt im Prädikat gleichsam versinkt und sich auflöst. Das vorstellende Denken erleidet dabei, wie Hegel behauptet, "einen Gegenstoß. Vom Subjekte anfangend, als ob dieses zum Grunde liegen bliebe, findet es ... das Subjekt zum Prädikat übergegangen und hiemit aufgehoben ..."^[23] In der Vorrede der Phänomenologie des Geistes, wo diese Charakteristik entwickelt wird, gibt Hegel die Sätze "Gott ist das Sein" und "Das Wirkliche ist das Allgemeine" als Beispiele an^[24]; von gleicher Art, obwohl nicht ausdrücklich als spekulative Sätze gekennzeichnet, sind im 2. Buch von *Wissenschaft der Logik* Thesen wie "Das Wesen ist die Existenz"^[25] und "damit ist die Dingheit in die Eigenschaft übergegangen"^[26]. Das Sinngleiten ist beim spekulativen Satz steril, da dessen Sinn nicht in einen anderen Satzsinne übergeht, sondern im Sinn des Prädikatausdrucks gleichsam versickert; das Vorkommen des spekulativen Satzes mit gleitendem Sinn, aber ohne Widerspruch bleibt dennoch bedeutsam als Symptom eines Vorrangs, den das Sinngleiten überhaupt bei Hegel vor dem spezifisch dialektischen, vom Widerspruch angestoßenen Sinngleiten besitzt, in der Weise, daß

²¹ *Wissenschaft der Logik*. Teil 2. 47.

²² Vgl. besonders Gotthard Günther: *Idee und Grundriß einer nicht-Aristotelischen Logik*. Band 1. Hamburg 1959; dazu meine Besprechung in *Philosophische Rundschau*. 9 (1962), 283-304.

²³ *Phänomenologie*. 50.

²⁴ Ebd. 51.

²⁵ *Wissenschaft der Logik*. Teil 2. 105: "So ist die Existenz hier nicht als ein Prädikat oder als Bestimmung des Wesens zu nehmen, daß ein Satz davon hieße: Das Wesen existiert, oder hat Existenz; – sondern das Wesen ist in die Existenz übergegangen; die Existenz ist seine absolute Entäußerung, jenseits deren es nicht zurückgeblieben ist. Der Satz also hieße: Das Wesen ist die Existenz; es ist nicht von seiner Existenz unterschieden."

²⁶ Ebd. 113. Vgl. im vorstehenden Zitat die analoge Wendung! Vom spekulativen Satz handelt Hegel, ohne diesen terminus technicus zu gebrauchen, auch noch mit folgenden Wendungen: "Im Urteile hat das Erste als Subjekt den Schein eines selbständigen Bestehens, da es vielmehr in seinem Prädikate als seinem Andern aufgehoben ist." (Ebd. 495) "Weil der Gedanke, die Sache, um die es hier allein zu tun ist, nur im Prädikate enthalten ist, so ist die Form eines Satzes, wie jenes Subjekt etwas völlig Überflüssiges." (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. 3. Ausgabe 1830. § 85; "jenes Subjekt" ist der Ausdruck "das Absolute".)

Hegel auch noch ein Sinngleiten anderer Art kennt, wengleich er des Widerspruchs bedarf, um das Sinngleiten für die Gedankenentwicklung fruchtbar werden zu lassen.

Die Rolle der Bewegung in Hegels Dialektik steht seit TRENDELENBURGS einflußreicher Kritik im Zwielight des Verdachts, Hegel habe die Bewegung, die er sinnlich wahrnahm, mystifizierend in die vermeintlichen Urgedanken und Grundkategorien seiner Logik zurückprojiziert und dabei auch dem kontradiktorischen Gegensatz zwischen Sätzen den konträren sinnlicher Qualitäten unterschoben, da durch rein logische Verhältnisse und Operatoren wie Negation allein keine dynamische und produktive Entwicklung, wie Hegel sie dialektisch hervorzaubert, möglich sei.^[27] Hegel leistet solchen Bedenken Vorschub, indem er so tut, als könne der Widerspruch als Bewegung und als Schmerz sogar sinnfällig da sein.^[28] Über den Unterschied dialektischer und sinnfälliger Bewegung konnte er sich so wenig wie TRENDELENBURG und andere Zeitgenossen grundsätzlich klar sein, weil damals die Sachverhalte als Gegenstände besonderer Art noch nicht entdeckt waren. Die dialektische Bewegung vermöge des Widerspruchs ist offenbar nicht so etwas wie die Bewegung des fliegenden Pfeils, deren Erwähnung in ZENONS Paradox zusammen mit dessen übrigen einschlägigen Gedankenkunststücken Hegel dazu verleitete, die sinnfällige Bewegung als den daseienden Widerspruch auszugeben^[28]; sie ist vielmehr eine Bewegung unter Sachverhalten, also solchen Gegenständen, die wir erfassen, wenn wir uns den Sinn von Sätzen vergegenwärtigen. Solche Bewegung unter Sachverhalten kann tatsächlich beobachtet werden. Das beste Beispiel ist der Witz. Ein Witz kommt nur zustande, wenn mindestens zwei Satzsinne schillernd ineinander übergehen oder eindringen, ohne ein stabiles Sinn Ganzes zu bilden; von der erlebten Dynamik dieser Bewegung doppel- oder mehrsinnigen Schillerns hängt ab, ob der Witz zündet. Diese Satzsinnbewegung braucht keine Zeit, als ob etwa der eine und der andere Gedanke sich in kurzen Abständen im Denken ablösen; das ergäbe keinen Witz, sondern geistige Verwirrung. Die Pointe des Witzes ist ein labiles und dramatisches Zusammentreffen mehrerer Satzsinne oder Sachverhalte, freilich auf unregelmäßige Art, während die Dialektik in ein sonst vergleichbares Satzsinngleiten Rhythmus und Methode hineinbringen soll. Worauf diese Methode letztlich hinauswill, kann man sich vielleicht an dem phantastischen Ideal eines Universalwitzes deutlich machen, in dem nicht bloß, wie in unseren Witzen, ein Doppel- oder allenfalls Dreifachsinne schillern würde, sondern ein unendlichfacher Allsinn aller erdenklichen Sachverhalte, und zwar in methodisch geregelter Weise. So etwas wäre das Wahre, das nach Hegel das Ganze ist^[29], ein Ganzes nicht von Dingen und Daten der Sinnlichkeit, sondern von Satzsinnen oder Sachverhalten, wie die Welt, von der WITTGENSTEIN sagt, sie sei alles, was der Fall ist, und dies, was der Fall ist, sei das Bestehen von Sachverhalten.^[30] Was Hegel dabei vorzuwerfen ist, ist sicher nicht eine illegitime Anleihe bei der Sinnenwelt, sondern eher der umgekehrte Fehler, daß er

²⁷ Adolf Trendelenburg: *Logische Untersuchungen*. Berlin 1840. 3. Aufl. Berlin 1870. 36-129, bes. 38-45. Bd. 1, Kapitel 3.

²⁸ *Wissenschaft der Logik*. Teil 2. 59, 424.

²⁹ *Phänomenologie*. 21.

³⁰ Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*. Sätze 1 und 2.

– wie vielleicht auch WITTGENSTEIN – diese hinter die Satzsinne, die Sachverhalte, verdrängt. Nicht aber ist ihm vorzuwerfen, daß er die Sonderstellung der Sachverhalte, den Gegensatz von Objekten und Objektiven, wie MEINONG später sagt, noch nicht kennt; dafür war die Philosophie seiner Zeit noch nicht reif. Manchmal bezeichnet er die einfachen Formen, an denen die dialektische Bewegung entspringt, als Gedanken^[18], meist aber als Begriffe; nur jener, nicht dieser Titel paßt für Satzsinne. Die gleiche Unklarheit verführte MARX zu der verfehlten Kritik, Hegel habe die Prädikate hypostasiert und das wirkliche Subjekt darüber vergessen.^[31] Es lohnt sich nicht, das Subjekt gegen die Prädikate auszuspielen; das wußte schon JOHN LOCKE. Wohl aber kann es sich lohnen, die Sinnenwelt der Dinge, der Farben usw. gebührend zur Geltung zu bringen, wenn sie verdeckt werden soll durch die Welt, die alles ist, was der Fall ist, nämlich das Bestehen von Sachverhalten.

Hegels Dialektik strahlt trotz ihrer Unklarheiten, Hyperbeln, konstruktiven Verdrehungen und sonstigen kaum übersehbaren Mängeln bis zur Gegenwart mächtige Faszination aus. Eine wichtige Quelle, vielleicht die Hauptquelle dieser Anziehungskraft dürfte der Umstand sein, daß Hegel das Unsagbare, woran das diskursive Denken zu scheitern droht, mit einem Schlag aus dem Weg zu räumen scheint. Der Hegelianer hat, anders als die paradox-dialektischen Denker, gar keinen Anlaß, mit WITTGENSTEIN zu bekennen: "Meine Sätze erläutern dadurch, daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist."^[32] Hegel traut sich vielmehr zu, genau das hinzuschreiben, was er wirklich meint; man soll seine Bücher nur anders lesen als die gewöhnlichen: nicht in fixierender Besinnung darauf, was einzelne Sätze besagen, sondern gleitend, der dialektischen Bewegung der Satzsinne aufgeschlossen und hingegeben. Nicht mehr das diskursive Denken, nur noch der einzelne Gedanke zerbricht; wahr ist der Diskurs, in den die Gedanken von sich aus geraten sind, ohne daß sich der Denkende willkürlich einzumischen brauchte. Wovor das paradox-dialektische Denken, z.B. in der negativen Theologie, stammelnd zurückwich, das kann mit Hegel, wenn sein Anspruch sich halten läßt, elegant und gelassen gesagt und begriffen werden. Dieser vermeintliche Gewinn ist aber mit schweren Nachteilen erkaufte. Allein schon der konsequente Verzicht auf ein Wahrheitsverständnis im Sinne des Korrespondenzbegriffs wäre im Alltag lebensgefährlich, wahrscheinlich tödlich. Ferner trägt Hegels Methode zu Unrecht den Namen "dialektisch", wenn dabei an *διαλέγεσθαι* gedacht wird; sie ist in Wahrheit radikal monologisch und gesprächsfeindlich. Für ein Gespräch sind nämlich bestimmte Stellungnahmen erforderlich, gegen die der jeweilige Partner etwas einwenden kann; wer die Wahrheit in der Bewegung, im Sinngleiten sucht, ist dagegen zwar unangreifbar, weil er keinem Gegner die Stirn einer eindeutigen, beharrlichen Behauptung bietet, aber auch seinerseits, solange er konsequent bleibt, keiner Polemik fähig, weil er dazu etwas Bestimmtes behaupten müßte, das nicht

³¹ *Marx und Engels: Werke*. Band 1. Berlin 1961. 224: "Eben weil Hegel von den Prädikaten der allgemeinen Bestimmung statt von dem reellen Ens (*ὑποκείμενον*, Subjekt) ausgeht, und doch ein Träger dieser Bestimmungen da sein muß, wird die mystische Idee dieser Träger." (Aus: *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*.)

³² *Tractatus logico-philosophicus*. 6. 54.

gleich von sich aus verschwindet und sich aufhebt. Das schlimmste Verhängnis einer Theorie mit dialektischem Wahrheitsverständnis besteht aber darin, daß sie sich selbst verbietet. Hegel ist konsequent, wenn er, der nur der Satzsinne durchlaufenden dialektischen Bewegung Wahrheit zutraut, einzelnen Sätzen und Satzsystemen, die schrittweise solche Sätze begründen, die Wahrheitsfähigkeit abspricht.^[33] Er unterschätzt aber die Schwierigkeit, die sich für ihn daraus ergibt, daß er selbst nicht umhin kann, in Sätzen zu schreiben. Hegels Bücher lassen keineswegs die dialektische Bewegung frei strömen – das angemessene Sprachkostüm eines solchen Strömens wäre schwer vorzustellen –, sondern sind in einer undialektischen Metasprache geschrieben, die, mit konventioneller Logik rasonierend, ständig vor- und zurückgreift, bei bestimmten Thesen analytisch, auf lauernder Suche nach latenten Widersprüchen, verweilt, vergleichend abwägt usw. Anders könnte er sich kaum verständlich machen; er müßte sonst sogar darauf verzichten, auf irgend einen früher im selben Buch vorgebrachten Satz jemals zurückzukommen, da dessen Sinn dann schon dialektisch aufgehoben und in konkreter Identität mit anderen Satzsinnen zusammengeflossen wäre. Hegel wiegt sich in dem irrigen Glauben, solche metasprachlichen Reflexionen als entbehrliche Anhängsel seiner Darstellung leicht hin abtun zu können.^[34] In Wirklichkeit ist sein Wahrheitsverständnis, das Wahrheit einer Satzsinne aufhebend und integrierend durchlaufenden dialektischen Bewegung vorbehält, unverträglich mit dem Wahrheitsanspruch der Sätze, die seine eigenen Bücher füllen und Behauptungen über den Gang der dialektischen Bewegung enthalten. Das ist die Aporie des dialektischen Wahrheitsverständnisses. Hegels systematische Theorie, die auf diesem Wahrheitsverständnis beruht, verbietet sich selbst und wird dadurch hinfällig.

Daraus ergibt sich die Unhaltbarkeit seines systematischen Anspruchs, aber nicht schon die wissenschaftliche Wertlosigkeit seiner Dialektik. Diese läßt sich, ihrer Anwendung auf empirische Stoffe und zugehörige Idealtypen nach, unter zwei Titel bringen, als Standpunktdialektik und Realdialektik. Ein Standpunkt ist ein ganzheitlicher Komplex von Überzeugungen, die sich in ihm so wenig von vornherein sämtlich scharf abheben, wie etwa die grammatischen Regeln in einer gewachsenen Sprache. Weltanschauungen sind z.B. solche Standpunkte. Wo Hegel Standpunkte expliziert, ihre verborgenen Widersprüche und Zwiespältigkeiten ans

³³ *Wissenschaft der Logik*. Teil 2. 234: "Dies ist daher vielmehr das *Unmögliche* und *Ungereimte*, in dergleichen Formen, wie ein positives Urteil und wie das Urteil überhaupt ist, die Wahrheit fassen zu wollen." *Phänomenologie*. 40: "Es ist aber nicht schwer, einzusehen, daß die Manier, einen Satz aufzustellen, Gründe für ihn anzuführen und den entgegengesetzten durch Gründe ebenso zu widerlegen, nicht die Form ist, in der die Wahrheit auftreten kann." *Enzyklopädie*, §31: "Ohnehin ist die Form des Satzes oder bestimmter des Urteils ungeschickt, das Konkrete und das Wahre ist konkret – und Spekulative auszudrücken; das Urteil ist durch seine Form einseitig und insofern falsch."

³⁴ *Wissenschaft der Logik*. Teil 1. 97: "Es hat hier auf den angegebenen Unterschied aufmerksam gemacht werden sollen; über alles aber, was die Reflexion sich erlauben kann zu bemerken, Rechenschaft zu geben, würde in die Weitläufigkeit führen, das zu antizipieren, was sich an der Sache selbst ergeben muß. Wenn dergleichen Reflexionen dienen können, die Übersicht und damit das Verständnis zu erleichtern, so führen sie wohl auch den Nachteil herbei, als unberechtigte Behauptungen, Gründe und Grundlagen für das Weitere auszusehen. Man soll sie daher für nichts mehr nehmen, als was sie sein sollen, und sie von dem unterscheiden, was ein Moment im Fortgang der Sache selbst ist."

Licht zieht und die Dynamik enthüllt, mit der ein Zwiespalt von einem Standpunkt zu einem anderen vorwärtstreibt, ist seine Dialektik in ihrem angemessenen Element; da geht es ja um Satzsinne, um Überzeugungen, die nicht alle gleichmäßig explizit und festgelegt, sondern mehr oder weniger in wandlungsfähige Ganzheiten der Überzeugung eingebunden sind, gleitend hervortreten und sich in andere aufheben können. Als Standpunktdialektiker hat Hegel die größten Erfolge, etwa in der *Phänomenologie des Geistes* oder auch den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Wenn Hegel dagegen beliebige naturhafte und geschichtliche Vorgänge, bei denen es sich nicht um Aggregate oder Komplexe von Satzsinnen handelt, dennoch mit seiner Methode des dialektischen Sinngleitens zu durchdringen sucht, handelt er als Realdialektiker, etwa in seiner Skizze der Weltgeschichte am Schluß seiner *Rechtsphilosophie*^[35]. Solche Realdialektik, die Natur- und Geschichtsmassen illegitim wie bloße Standpunkte behandelt, ist sogar in Hegels eigenem System nicht gründlich und kritisch, sondern eher durch Handstreichs und Anmaßungen begründet. Sie hat es Späteren aber leicht gemacht, die durch sein Wahrheitsverständnis geradezu inkommensurable Sonderstellung des Hegelschen Denkens zu übersehen und als Erben oder Gegner glatter an dieses anzuknüpfen, als rechtens möglich gewesen wäre. Der MARXismus wendet z.B. von ENGELS bis SARTRE einige, großenteils mißverständene, Gedanken Hegels ausschließlich im Sinn einer Realdialektik an, ohne von der Besonderheit des Wahrheitsverständnisses, die der springende Punkt in Hegels Philosophie ist, irgend Notiz zu nehmen; ENGELS – und wer ihm gefolgt ist – verbindet seine sogenannte Dialektik mit einer äußerst plumpen Korrespondenztheorie der Wahrheit, die er gar noch Hegel selber in die Schuhe schiebt.^[36] Als Überwinder wollte sich hingegen der alte SCHELLING über die Hegel'sche Philosophie erheben, und er findet für den Anspruch, auf solche Weise Vollender des Idealismus zu sein, sogar neuerdings Fürsprecher. Auch diese Konstruktion halte ich für ein Mißverständnis. Hegel hat alles, wogegen SCHELLING polemisiert, anders gemeint, nämlich im Sinne seines dialektischen Wahrheitsverständnisses, während SCHELLING sich um das Wesen der Wahrheit kaum gesorgt zu haben scheint, sondern in dieser Beziehung konventionell und unbefangen geblieben ist.

Ich schließe mit einem kurzen Blick auf zwei moderne Dialektiker, ADORNO und KARL BARTH. ADORNO will in seiner negativen Dialektik die "Sache" als "individuum ineffabile" vor dem Zugriff des identifizierenden, vereindeutigenden und verallgemeinernden Begriffsdenkens schützen.^[37] Während sich Hegel so sehr

³⁵ *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. §§ 353-360.

³⁶ *Marx und Engels: Werke* Band 21. Berlin 1962. 275, 292 f. (*Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*. Zuerst Stuttgart 1888.)

³⁷ Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*. Frankfurt 1966. 146: "Dialektik als Verfahren heißt, um des einmal an der Sache erfahrenen Widerspruches willen und gegen ihn in Widersprüchen zu denken. Widerspruch in der Realität, ist sie Widerspruch gegen diese. Mit Hegel aber läßt solche Dialektik nicht mehr sich vereinen. Ihre Bewegung tendiert nicht auf die Identität in der Differenz jeglichen Gegenstandes von seinem Begriff; eher beargwöhnt sie Identisches. Ihre Logik ist eine des Zerfalls: der zugerüsteten und vergegenständlichten Gestalt der Begriffe, die zunächst das erkennende Subjekt unmittelbar sich gegenüber hat. Deren Identität mit dem Subjekt ist die Unwahrheit. Mit ihr schiebt sich die subjektive Präformation des Phänomens vor das Nichtidentische daran, vors individuum ineffabile."

nur für das Sinngleiten der Gedanken, der Sachverhalte interessiert, daß er alle Dinge wie solche behandelt, will ADORNO gerade diese Dinge, die Individuen, *ultra murum coincidentiae*^[5] dem Zugriff des Denkens entziehen. Das Individuum als ineffabile tritt bei ihm so an die Stelle des CUSANISCHEN Deus absconditus.^[38] Bei diesem bleibt KARL BARTH mit seiner dialektischen Theologie^[39], indem er den Widerspruch nur ausnützt, um *ultra murum coincidentiae* etwas Unsagbares, das dem diskursiven Denken unerfaßlich bleibt, dem ahnenden Glauben aufscheinen zu lassen. Der Abstand dieses Verfahrens zu der rationalen Dialektik Hegels, die die Wahrheit im Diskurs des diskursiven Denkens anzusiedeln unternimmt, ist groß, aber nicht so groß, daß er Verwandtschaft ausschliesse. Der dialektische Theologe BARTH verlegt die Wahrheit in einen irritierenden Prozeß des Setzens und Aufhebens, der sich, wie Hegels Methode, bei keiner Behauptung aufhalten soll, und findet, wie Hegel, das Stigma der Unwahrheit in der für Behauptungen unvermeidlichen Einseitigkeit.^[40] Seine Dialektik ist der Hegelschen näher als die der MARXisten, weil sie bei Behauptungen und Satzsinen einsetzt, beim echten kontradiktorischen Gegensatz von Ja und Nein, nicht bei Verhältnissen sozialer Gliederung, wie SARTRE, oder der Orchideenzucht, aus der ENGELS eine dialektische Negation der Negation herauslesen wollte^[41]. ADORNO und BARTH sind Dialektiker des alten, paradoxen Stils, der der negativen Theologie und NIKOLAUS VON KUSS näher steht als Hegel. Aussicht auf ein philosophisches System gibt es dabei nicht. Diese Aussicht, mit der Hegel schmeichelt, ist für seine Dialektik an der Aporie seines dialektischen Wahrheitsverständnisses zerbrochen. Mein Resume für die thematische Fragestellung dieses Kongresses lautet daher so: Die Möglichkeit systematischer Philosophie in unserer Zeit bejahe ich emphatisch; sonst hätte ich nicht schon über 5000 Seiten unter dem Titel System der Philosophie drucken lassen. Von der Dialektik erwarte ich mir aber keinen nennenswerten Beitrag dazu.

Zusatz (1990) zum Widerspruch bei Hegel

Bis in die jüngste Zeit wird das Verhältnis der Logik Hegels zur formalen Logik falsch gesehen, und zwar durch Abirrung nach entgegengesetzten Richtungen, die beide im vorstehenden Text korrigiert worden sind; da aber dessen Erstdruck früher liegt als diese neuerdings einflußreichen Stimmen, muß ich darauf zurückkommen. Der eigentliche grobe Fehler ist der apologetische des Versuchs, die bei Hegel vorkommenden Widersprüche einem aussagenlogisch harmlosen Typ zuzuweisen und so einen Brückenschlag zu ermöglichen, der die Aussicht öffnen

³⁸ In dem Kurzdialog *De deo abscondito*, wo Nikolaus von Kues die Dialektik als negative Theologie auf die Spitze treibt, spielt Gottes ineffabilitas eine wichtige Rolle.

³⁹ Die Texte sind gesammelt in der von Jürgen Moltmann herausgegebenen Anthologie: *Die Anfänge der dialektischen Theologie*. München 1962-1963. Barth hat 1933 im Rückblick den Anschein erweckt, als sei seinem theologischen Bemühen das Etikett "dialektisch" erst 1922 von außen angehängt worden (Teil z. 313). Tatsächlich hat er indes schon 1920 am biblischen Reden expliziert, was er "dialektisch" nennt und als Dialektik sich zu eigen macht (Teil I. 62 f).

⁴⁰ Ich halte mich an Barths Aufsatz *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie* von 1922, abgedruckt bei Moltmann. Teil I. 197-218, bes. 212-214.

⁴¹ *Marx und Engels: Werke*. Band 20. Berlin 1962. 126. (*Anti-Dühring*. Erster Abschnitt. Kapitel XIII.)

könnte, Hegels dialektisch-spekulatives Denken durch Interpretation in einem unkonventionellen, aber formallogisch zulässigen Aussagenkalkül mit der formalen Logik unserer Tage zu versöhnen. Der Fehler nach der entgegengesetzten Seite, für Hegel auf Leugnung des Satzes vom Widerspruch zu bestehen, ist philologisch gar keiner, da Hegel dies in der Tat ganz drastisch tut. Das Fehlerhafte an dem sehr berechtigten Hinweis besteht nur darin, seine Selbstdeutung zu übernehmen. Ich habe im Vorstehenden gezeigt, daß eine formallogische Interpretation der Logik Hegels nicht deshalb scheitern muß, weil Hegel Sätze der konventionellen Logik (mehr als verbal, auch der Sache nach) nicht gelten ließe, sondern deshalb, weil er das Substrat der Wahrheit so anders bestimmt, daß er, wenn er etwas Wahres sagen will, in einem so völlig anderen Element als dem von der formalen Logik vorausgesetzten (dem Element von Sätzen und Satzformen mit abgeschlossenem Sinn) arbeitet, daß es gar keine Gelegenheit zur Ausgleichung der Ansprüche beider Seiten gibt. Hegel begegnet der formalen Logik nicht – angreifend oder ergänzend – auf deren Boden, sondern versetzt deren Formenvorrat, an den er sich ohne Abstriche hält, auf einen so völlig anderen Boden, daß weder Einigung noch Dissens mehr in Frage kommt. Nur freilich kann er sich auf diesem Boden nicht halten; das ist die im vorstehenden Text dargelegte Aporie.

Den apologetischen Fehler begeht neuerdings mit Verve Vittorio Hösle.^[42] Er zerlegt den logischen Satz vom Widerspruch in zwei Sätze, von denen er den ersten (den "argumentationslogischen") anerkennt, den zweiten (den "ontologischen") verwirft: (1) "Eine Theorie ist sicher dann falsch, wenn sie sich in Widersprüche verwickelt." (2) "Es kann nichts geben, was sich widerspricht." Er behauptet, daß eine Theorie trotz (1) auch dann nicht falsch sein müsse, wenn sie Sätze der Form "A und nicht A" aufstellt; dafür rechtfertigt er sich folgendermaßen: "Denkbar sind konsistente Kalküle, in denen Sätze der Struktur 'A und nicht-A' wahr sind^[43], in denen aber das 'und' – anders als der gewöhnliche Konjunktionsoperator – so definiert ist, daß aus dem Ausdruck 'A und nicht-A' nicht mehr die isolierten Bestimmungen 'A' und 'nicht-A' abgeleitet werden können. Wollte man einen solchen Kalkül umgangssprachlich interpretieren, läge es nahe, die isolierten Aussagen als einseitig (und insofern nicht wahr) zu bezeichnen; die Verbindung zweier solcher einseitiger Sätze ergäbe dann einen wahren Satz." Wäre dies das Geheimnis des dialektischen Widerspruchs, so wäre der trivial, weil man schon in der konventionellen, zweiwertigen Logik entsprechend verfahren kann: Man braucht die Konjunktion nur im Sinne des Peirce'schen Pfeils (mit der Bedeutung: weder ... noch; v. Kutschera: "Rejektion"^[44]) zu interpretieren und hat ein Mittel zur Verfügung, um jeden wahren Satz aus unwahren Teilsätzen zu bilden.^[45] Das

⁴² Vittorio Hösle, *Hegels System*, Hamburg 1987, S. 158-161

⁴³ Nebenher gesagt: In Kalkülen ist gar nichts wahr. Hösle meint wohl Theorien mit interpretierten Kalkülen.

⁴⁴ Franz v. Kutschera, *Elementare Logik*, Wien/New York 1967, S. 46 f., vgl. Alonzo Church, *Introduction to Mathematical Logic*, Princeton 1956, S. 133 f. Anm. 207 (zur Entdeckungsgeschichte und dem Fundort bei Peirce)

⁴⁵ Bequemer als die Negation wäre für Hösles Zweck übrigens ein Operator, der bloß besagen würde, daß der so operierte Satz nicht zusammen mit dem unoperierten in der Weise wahr sein könne, daß aus der Wahrheit der Konjunktion beider Sätze die jedes einzelnen von ihnen folgte.

Paradoxe an der dialektischen Verwendung des Widerspruchs durch Hegel besteht erst darin, daß auch der konjungierte Satz nicht wahr sein darf, weil die Wahrheit die Bewegung ihrer an ihr selbst ist und daher in keinem abgeschlossenen (Hegel: "fixen") Satz unterkommt.^[46] Die Formel habe ich im Text von 1975 aus der Vorrede der Ph. und die Belege großenteils vom frühen, Jenaer, Hegel genommen; wie sehr der späte, Berliner, Hegel an dieser eigentümlichen Auffassung der Wahrheit, dem Herz seiner Logik und Dialektik, festhält, zeigen seine beiden Briefe an Duboc, anscheinend die einzigen, in denen er seine philosophischen Grundgedanken einem Korrespondenten erläutert. Duboc, ein Hamburger Hutfabrikant und philosophischer Autodidakt, hatte sich um Aufklärung an ihn gewandt; Hegel bekennt in der Antwort seine Schwierigkeit mit affirmativen Behauptungen der Form "Dies ist das" ("das Sein ist Nichts, der Begriff ist die Objektivität, das Ideale ist das Reale"), die aufgestellt werden müßten, obwohl sie "einseitig sind und die Opposition gegen sie insofern ein Recht hat Meine Ansicht ist insofern, daß die Idee nur als Prozeß in ihr (wie *Werden* ein Beispiel ist), als Bewegung ausgedrückt und gefaßt werden muß. Denn das Wahre ist nicht ein Ruhendes, Seiendes, sondern nur als sich selbst bewegend, als lebendig; das ewige Unterscheiden und die in Einem seiende Reduktion des Unterschieds dahin, daß er kein Unterschied ist; - was auch Empfindungsweise aufgefaßt, die ewige Liebe genannt worden ist. Nur als diese Bewegung in sich, die ebenso absolute Ruhe ist, ist die Idee, Leben, Geist."^[47] "Zu Ihrer Exposition von meiner Absicht, welche ich sehr genau und gründlich aufgefaßt finde, will ich nur dies bemerken, daß, wenn Sie als Resultat über den Unterschied, der zugleich in einem *kein* Unterschied ist, sagen, diese scheinende Differenz sei der bloße Schein der Differenz und die absolute Wahrheit des Geistes sei die absolute Indifferenz, Identität, Einheit, so könnte das Wort absolut leicht den Sinn des Abstrakten bekommen (wie absoluter, d.i. abstrakter Raum), und so wäre die Wahrheit nur die abstrakte Indifferenz, Identität, Einheit, wie oben das Sein nur als Übereinstimmung mit sich bestimmt worden ist. Aber im Sinne des philosophisch Absoluten bestimme ich das Wahre als das in sich Konkrete, d.i. (wie Sie auch anführen) als Einheit entgegengesetzter Bestimmungen in sich, so daß diese Entgegensetzung in der Einheit noch erhalten ist, – oder die Wahrheit nicht als ein Stehendes, Starres (abstrakte Identität, Sein), sondern als Bewegung, Leben in sich selbst, als Indifferenz nur als in sich scheinende Indifferenz oder mit einem Unterschied in ihr, der als in ihr, in der Einheit, zugleich kei-

⁴⁶ Ganz abwegig ist Hösles Argumentation, daß aus Satz (1) die Falschheit von Satz (2) folge: "Denn wenn der argumentationslogische Satz einen Sinn hat, dann muß er anwendbar sein, d. h. es muß Theorien geben, die falsch sind, weil sie sich widersprechen." (am A. 42 a. O. S. 160) Schon der erste Halbsatz ist falsch; die folgende Erläuterung ("d. h. ") beruht auf der derben Äquivokation, die unzweifelhafte Existenz von Menschen, die sich mit Worten oder Taten widersprechen, oder von widerspruchsvollen Theorien gegen den Satz auszuspielen, daß es nichts Widersprechendes gibt, d.h. keine zwei einander widersprechenden Sachverhalte Tatsachen sein können.

⁴⁷ Briefe von und an Hegel hg. v. Hoffmeister, Hamburg 1952 (3. Aufl. 1969), Band II S. 328 f. (an Duboc, 30. VII. 1822) Übrigens charakterisiert er die Wahrheit, ausgehend von der herkömmlichen Adäquationstheorie (Übereinstimmung der Vorstellungen mit den Gegenständen), ebd. ebenso wie nach oben Anm. 19 durch Umkehr der Adäquationsrichtung (Übereinstimmung des Gegenstandes mit seinem Begriff) mit der Folgerung, daß "die Idee in ihrer höchsten Bedeutung, Gott, allein das wahrhaft Wahre" ist.

ner, als ein aufgehobener, d.i. vernichteter und aufbewahrter ist, – oder darum, daß er ein scheinender ist, nicht-nicht ist."^[48] Die Wahrheit kann nach herkömmlicher Ansicht, die in der formalen Logik als selbstverständlich vorausgesetzt wird, in Sätzen zum Stehen gebracht werden, nach Hegel nicht: Das ist die Wasserscheide seiner Dialektik und der formalen Logik.

Damit ist schon das Nötige gesagt zur Berichtigung des Ausschlags nach der anderen Seite, der zu Höles Harmonisierungsversuch konträren Auffassung der Funktion des Widerspruchs bei Hegel. Mit völligem Recht und überzeugenden Textbelegen formuliert Klaus Düsing: "Hegel verlangt also – entgegen vielfach geäußelter Meinung seit dem 19. Jahrhundert bis heute – das Begehen nicht nur eines ontologischen, sondern zugleich des logischen Widerspruchs, und zwar aus spekulativ-metaphysischen Gründen."^[49] Aus diesem Grund wendet er sich mit Bezug auf Poppers formallogischen Vorwurf an Hegel gegen die Harmonisierung, die später Höle aufgegriffen hat, während Düsing Rosenkranz, McTaggart, N. Hartmann und J. Schwarz namhaft macht: "Gegen eine ähnliche, schon im 19. Jahrhundert (von A. Trendelenburg und E. v. Hartmann) geäußerte Kritik der Hegelschen Dialektik, die formallogisch begründet war, wurde vielfach die These aufgestellt, Hegels dialektische Logik begreife die Widersprüche der Dinge, leugne aber nicht einfach das formallogische Widerspruchsprinzip Dieser Versuch, die Hegelsche Dialektik vor der formallogischen Kritik zu retten, ist nicht mit Hegels eigenen Ausführungen zu vereinbaren."^[50] Auch das ist richtig, paßt aber nicht ganz als Einwand gegen die Apologeten. Was Hegel sagt, muß nämlich unterschieden werden von dem, was seine Logik tut. Die aber ist weit entfernt davon, sich mit ihrem Anspruch auf Wahrheit dem formallogischen Widerspruchsprinzip entgegenzusetzen; denn wenn überhaupt keine abgeschlossenen Sätze wahr sind, dann natürlich auch keine der speziellen Form (A und nicht A), für die Wahrheit vom formallogischen Widerspruchsprinzip ausgeschlossen wird. Hegels Logik befindet sich mit diesem also in schönster Übereinstimmung, mag Hegel selbst auch noch so nachdrücklich dagegen Einspruch erheben^[51]; der Schein, der ihn selbst und seine na-

⁴⁸ ebd. Band III S. 13 (an Duboc, 29. IV. 1823). Hierhin gehört auch folgende Stelle aus Hegels Berliner Vorlesungen über die Philosophie der Religion (hg. v. W. Jaeschke, Teil 2, Hamburg 1985, S. 169): "Aber weil dieser Übergang dialektisch ist - das Spekulative, weil es nicht in der Form eines Satzes ausgedrückt werden kann, daß nämlich das Sein des Unendlichen die Negation des Endlichen ist, das Endliche nur dies ist, überzugehen ins Unendliche -, so lassen sich die anderen Sätze, die zu einem Schlusse gehören, nicht hinzufügen."

⁴⁹ Klaus Düsing, *Identität und Widerspruch*. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte der Dialektik Hegels, in: *Giornale di Metafisica*, n. s., Jahrgang 6, 1984, 315-358, S. 326

⁵⁰ Klaus Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Bonn 1976 (Hegel-Studien, Beiheft 15), S. 317 A. 101

⁵¹ Hübsche Beispiele stehen auch in den Rezensionen aus den Berliner Jahrbüchern: "Bei dem Begriffe des Bösen wird somit nicht weniger gefordert, als den *Widerspruch* zu denken, was nach der gewöhnlichen Logik, dem Systeme der Verstandesidentität, unmöglich sein soll, und zwar ist dies Böse sogar als die Existenz des Widerspruchs zu fassen." (Hegel, Berliner Schriften, hg. v. Hoffmeister, Hamburg 1956, S. 315) An Kants Antinomienlehre, die die Vernunftnotwendigkeit des Geltungsanspruchs einander widersprechender Sätze behauptet, rühmt Hegel "den für die Wissenschaft so hoch interessanten und epochemachenden Satz von der Notwendigkeit der *Widersprüche*; dieser Gesichtspunkt ist für die Bedingung anzusehen, daß das Philosophieren eine Tiefe gewinne." (ebd. S. 408)

mens der formalen Logik auftretenden Widersacher getrogen hat, beruht darauf, daß die Wahrheit, wie er sie versteht, einander widersprechende Sätze oder Sachverhalte durchläuft, ohne sich darin aufzuhalten und darauf zu versteifen, während ein solches laufendes oder gleitendes Satzsinverständnis dem herkömmlichen Denken völlig fremd ist und sogar von Hegel meist nicht so scharf reflektierend beleuchtet wird, daß es ihn vor Mißverständnissen des eigenen Tuns und vor unnötigen Polemiken bewahrt hätte. Gelegentlich sieht er schärfer: "Der belassene Unterschied wäre Widerspruch Die Idee aber ist selbst dies, die von ihr gesetzten Widersprüche aufzulösen. Das ist ihr eigener Inhalt. . . , und das ist die Lebendigkeit der Idee selbst."^[52] Der Irrealis verrät, daß Hegel sich durch die auflösende Flüssigkeit der Idee über den Widerspruch hinwegsetzen und in diesem Sinn widerspruchsfrei denken will. Solche Klarheit über das Eigentümliche seines Umgangs mit Widersprüchen zeigt er auch, wo er sich für die vermeintliche "Schwierigkeit, welche in der nachfolgenden Darstellung der Entwicklung des Eins liegt" (s. u. 3.4), entschuldigt: "Somit muß von jeder Bestimmung ebenso ihr Gegenteil gesagt werden; dieser Widerspruch ist es, der, bei der abstrakten Beschaffenheit der Momente, die Schwierigkeit ausmacht." (L I 154) Die einander widersprechenden Sätze treten hiernach in einer Entwicklung, einem wohlgeordneten Reigen der Gedanken auf, und auf das Tänzerische dieser Bewegung kommt es an, um in Hegels Sinn die Wahrheit herbeizulocken, während die Eleganz eines Denkens im üblichen Bett der Logik z. B. in der mathematischen Deduktion besteht, die zu satzförmigen Ergebnissen führt, die dann beliebig festgehalten und verknüpft werden dürfen. Für ein solches Denken wird das Herumtreiben in Widersprüchen zum Verlust jeder gerichteten Konsequenz, während es für Hegel dazu bestimmt ist, die Gestalt geordneter Konsequenz zu ermöglichen und anzunehmen. Das Konsequenzprinzip der Dialektik Hegels und das der formalen Logik sind so verschieden, daß der Versuch, die andere Seite am Maßstab der eigenen zu prüfen, aussichtslos ist. Unberührt davon aber hält sich Hegel, wo er argumentiert, mit unbefangener Selbstverständlichkeit an die Regeln der konventionellen, zweiwertigen Logik, wenigstens der Intention nach, aber geleitet von der Überzeugung, daß sie ein in sich widerspruchsvolles System ist, dessen Widersprüchlichkeit nur die Anderen nicht durchschauen, während er sie sich für ein Denken mit völlig neuem Typ von Konsequenz zunutze macht^[53]; im Zeichen dieser komplizierten Stellungnahme ist es kein Verstoß gegen die Folgerichtigkeit, daß Hegel sich zum Widerspruch bekennt und dennoch Anderen ihre Widersprüche vorhält.^[54]

⁵² Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Religion hg. v. W. Jaeschke, Teil 3, Hamburg 1984, S. 203

⁵³ Zu schnell gibt also Düsing a. Anm. 50 a. O. S. 224 A. 48 G. Günther zu, "daß Hegel die universale Gültigkeit der zweiwertigen Logik bestreitet".

⁵⁴ Darüber wundert sich George di Giovanni, Reflection and Contradiction. A Commentary an Some Passages of Hegel's Science of Logik, in: Hegel-Studien 8, 1973, 131-161, S. 131.

2.6 Die Negation

Wenn Hegel vom Absoluten, Wahren, von der dialektisch-spekulativen Methode spricht, stellt er wieder und wieder Negation und Negativität mit größtem Nachdruck in den Vordergrund, doch ist – abgesehen von der schwer überschaubaren Vieldeutigkeit seiner Verwendung dieser Ausdrücke^[56] – die Frage offen, ob es sich um einen Grundbegriff seines Systems oder um einen darin reduziablen handelt. Diese Frage betrifft vor allem die von Hegel in Anspruch genommene dialektische Produktivität der Negation. Soweit es sich bloß um die Funktion des Widerspruchs für das Satzsinngleiten (1) handelt, ist sie nicht schwierig; dafür genügt die traditionelle aussagenlogische Negation der zweiwertigen Logik zusammen mit Hegels Lauern und Drängen auf Widersprüche, die er mit aller Gewalt dem Denken des Verstandes abzupressen sucht. Von anderer Art ist aber die Frage nach einer genuinen Produktivität der Negation, die nicht darauf zu warten braucht, daß ihr z.B. vom Verstandesdenken Unvereinbares angeboten wird. Man kann Hegel so verstehen, als wolle er einen dynamischen Typ von Negation so einführen, daß diese als einziger Motor zur dialektisch-spekulativen Produktion des Systems aller Figuren der Logik genüge. Einen Versuch solchen Verständnisses hat Dieter Henrich in seinem Aufsatz über Hegels Grundoperation unternommen.^[113] Nach seiner Meinung konstruiert Hegel seine Logik durch Wiederholungen einer einzigen Operation, nämlich der Anwendung der Negation auf sich selbst. "Die Negation ist autonomisiert. Außer ihr selber steht also kein Term zur Verfügung."^[114] "Somit negiert sie sich selber. Damit entfällt sie aber, und so ist sie, in ihrem Selbstbezug, der negativ ist, auf ihr Gegenteil bezogen. Im strikten Sinne innerhalb ihres Selbstbezuges kann dieses Verhältnis zu Anderm nur dann gehalten sein, wenn das Andere wiederum sie selber ist. Das heißt aber: Das Gegenteil der autonomen doppelten Negation muß selber auch doppelte Negation sein. Die doppelte Negation kann als Selbstbeziehung nur gedacht werden, wenn sie zweimal gedacht wird. In der Sprache Hegels lautet dieser Satz so: Das Absolute ist nur in seinem Anderssein bei sich selber."^[115] Mit diesem Raisonement schlägt Henrich aus eigenem die Brücke von dem Hegel unterstellten Gedankenmotor der autonomen Negation zur Reflexion, zu den echt Hegel'schen Motiven der Identität im Anderssein, des reinen Unterschieds, des Anderen an sich (2.2). Dieser Brückenschlag ist sehr fragil. Wenn außer der Negation nichts zur Verfügung steht und diese auch noch entfällt, weil "die Selbstbeziehung der Negation zugleich ihre Selbstaufhebung

⁵⁶ Vorzügliche Arbeit zur Aufklärung solcher Aquivokationen hat Dieter Henrich geleistet: Formen der Negation in Hegels Logik, in: Hegel-Jahrbuch 1974, Köln 1975, 245-256, auch in: Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels, hg. v. R.P. Horstmann, 2. Aufl. Frankfurt 1989, 213-229; Kurzreferat in: Hegel-Studien 12, Bonn 1977, S. 298

¹¹³ Dieter Henrich, Hegels Grundoperation, in: Der Idealismus und seine Gegenwart (Festschrift für W. Marx, hg. v. U. Guzzoni u. a.), Hamburg 1976, S. 208-230

¹¹⁴ ebd. S. 215

¹¹⁵ ebd. S. 219

ist"^[116], kann von einem Gegenteil oder einem zweimaligen Denken nicht mehr die Rede sein; es kann dann freilich auch nicht geleugnet werden – das wäre wiederum Gebrauch der Negation –, sondern, mit Henrichs Worten: "Ein Zustand ist eingetreten, über den sich weiter nichts sagen läßt"^[117], denn die autonom von sich negierte Negation ist "ganz abstrakt genommen, das Aufheben jeglicher Bestimmtheit, als die Beseitigung jeglichen Denkens, – jeder Behauptung und jeder Bestreitung"^[118]. An diese Äußerung knüpft ein weiterer Einwand gegen Henrich und wohl auch gegen Hegel an: Er überschätzt die destruktive, annullatorische Dynamik der Negation. Mit der Negation einer Aussage bestreitet man eine Behauptung und kann dann allenfalls metaphorisch sagen, diese werde dadurch aufgehoben; eigentlich wird aber erst durch Zusammensetzung einer sinnvollen Aussage mit ihrer Bestreitung durch Negation zu einer widerspruchsvollen Aussage etwas aufgehoben, nämlich die Sinnhaftigkeit im Sinn der Darstellung eines Sachverhalts. Von der Negation einer Aussage unterscheidet sich die Negation einer Bestimmtheit so, daß durch sie gar nichts aufgehoben, sondern eine Komplementärmenge bestimmt wird, z.B. im Fall von gelb die der nichtgelben Gegenstände. Den logischen Fehler, diesen Unterschied zu verkennen und deswegen in der Negation so etwas wie einen Angriff auf die Bestimmtheit mit aufhebender Dynamik zu wittern, erbt Hegel von Fichte.^[119]

Die selbstbezügliche Negation Hegels wird erst verständlich, wenn man sie im Sinne der unter 2.2 erörterten Figuren der Reflexion versteht: als den reinen oder absoluten Unterschied seiner von sich selbst, das Andere an sich, das das Andere seiner selbst und es selbst als dieses Andere ist. Der Vorzug an Verständlichkeit, den die so sich auf sich beziehende Andersheit vor der sich auf sich beziehenden Negation besitzt, beruht darauf, daß sie als eine Zweideutigkeit verstanden werden kann, wodurch der Sinn eines Ausdrucks zwischen einer Auffassung und einer dazu korrelativen, die die andere der ersten heißt, offen gehalten wird, wie bei zweideutigen Witzen, für die es darauf ankommt, daß der Sinn einer Redewendung als ein anderer, dieser aber als der erste verstanden wird, nicht etwa nur jener als dieser, was eine Anspielung auf einen Hintersinn und noch keinen Witz ergäbe.

¹¹⁶ ebd. S. 216

¹¹⁷ ebd. S. 217

¹¹⁸ Dieter Henrich, Hegel im Kontext, 4. Aufl. Frankfurt a. M. 1987, S. 144

¹¹⁹ Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, Werke hg. v. I. H. Fichte Band I S. 106: "Insofern das Nicht-Ich gesetzt ist, ist das Ich nicht gesetzt; denn durch das Nicht-Ich wird das Ich völlig aufgehoben." S. 251: "Das Ich kann das Nicht-Ich nicht setzen, ohne sich selbst einzuschränken. Denn das Nicht-Ich ist dem Ich völlig entgegengesetzt; was das Nicht-Ich ist, ist das Ich nicht; insofern demnach das Nicht-Ich gesetzt ist (ihm das Prädikat des Gesetzseins zukommt), ist das Ich nicht gesetzt." Vielmehr können beide friedlich neben einander gesetzt sein, wie Gelbes und Nicht-Gelbes, Seiendes und Nicht-Seiendes. Übrigens hat Fichte später eingesehen, daß das zweideutige "insofern" der Verbesserung bedarf: "Insofern [etc.] statt dessen besser: wenn das Nicht-Ich gesetzt ist pp." (Wissenschaftslehre nova methodo, anonyme Vorlesungsnachschrift, Fichte-Gesamtausgabe Abteilung 4 Band II, Stuttgart/Bad Cannstatt 1978, S. 42 Z. 21) "Wenn A ist, ist B nicht": Das Behauptete dieser Aussage kann man metaphorisch als Aufhebung des B durch A bezeichnen. Im Verhältnis von Ich und Nicht-Ich müßte es aber heißen: "Wo Ich ist, ist Nicht-Ich nicht." ("Wo" soll metaphorisch den Umfang im logischen Raum der Begriffe bezeichnen.) Das zweideutige "insofern" verwischt den Unterschied und leiht dadurch der Negation einer Bestimmtheit den Anschein aufhebender Dynamik.

Eine Negation der Negation, die sich als umgekehrter Münchhausen am Schopf (Negation) des eigenen Sumpfes (Negation) in diesem zum Verschwinden brächte wenn es so wunderbar zuginge, dürfte der Sumpf auch schon einmal einen Schopf haben –, wäre dagegen nur ein zweckloses Selstopfer ohne die im Anderen seiner selbst enthaltene Zweideutigkeit, die auch als Zweideutigkeit (dynamische Ambivalenz) von Selstopfer und Wiedergeburt verstanden werden kann und von Hegel tatsächlich so verstanden wird.^[120]

Gegen die "These, daß Hegel den Gedanken einer Selbstbeziehung der doppelten Negation am Modell der selbstreferentiellen Andersheit entwickelt hat", am "Anderen seiner selbst", so daß dieses "der primäre Sinn der sich auf sich beziehenden Negation" wäre, wendet Iber ein, daß "die Andersheit bei Hegel nur ein weiterer Fall der Negation als Bestimmtheit ist. So ist auch das selbstbezügliche Andere nur ein abgeleiteter Gedanke der sich auf sich beziehenden Negation."^[121] Ich glaube nicht, daß das im Sinne Hegels ist, der in seiner kanonischen Darstellung der dialektischen Methode im Schlußkapitel von L ein erstes und ein zweites Negatives unterscheidet und sich darüber so ausläßt: Das "erste Negative" besteht darin, daß "ein allgemeines Etwas an und für sich betrachtet sich als das Andre seiner selbst zeigt", und das "zweite Negative, das Negative des Negativen" ist "die betrachtete Negativität", die so betrachtet worden ist: "Sie ist also das Andre nicht als von einem, wogegen sie gleichgültig ist, ... sondern das Andre an sich selbst, das Andre eines Andern; darum schließt sie ihr eigenes Andres in sich und ist somit als der Widerspruch die gesetzte Dialektik ihrer selbst."^[122] Hegel führt also das Negative in beiden Gestalten auf das Andere seiner selbst zurück, im zweiten Fall der selbstbezüglichen Negation ausdrücklich auf das Andere an sich, den reinen Unterschied der Reflexion (2.2).

Mag man nun die produktive, selbstbezügliche Negation im Sinn von Hegel mit Henrich 1976^[113] und Iber^[121] als autonome verstehen, oder als von der Reflexion abgeleitete und auf diese reduzierbare: Falsch ist es, in diesem Zusammenhang von einer "Grundoperation" zu reden, die der dialektischen Methode Hegels auch nur in dem in L entfaltenen Spektrum Stileinheit verschaffen könnte. Man hält sich dann nämlich nur an die zweipolige Dialektik der Reflexion, als sei die dreipolige Dialektik des Begriffs nichts weiter als ein

¹²⁰ J SY II 33, 5-9: "Das Bestimmte hat als solches kein anderes Wesen als diese absolute Unruhe, nicht zu sein, was es ist; es ist nicht Nichts, indem es das Andere selbst, und dies Andre ebenso das Gegenteil seiner selbst, wieder das erste ist."

¹²¹ Christian Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität. Eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln von Hegels Wesenslogik*, Berlin/New York 1990, S. 227 A. 6. Iber wendet sich damit gegen Aufstellungen Henrichs von 1975 und 1978, während er sich mit dem eben besprochenen Aufsatz von 1976 (s.o. Anm. 113) in Übereinstimmung befindet, ebenso mit folgender Äußerung Henrichs von 1982: "Dadurch, daß sie vorgeführt wird, ist die spekulative Entwicklung vom Anderen in Selbstbeziehung zum selbstgenügsamen Einzelnen noch nicht transparent gemacht. Es müßte nun erst gezeigt werden, daß und wie sie sich allein aus dem Gebrauch von negativen Funktionen ergibt, die selbstbezüglich gemacht wurden." (Dieter Henrich, *Die Formationsbedingungen der Dialektik*, in: *Revue Internationale de Philosophie* 139/140, 1982, 139-162, S. 159)

¹²² L II 494. 496 = GW XII 244, 29-35; 245, 31-35; 246, 18. 23 f.

Hilfsmittel, die Produktivität der Autoaggressivität der Negation im reinen Unterschied (dem Anderen an sich) besser zum Vorschein zu bringen. Sehr deutlich zeichnet sich diese Tendenz bei Henrich 1976 ab, so sehr, daß er sogar den dritten Pol des Begriffs, in diesem Fall B neben A und E, unter den Tisch fallen läßt: "So ist zum Beispiel Hegels Definition dessen, was er, Begriff nennt, ein Versuch, über die Operation mit der Negation vollständig und wohlbestimmt zu sprechen. 'Begriff' hat für Hegel zwei strukturelle Aspekte, die er 'Allgemeinheit' und 'Einzelheit' nennt."^[123] Gegen solche Verkürzung ist schon von anderer Seite berechtigter Einspruch erhoben worden.^[124]

Seite 57 (im Original)

... [...] ...

¹²³ Henrich a. Anm. 113 a. O. S. 224

¹²⁴ H. Fink-Eitel, Besprechung von K. Düsing, Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik, in: Hegel-Studien 15, 1980, 299-309, S. 304: "Von dieser Einsicht her, welche die primär begriffslogisch explizierte 'absolute Subjektivität' zum integrierenden Zentrum Hegelscher Logik erklärt, kann Düsing Interpretationen kritisieren, die die Wesens- und Reflexionslogik (schulbildend) zum Mittelpunkt machten (Henrich, auch Wetzel)." Falk Wagner, Logische Form und philosophischer Gehalt: Zu neuen Hegel-Büchern, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 38, 1984, 123-136, S. 130: "Das von allen Diskutanten geteilte Bemühen, diese Theorie als 'Theorie der absoluten Relationalität' ... zu kennzeichnen, verdeckt den entscheidenden Sachverhalt, daß die Struktur des Begriffs und der Subjektivität aufgrund einer Kritik des 'absoluten Verhältnisses' gewonnen wird. Wenn die Wesenslogik durchgehend als eine Strukturtheorie absoluter Beziehungen aufgebaut wird und insofern immer schon Selbstbeziehung und Beziehung auf anderes impliziert, so dürfte es kaum möglich sein, in der Begriffslogik eine Fortschreibung der absoluten Relationalität zu erblicken."

5. Hegels Leistung

5.1. Rückblick

Am 20. Dezember 1807 äußert sich Fries, Hegels später von diesem so unfair behandelte Kollege in Jena, in einem Brief an Jacobi abfällig über die kürzlich erschienene Ph.: "Hegel lobt also den Begriff der Reflexion, aber es gilt ihm keine stehende Wahrheit, sondern nur Wahrheit im Fluß, das heißt für diesen oder jenen Standpunkt der Entwicklung des Geistes Indem Hegel aber an die Spitze aller dieser Weltansichten doch wieder ein absolutes Wissen setzt, welches doch mehr sein soll als die andern Wissensarten, so widerspricht er sich selbst. Denn die wahre Wahrheit ist nun nicht mehr der Fluß, dessen Lauf wir beobachteten, sondern allein das tote Meer des absoluten, in das er sich ergießt und an dessen Strand wir schließlich ankommen."^[272] Das ist eine scharfe Formulierung der Aporie des dialektischen Wahrheitsverständnisses, an der Hegels systematischer Anspruch scheitert (1). Die Wahrheit, die sein Verkünden in Anspruch nimmt, ist nicht die Wahrheit, die es verkündet, die Bewegung ihrer an ihr selbst, sondern die Wahrheit einer viele Bücher füllenden Reihe von Behauptungen, von denen jede feststehend gelten soll, so, wie die Wahrheit als Bewegung ihrer an ihr selbst nicht fest stehen darf. Dieser Widerspruch – nicht innerhalb des Behaupteten, sondern zwischen diesem und dem, was die Handlung des Behauptens ihrem Sinn nach voraussetzt rächt an Hegel die Vermessenheit, die ihn z.B. über seine Logik schreiben läßt: "Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. Dieses Reich ist die Wahrheit selbst, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen, vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist." (L I 31 = L I¹ XIII = GW XI 21, 16-21) Das ist nicht einmal in den Wind gesprochen. Wenn Gott, wie Kant – dafür von Hegel gepriesen ^[273] – lehrt, einen anschauenden Verstand hat, kann er Hegels Logik als Anleitung dazu verstehen, sich auch einmal auf das Niveau des Diskurses herabzulassen und sein intuitives Verstehen, ohne etwas von dessen schlagartiger Ganzheit zu opfern, diskursiv zu vollziehen; er braucht das methodisch geregelten Gleiten der Satzsinne (1) nur unendlich zu beschleunigen und ist sogleich beim Wahren, das das Ganze aller Sachverhalte ist und sich von einem Universalwitz durch seine methodische Gliederung unterscheidet. Aber Gott, wenn es ihn gibt und er den intuitiven Verstand hat, benötigt keine solche Anleitung und – wegen seiner Allmacht – auch keine Vorgabe für die Auswahl der Tatsachen unter den Sachverhalten wie der Mensch, dem mit einem solchen Ganzen wenig gedient wäre, da er darauf angewiesen ist, mit Feststellungen, deren

²⁷² Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen, hg. v. Günther Nicolin, Hamburg 1970, S. 87f.

²⁷³ Jenaer kritische Schriften (III) hg. v. Brockard und Buchner (Philosophische Bibliothek Band 319c), Hamburg 1986, S. 28, 36-38 (Glauben und Wissen..., A. Kantische Philosophie); Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III (Hegel, Werke bei Suhrkamp hg. v. Moldenhauer u. Michel, Band 20), Frankfurt 1986, S. 380

Sinn er nicht gleiten läßt, aus dem Brei des Denkbaren die Tatsachen herauszugreifen, um behauptend und bestreitend einen Standpunkt einzunehmen. Eine Logik der Zweideutigkeit und des Sinngleitens wäre vielleicht brauchbar für Diplomaten und Witzbolde, aber diese Leute brauchen für ihre einschlägigen Kunststücke keine Logik, so wenig wie der Gott mit dem intuitiven Verstand. Für den ernsten und trockenen Hegel wird die falsche Tendenz, das Wahre als das Ganze zu suchen, dagegen zur fatalen Verstrickung in das Bildungsgut seiner Zeit, dessen gefüllte Koffer seine Bücher für uns ärgerlich belasten; denn da das Ganze überhaupt ihm unerreichbar ist, bleibt ihm als Kriterium für die Auswahl des Ganzen, das er sinnvoll erstreben kann, nur der Bildungshorizont des Zeitalters, d.h. die Gesamtheit echten und vermeintlichen Wissens, das ein kluger Mann sich zumuten muß, wenn er bei den Intellektuellen seines Kulturkreises und seiner Lebenszeit das Prestige eines allseitig Gebildeten genießen will. Hegel hat sich mit großem Eifer und Erfolg dieser Zumutung gestellt und den Erwerb fleißig in seine Wissenschaft eingearbeitet, die dadurch, weil sich der Horizont seither gewaltig verschoben hat, viel Antiquiertes im manchmal komisch wirkenden Aufputz der dogmatischen Prozession zum Absoluten mit sich führt.^[274] Eduard Gans wollte aus der Not dieser Relativität des jeweils Ganzen, in das die dialektische Fahndung nach dem Ganzen unvermeidlich zurückfällt, im Gespräch mit Goethe eine Tugend machen^[275], doch prellt er damit weit vor über das hinaus, was Hegel je zugestanden hat.

Diese Einwände sind jedoch kein triftiger Grund zur Verzweiflung am Wert des heroischen und großartigen Unternehmens der Hegel'schen Philosophie für die Erkenntnis. Zum Absoluten, zum Wahren als dem Ganzen, wird sie uns freilich nicht führen, aber manche Teile des Stoffes möglicher Erkenntnis können sehr wohl dazu herausfordern, sich an ihnen durch methodisch geregeltes Sinngleiten zu versuchen, zwar nicht so, daß der Sinn der Sätze, die die Erkenntnis formulieren, selber gleiten dürfte, aber so, daß die Erfahrungen mit gleitendem Sinn in fixierten Behauptungen niedergelegt werden. Zur Vorbereitung solcher Versuche kann z.B. die im z. Buch des 1. Bandes von L niedergelegte Wesenslogik Mut machen, ein äußerst kunstvoller und scharfsinniger Versuch, gleichsam auf dem rutschenden Boden eines Milieus der Zweideutigkeit die Kreise eines Denkens mit tanzendem und schwingendem Sinn der Gedanken zu ziehen, wie wenn ein Schlittschuhläufer, den nur der geschickte Schwung seiner

²⁷⁴ Vittorio Hösle, Hegels System, Hamburg 1987, S. 279: "Sicher hat Hegel in der 'Naturphilosophie' zahlreiche Fehler gemacht ...; eine besondere Fehlerquelle war dabei, daß Hegel Phänomene, die gerade erst entdeckt und theoretisch noch kaum geklärt waren, in sein System krampfhaft einzuarbeiten versuchte."

²⁷⁵ a. Anm. 272 a.0. S. 348 (Eduard Gans über ein Gespräch mit Goethe am 28. VIII. 1827): Goethe: "Er traue Hegel zwar viele Kenntnisse in der Natur, wie in der Geschichte zu: ob aber seine philosophischen Gedanken sich nicht immer nach den neuen Entdeckungen, die man doch stets machen würde, modifizieren müßten, und dadurch selber ihr Kategorisches verlören, könne er zu fragen doch nicht unterlassen. Ich erwiderte, daß eine Philosophie ja gar nicht Anspruch darauf mache, für alle Zeiten eine Gedankenpresse zu sein, daß sie nur ihre Zeit vorstellen, und daß mit den neuen Schritten, welche die Geschichte, und die mit ihr gehenden Entdeckungen machen würden, sie auch bereit sei, ihr Typisches in flüssige Entwicklung zu verwandeln. Diese Bescheidenheit des philosophischen Bewußtseins schien Goethe zu gefallen, und er kam nunmehr auf die Jahrbücher."

Bewegung vor einem Sturz bewahrt, sich auf einer nicht ruhenden, sondern nach mehreren Seiten gegenläufig bewegten Eiskecke aufrecht halten müßte. Unter (1) habe ich schon ausgeführt, daß Standpunkte mit der Dynamik ihrer latenten Widersprüche für eine hermeneutische Analyse dieses Typs besonders geeignet sind und Hegels Philosophieren mit der Anwendung auf Standpunkte die größten Erfolge hat. Diese Pionierleistung führt Hegel aber nicht nur zu einer Sammlung von Idealtypen, sondern ihr philosophisches Fundament liegt tiefer, in einem neuen Ansatz der Erkenntnistheorie, mit dem Hegel seine Vorgänger - namentlich Kant – weit überholt und der Erkenntnis eine Aufgabe zuweist, die auch unabhängig von den problematischen Zügen seines dialektischen Wahrheitsverständnisses eine revolutionäre und fruchtbare Neuerung darstellt. Ehe ich Hegels Leistung als Theoretiker der Standpunkte und ihrer Dynamik ins Auge fasse, werde ich mich daher Hegel dem Erkenntnistheoretiker zuwenden.

5.2 Hegel als Pionier der Erkenntnistheorie

5.2.1 Der erkenntnistheoretische Explikationismus

Als Hauptverdienst des Erkenntnistheoretikers Hegel schätze ich die erste Überwindung des erkenntnistheoretischen Realismus durch den erkenntnistheoretischen Explikationismus, der als philosophischer Standpunkt von ihm zuerst formuliert wurde und sich seither so ausgebildet hat, daß allmählich auf die Überwindung eines jahrtausendlang herrschenden Mißverständnisses bei der Aufgabenstellung für die Erkenntnis zu hoffen ist. Ich habe die von mir teils eingeführte, teils mit ungebräuchlichem Sinn ausgestattete Bezeichnungsweise in meinem Buch *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie* (Bonn 1990) erläutert und zu einer neuen Bestimmung des Gegenstandes der Erkenntnis benützt. Daraus und aus anderen Arbeiten von mir^[276] möchte ich einiges wiederholen, damit klar wird, was ich meine und welche Gründe ich habe, die anschließend den Sockel der Auszeichnung Hegels für einen gegen Dialektik grundsätzlich neutralen Ansatz seiner Erkenntnistheorie bilden sollen.

Das Wort "Realismus" verstehe ich in der Zusammensetzung "erkenntnistheoretischer Realismus" nicht, wie üblich, im Sinn einer Gegenüberstellung von Realismus und Idealismus, sondern gemäß seiner Herkunft von "res" ("Sache"). Es handelt sich also um die Auffassung vom Gegenstand der Erkenntnis, daß dieser irgend eine Sache sein kann. Dieser Realismus beherrscht die seit der Scholastik klassische Adäquationstheorie der Wahrheit, wonach Erkenntnis eine Anpassung des Erkennenden oder seines Erkenntnisorgans (z.B. des Verstandes) an die zu erkennende Sache ist^[277], und setzt sich auch noch in manchen Formulierungen so moderner Philosophen wie Heidegger und Nicolai

²⁷⁶ Ich denke etwa an die Kritik der Erkenntnistheorie Kants in meinem Buch *Was wollte Kant?*, Bonn 1989, S. 331-342.

²⁷⁷ Zu dieser Tradition vgl. Hermann Schmitz, *System der Philosophie* Band IV, Bonn 1980, S. 528. Kants *Kritik der reinen Vernunft* ist von zahlreichen Bekenntnissen zu dieser Adäquationstheorie durchzogen: A 58 B 82; A 191 B 236; A 237 B 296; A 642 B 670; A 820 B 848 (A erste, B zweite Auflage).

Hartmann durch.^[278] Die These läßt sich, feiner differenzierend, auf zwei Stufen verteilen: Zunächst wird Erkenntnis aufgefaßt als Erkenntnis "über" irgend etwas, nämlich über Sachen durch Sachverhalte, die diese Sachen betreffen; darüber hinaus soll sie nicht bloß "über" die Sachen hinstreifen, indem sie einzelne Sachverhalte aus ihnen abzieht, sondern sich diesen Sachen so anpassen, daß eine aufs Ganze gehende Kongruenz oder wenigstens Entsprechung zu Stande kommt. Beide Schritte führen in die Irre. Der Erkenntnis ist es keineswegs wesentlich, irgend welche Sachen als Erkenntnis über sie zu betreffen; welche Sachen kämen dafür bei generellen Existenzbestreitungen in Betracht wie dem wichtigen mathematischen Satz: "Es gibt keinen euklidisch regelmäßigen Körper mit mehr als zwanzig Grenzflächen"? Aber auch da, wo erkannte Sachverhalte eine Sache betreffen, hat es keinen präzisierbaren Sinn, zu sagen, die Sache werde erkannt, weil es keinen Anhaltspunkt gibt, wann ein Wissen über die Sache genügt, um die Sache zu wissen. Das Erkennen verhält sich hier anders als das Kennen oder das Verstehen.

Eine folgenschwere Schienung des Denkens bewirkt der erkenntnistheoretische Realismus durch die ihm naturgemäße oder gar selbstverständliche Voraussetzung eines zur Anpassung geeigneten Erkenntnisapparates – einer Innenwelt namens Seele, Bewußtsein, Geist, Gemüt oder dgl. – auf der Seite des Subjekts. Sehr deutlich wird dieses Vorurteil bei Kant, dem einflußreichsten Klassiker des erkenntnistheoretischen Realismus in den letzten Jahrhunderten; in der Gründungsurkunde der in seinen späteren Kritik-Büchern entfalteten erkenntnistheoretischen Thematik, dem Brief an Marcus Herz vom 21. II. 1772, formuliert er es als Frage: "Ich frug mich nämlich selbst: auf welchem Grunde beruht die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?" Erkenntnis und Wissen werden als Beziehung einer Vorstellung "in uns", in einer privaten Innenwelt, zu einem Objekt gedeutet; das Subjekt, so verstanden, ist wie ein Tier, das in einer Höhle wohnt, aus der es herausschlüpfen oder -kriechen müßte, um auf den Beutefang der Erkenntnis von Objekten der Außenwelt zu gehen. Gemäß dem sogenannten Kritizismus und transzendentalen Idealismus Kants kommt es nicht einmal heraus und macht sich statt dessen eine gleichsam aus dem Fleisch seiner Innenwelt geschnittene Quasi-Außenwelt zurecht. Wenn man von dem leicht komischen Leitbild eines solchen Höhlenbewohners und seiner Ersatzbefriedigung auch absieht, ist die Korrektur der Verzerrung immer noch ungenügend; ein Fehler liegt schon darin, das Erkennen nach Art einer Reise, von der man Kenntnisse mitbringt, aufzufassen, gleich, ob diese Reise in einer Höhle beginnt oder das erkennende Subjekt keines Übergangs von innen nach außen bedarf. Unentbehrlich für Erkenntnis ist ein Subjekt, unentbehrlich auch ein Sachverhalt, der eine Tatsache ist, ein Objekt aber nur im strikt formalen Sinn des Bewußtgehabten, nicht im Sinne eines Objekts, über das etwas erkannt wird, nachdem man ihm in Gedanken einen Besuch gemacht oder den seinen empfangen hat. Vielmehr ist Erkennen Explikation einer Situation. Eine Situation ist eine chaotisch-mannigfaltige Ganzheit, zu der

²⁷⁸ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 5. Auflage Halle 1941, S. 218: "Die Aussage ist wahr, bedeutet: sie entdeckt das Seiende an ihm selbst." Nicolai Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 4. Auflage Berlin 1949, S. 61: "Vom Subjekt aus gesehen ist Erkenntnis ein Erfassen des Objekts."

mindestens Sachverhalte gehören, darüber hinaus eventuell Beliebiges. Die erkennende Explikation besteht darin, Tatsachen aus ihr abzurufen. Mannigfaltiges ist chaotisch, wenn im Binnenverhältnis seiner Teile oder Elemente nicht überall Identität oder Verschiedenheit besteht, sondern alle oder gewisse Verhältnisse dieser beiden Sorten in ihm durch eine Binnendiffusion verdrängt werden, die es unmöglich macht, dem Mannigfaltigen eine Zahl zuzuordnen. Die Explikation von Tatsachen aus einer Situation ist eher, als einer Reise, einer Ernte vergleichbar, wofür die Situationen den Acker bilden. Die These, daß dies die Aufgabe des Erkennens ist, bezeichne ich als den erkenntnistheoretischen Explikationismus.

Das Gemeinte kann man sich leicht an den genuinen Einheiten im Wahrgenommenen deutlich machen, die jedenfalls nicht Dinge in dem von Philosophen verstümmelten Sinn (Substanzen mit Eigenschaften und Relationen) und erst recht nicht noch einfachere Sinnesdaten, sondern Eindrücke sind, wie man sie z.B. von einem Menschen hat, oder auf einer Reise, oder beim Betreten eines mehr oder weniger aufgeräumten Zimmers, auch angesichts einer besonderen Naturstimmung, eines interessanten Gesichts oder Porträts und immer dann, wenn man etwas kennen lernt, das einen Eindruck hinterläßt, aber nicht als Quasi-Beule in einem fiktiven Seelenwachs, sondern als ein Gegenstand eigener Art, der eindringlich betroffen macht. Zwischen den Spitzen solcher auffälligen Eindrücke gibt es die Scharen der unauffälligen, mit denen man unaufhörlich umgeht, indem z.B. jedes Ding sich mit einem typischen oder auch individuellen Charakter zeigt, der mit Protentionen unwillkürlich erwarteten Sachverhalten –, die vor eventueller Überraschung und Enttäuschung nicht einzeln hervortreten pflegen, ebenso wie mit anschaulichen Aufforderungscharakteren (Prestige, Verführung, Zuhandenheit für einen Gebrauch, Signalfunktion) gleichsam geladen ist. Eindrücke sind immer vielsagend, aber nicht so, daß sie alles, was sie zu sagen haben, einzeln sagen, sondern in der Weise, vieles davon in einem Hintergrund der Bedeutsamkeit – einem chaotisch-mannigfaltigen Hof von Sachverhalten, Programmen und Problemen - zurückzuhalten. Sie brauchen nicht einmal an Dingen zu haften, sondern können als z. B. unheimliche oder irritierende Atmosphäre gleichsam in der Luft liegen (wie die Wahnstimmung bei beginnender Schizophrenie, manche lastende, tiefe Stille, das "Ahnungsvolle" im Sinne der Goethezeit²⁷⁹). Auf dem Geschick im Umgang mit Eindrücken beruht jede kommunikative Kompetenz (einschließlich der Beherrschung einer Sprache) und die Meisterung der Aufgaben, die der Verkehr mit Menschen (z.B. im Gespräch) mit sich bringt. Durch diese Kunst ist der gewandte Menschenbehandler dem guten Dichter verwandt; denn auch alle poetischen Effekte beruhen auf einem spezifischen Takt im explizierenden Umgang mit Eindrücken, nämlich auf einer geschickten Sparsamkeit der Rede, die einen so dünnen Schleier vor den Reichtum vielsagender Eindrücke legt, daß diese, die nicht direkt sagbar sind, in ungebrochener Fülle hindurchscheinen.

Eindrücke sind Situationen, nämlich die, welche sich in einem Augenblick abgerundet abzeichnen. Das ist ihre Prägnanz. Bei Eindrücken ist nur der Hof ihrer Bedeutsamkeit hintergründig; andere Situationen sind es als ganze, in dem

²⁷⁹ Vgl. Hermann Schmitz, *System der Philosophie* Band 111 Teil 2, Bonn 1969 (2. Auflage 1981), S. 280-306.

Sinn, daß sie nie in einem Augenblick ganz zum Vorschein kommen. Von dieser Art ist die Persönlichkeit eines Menschen als seine persönliche Situation, in die viele Situationen eingeschmolzen sind, z.B. die Kristallisationskerne seiner Erinnerung, seine (irreführend "Bilder" genannten) Wunsch-, Leit- und Schreckbilder, seine Gesinnung, seine Standpunkte, Lebenstechniken, Interessen. Für einen Menschen kommt seine persönliche Situation einem Eindruck mehr oder weniger nahe bei gewichtigen Lebensentscheidungen, deren Vorbereitung in einem "Kneten" der persönlichen Situation (oft durch Hin- und Herwälzen von Gründen und Gegen Gründen) besteht, bis sie sich so weit abzeichnet, daß der Mensch merkt, was in dieser Lage zu ihm (besser: zu ihr) paßt; dann ist die Entscheidung wie von selbst gefallen. Die hintergründigen Situationen, die keine Eindrücke sind, sind größtenteils übergreifende oder gemeinsame in dem Sinn, daß sie nicht auf Subjekt und Objekt verteilt sind. Beispiele dafür sind Situationen, die ganz aus Programmen – und damit doch auch aus Sachverhalten, nämlich den programmierten, die Programme fundierenden – bestehen: natürliche Sprachen, Sitten, Umgangsformen. Gemeinsame Situationen können konventioneller Routine angehören oder tragende und einbettende Hintergründe sein, aus denen die persönliche Situation hervowächst oder in die sie (z.B. durch Lebensgemeinschaft mit einem Partner) hineinwächst. Sie sind teils aktuell, teils zuständig. Zu jedem Gespräch gehören z.B. drei Schichten von Situationen: erstens die aktuelle Gesprächssituation mit den gerade anliegenden Sachverhalten, Programmen und Problemen; zweitens die auf die Partner zugeschnittene zuständige Situation, die sich bei jedem Gespräch bildet und umbildet und bei erneutem Zusammentreffen wieder auflebt und darauf einwirkt, wie die Partner mit einander auskommen, und drittens die Schicht der zuständigen, aber nicht auf die jeweiligen Partner zugeschnittenen Situationen: die verwendete Gemeinsprache, die jeweils relevanten Konventionen usw. Situationen gewinnen an Gewicht und Tiefe durch ihre Geladenheit mit Gefühlen, die (in einem wohlbestimmten, aber nicht von vorn herein geläufigen Sinn) räumlich ausgedehnte Atmosphären und für den affektiv Betroffenen, der in ihren Bann gerät, leiblich spürbar ergreifende Mächte sind.^[280] Gute Beispiele davon sind für zuständige Situationen die institutionell (z.B. durch Ehe, stabile Partnerschaft, religiöse Gemeinde) gestützte Liebe, für aktuelle Situationen die "Stimmungsglocke", die die Teilnehmer großer Augenblicke, feierlicher Ereignisse oder gemeinsamen Singens umhüllt.

Der entscheidende "Trick" oder "Kniff" der kulturspezifischen Vergegenständlichung, womit die rationale Wissenschaft in Europa seit der z. Hälfte des 5. vorchristlichen Jahrhunderts dominiert^[281], ist die Zersetzung der Situationen im Interesse der Reduktion auf Merkmale aus Standardklassen, die besondere Eignung für intermomentane und intersubjektive Identifizierung und bequeme Manipulierbarkeit besitzen, in erster Linie auf die sogenannten primären Sinnesqualitäten. Der bei der Reduktion abfallende Rest der Situationen wird als

²⁸⁰ Vgl. das in voriger Anmerkung genannte Buch, ferner: Hermann Schmitz, *Der unerschöpfliche Gegenstand*, Bonn 1990, S. 292-310; Hermann Schmitz, *Leib und Gefühl. Materialien zu einer philosophischen Therapeutik*, Paderborn 1989, S.19-26, 107-152, 163-173, 273-287.

²⁸¹ Hermann Schmitz, *Der Ursprung des Gegenstandes. Von Parmenides bis Demokrit*, Bonn 1988

Privatsache der Individuen in deren vermeintliche Seele gesteckt und als "bloß subjektiv" auf den zweiten Rang minder zuverlässig garantierter Wirklichkeit herabgedrückt; die Situationen in ihrer Ganzheit zu beschwören, bleibt den Dichtern überlassen, als Phantasieleistung und schöner Schein ohne präzisierbaren Erkenntnisanspruch. Die Einbettung der privilegierten Merkmale in Situationen wird durch ihre Befestigung an Trägern ersetzt; so kommt es zu einer Ontologie, die das Seiende auf Substanzen mit inhärierenden Eigenschaften, denen die Relationen zwischen den Substanzen nachgeordnet sind, verteilt.^[282] Erst die moderne Naturwissenschaft eliminiert auch noch die Träger und läßt (seit Mach, Einstein u.a.) nur noch ein Arrangement frei flottierender Merkmale übrig; das ist noch nicht in die implizite Ontologie des Umgangs der Menschen mit ihrer Lebenswelt und die explizite der darauf bezüglichen Wissenschaften eingedrungen. Hier herrscht vielmehr seit den antiken Atomisten (Leukipp, Demokrit) das ontologische Modell des festen Körpers, übrigens auch für transzendente Wesenheiten (Verflechtung platonischer Ideen) und für Seelenzustände (Assoziationspsychologie, Gehirnmythologie). Diese Ontologie orientiert sich an einem Leitbild methodisch reduzierter und präzisierter Beobachtung durch Ablesen von Marken (z.B. Strichen) an festen Körpern im zentralen Gesichtsfeld; ein All von Flüssigkeiten oder Atmosphären (Klimata, Dünste) könnte sie nicht brauchen. Dafür werden offenkundige Widersprüche in Kauf genommen. Die zirkelfreie Fundierung der äußeren Verhältnisse in mehreren Substanzen^[282] scheidet z.B. schon daran, daß mehrere Substanzen erst auf Grund eines äußeren Verhältnisses (ihrer Verschiedenheit von einander) möglich sind. Auch läßt sich der Primat der Substanzen nicht halten, sobald diese als Einzelwesen von irgend einer Art oder Beschaffenheit ("etwas Inneres" nach Kant^[282]) aufgefaßt werden. Man übersieht die Inkonsistenz nur, weil man sich nicht Rechenschaft davon gibt, was es heißt, einzeln zu sein. Dies ist nämlich die Eigenschaft, einem Mannigfaltigen anzugehören, das nicht (im vorhin angegebenen Sinn) chaotisch ist, sondern eine Anzahl (mindestens 1) hat. Anzahlen gibt es aber nur durch Gattungen, als Anzahlen ihrer Umfänge. Einzelwesen setzen also (mit einer Ausnahme, der primitiven Gegenwart, die auch Gattungen als einzelne erst ermöglicht^[283]) Gattungen voraus, die aber nicht Substanzen sind, sondern so etwas wie Stoffe^[284] oder vielmehr beschränkt streuende Sachverhalte.^[285] Der Nominalismus, der Gattungen hinter Einzeldingen, die ihre Fälle sind, in den zweiten Rang des Seins versetzt oder gar als Fiktionen in Luft auflöst^[286], ist daher logisch unhaltbar, allerdings im Recht mit seiner Polemik gegen eine Hypostasierung, die aus Gattungen Substanzen machen will. Eine Welt, die nur aus Gattungen ohne Einzeldinge (gleichsam aus

-
- ²⁸² Eine klassisch knappe Formulierung dieser Ontologie befindet sich in Kants Hauptwerk: "Die Substanzen überhaupt müssen etwas Inneres haben, was also von allen äußeren Verhältnissen, folglich auch der Zusammensetzung, frei ist. Das Einfache ist also die Grundlage des Inneren der Dinge an sich selbst." (*Kritik der reinen Vernunft* A 274 B 330)
- ²⁸³ Hermann Schmitz, *Der unerschöpfliche Gegenstand*, Bonn 1990, S. 48-51, 104-107, s. u. 5.2.3.3
- ²⁸⁴ Hermann Schmitz, *System der Philosophie* Band IV, Bonn 1980, S. 202-204
- ²⁸⁵ wie Anmerkung 283, S. 98-104
- ²⁸⁶ wie Anmerkung 284, S. 181-189 und 223-227

ungreifbaren Dünsten) bestünde, ist denkbar und wäre sogar beschreibbar (natürlich nicht durch individuelle Beschreiber, sondern es müßte in ihr die Sage gehen, daß es regnet oder weihnachtet usw., in irrpersönlichen Sätzen ohne Subjekt und Prädikat)^[287], während eine Welt von Einzeldingen ohne Gattungen logisch ausgeschlossen ist.

Der erkenntnistheoretische Realismus ist die Kehrseite der dreischichtigen Substanzontologie^[282], die aus der reduktionistischen Zersetzung der Situationen hervorgeht und mit dem Psychologismus gepaart ist, dieser verstanden als Privatisierung des Abfalls der Reduktion durch Introjektion in echte oder vermeintliche Innenwelten einzelner Subjekte (genannt "Seele", "Geist", "Bewußtsein", "Gemüt" oder dergleichen). Eine Korrektur des erkenntnistheoretischen Realismus durch den erkenntnistheoretischen Explikationismus, der die Situationen gerade auch als Subjekt-objekt-übergreifende und Erkenntnis als Explikation von Tatsachen aus ihnen versteht, hat demgemäß eine die Erkenntnistheorie übertreffende Tragweite und sollte angesichts der nachgewiesenen Inkonsistenz der Gegenposition auch dem als Verdienst einleuchten, der sich mangels sorgfältiger Vertiefung in die Tatsachen der Lebenserfahrung für deren phänomenologische Mängel wenig interessiert. Ich will nun zeigen, daß Hegel als bedeutendem Anreger solcher Um- besinnung ein großes Verdienst in dieser Richtung zukommt.

5.2.2 Hegel als Begründer des erkenntnistheoretischen Explikationismus

Im ersten Jenaer Systementwurf von 1803/04 befindet sich ein längerer Ausfall gegen die traditionelle Idealismus-Realismus-Alternative, der erst wenig beachtet worden ist^[288], aber – wenn schon nicht den Abdruck mit goldenen Lettern – wenigstens ein Zitat in vollem Umfang (trotz dessen dann außergewöhnlicher Länge) verdient hat, damit er sich als einer der großen wegweisenden Texte der Philosophiegeschichte, die Zeile für Zeile durchdacht werden sollten, dem Leser einprägt, zumal hier die erkenntnistheoretische Perspektive hervortritt, in der man die Phänomenologie des Geistes und Hegels sonstige historische und soziologische Darstellungen sehen muß, wenn man sie als Ausformungen einer genuinen Konzeption begreifen will. Um dieser herausragenden Bedeutung willen unternehme ich das lange Zitat: "Indem wir das Bewußtsein als solches, als Einheit des in ihm als tätig und des in ihm als passiv Erscheinenden betrachten, so hat die Betrachtung des Bewußtseins, wie es im Gegensatze erscheint, als Subjektives und Objektives, keine Bedeutung für uns. Wir betrachten die Momente des sich organisierenden Bewußtseins weder auf der Seite des Subjekts in der

²⁸⁷ wie Anmerkung 283, S. 105 f.

²⁸⁸ Nach Quellen für diese Äußerung Hegels stößt Myriam Bienenstock, Zu Hegels erstem Begriff des Geistes (1803/4): Herdersche Einflüsse oder aristotelisches Erbe?, in: Hegel-Studien 24, 1989, S. 27-54. Sie favorisiert Aristoteles *De anima*, hauptsächlich das 5. Kapitel des 2. Buches, während man doch, um Aristoteles als Vorläufer der Opposition Hegels gegen Verteilung der Wahrnehmung und Empfindung auf Subjekt und Objekt zu erweisen, eher das 2. Kapitel des 3. Buches mit der These aktueller Identität des Wahrnehmenden und Wahrgenommenen (425b26-426a26) heranziehen sollte. Tatsächlich verdeckt das Abtasten möglicher Einflüsse auf Hegel in diesem Zusammenhang dessen bahnbrechende Originalität. Einem Philosophen kann auch einmal etwas Neues einfallen.

Form von Vermögen, Neigungen, Leidenschaften, Trieben u.s.w. noch auf der andern Seite des Gegensatzes als eine Bestimmtheit der Dinge, sondern wie es als Einheit und Mitte von beidem absolut für sich ist; es ist in ihm selbst die Bewegung eines Tätigen gegen ein Passives, aber als die Bewegung selbst ist es das Eins, in welchem der Gegensatz nur ideell, an sich ein aufgehobener ist. Alle Momente desselben sind als Vermögen, Neigungen im Tätigen sowie als Bestimmtheiten des andern, aber das Wesen ist die Mitte; und die Mitte des Bewußtseins, wie es als Moment der Gegliederung seiner Totalität ist, gehört beiden an; oder sie beide auf dieselbe [bezogen], nach ihrem Gegensatze bestimmt. In der empirischen Anschauung ist das eine empirisch Anschauendes, das andere [das] empirisch Angeschauete, Namen Gebende, dem ein Namen gegeben wird, so das Begreifende, Begriffene. Es ist überflüssig, dies anzumerken, aber vollkommen falsch, in der empirischen Anschauung so wie im Gedächtnisse und im Begreifen diese Momente des Bewußtseins zu betrachten als zusammengesetzt werdend aus den beiden Seiten des Gegensatzes, so daß jedes von ihnen einen Teil zu dem Eins beitrage, und zu fragen, was in dieser Zusammensetzung das Tätige jeden Teils sei. Es ist dies der Standpunkt des gemeinen Bewußtseins, für welches das Bewußtsein immer nur eine Seite des Gegensatzes ist, und welches sich vorstellt, das Individuum in der Bestimmtheit als Tätiges sei das Wesen, daß aber dies so bestimmte Bewußtsein ein Zufälliges, das es haben oder auch nicht haben könne, über dessen Momente es mächtig sei und eine Willkür habe, eine Eigenschaft, da im Gegenteil das Bewußtsein das Wesen ist, der Geist die absolute Substanz, der in sich zu einer Seite des Gegensatzes seiner Unendlichkeit die Tätigkeit hat, die aber absolut ideell, nur als aufgehobene ist. Es ist also ganz auf dem Standpunkte des Gegensatzes, wo sich der sog. Realismus und der sog. Idealismus bilden und sich darüber [entzweien], entweder ob nämlich dies, daß etwas Farbe ist, im Objekt oder im Subjekt, in der Seite der Tätigkeit oder der Seite der Passivität des Bewußtseins gegründet, so daß diese beiden Seiten absolut an und für sich bestehen und nicht vielmehr im Bewußtsein selbst nur als aufgehobene seien. Die erste läßt dem Subjekt nur die formale Tätigkeit der Vergleichung der seienden Ähnlichkeit, der Idealismus, der die ideelle Seite des Gegensatzes als das absolut Reale, für sich Seiende, als absolute Substanz betrachtet, dem Objekt gar nichts. Es ist über einen solchen unvernünftigen Streit eigentlich nichts Vernünftiges zu sagen; die Farbe ist in ihren drei Potenzen, in der Empfindung als Bestimmtheit des Blau z.B. und dann als Begriff formell, ideell als Namen, als bezogen auf andere, als ihnen entgegengesetzt und zugleich ihnen gleich darin, daß sie Farbe sind, und hierin einfach, allgemein als Farbe. Diese wesentliche Totalität der drei Potenzen der Bestimmtheit trennt jener Realismus und Idealismus; der Realismus behauptet, daß die Bestimmtheit für sich sei, ebenso das Bezogensein, insofern es zugleich entgegengesetzt, oder die Allgemeinheit der Farbe, insofern sie versenkt ist in die Differenz der Farben, und überläßt dem Bewußtsein, dem Subjekt nur eine Seite der dritten Potenz, das in der Differenz schon seiende Bezogensein oder Allgemeine herauszunehmen, zu isolieren, zu abstrahieren. Der Idealismus vindiziert die zwei letzten Bestimmtheiten dem Subjekte und wohl auch die erste der Bestimmtheit des Blau. Der Streit geht eigentlich um die in sich selbst streitende Potenz der Mitte, worin nämlich zugleich die Bestimmtheiten als solche und das Bezogensein, beide als Eins und als unterschieden gesetzt sind. Es geht

aus dem Bisherigen hervor, daß die Bestimmtheit als fürsichseiende der Natur angehört, wie die Farbe sich zur Totalität wird. Zugleich ist die Bestimmtheit nur in Beziehung auf ihr Aufgehobensein oder auf den Geist; sie ist als einzelne Empfindung. Der Geist als empfindender ist selbst tierisch, in die Natur versenkt; in der Erhebung zur Unterscheidung und Beziehung der Farben und dem Hervortreten derselben als Farbe, als Begriff wird die Natur der Farbe sich Geist, sie ist ebensowohl als bestimmte Farbe, als sie nicht als bestimmte Farbe ist. Für das Subjekt selbst, wie der Realismus und Idealismus seine Streitfrage auf die rohste Weise stellt, ob außer ihm die bestimmten, unterschiedenen und sich in ihren Unterschieden beziehenden Farben etwas seien, ganz abgesehen von der Existenz des Subjekts, so muß ebendarum behauptet werden, daß das Subjekt als solches [ebensowohl] nur eine Einzelheit ist, d.h. ein solches, außer welchem die Totalität der Bestimmtheiten und ebenso der Farben ist, als insofern es nicht absolute Einzelheit, sondern Bewußtsein [ist], sie in ihm sind; aber ebenso, insofern die Bestimmtheit der Farbe Blau nicht Einzelheit ist, ist es ebenso Totalität der Farbe, außer welcher keine Farbe ist. Aber es ist ein vollkommen lächerlicher Idealismus, der das Subjekt, das Tätige des Gegensatzes, als ein Glied des Gegensatzes nimmt und dasselbe, als Bestimmtheit seiend, doch von der Bestimmtheit, von einer Äußerlichkeit für dasselbe befreien will; insofern es davon befreit ist, hört es selbst auf, Subjekt, dies eine Glied des Gegensatzes zu sein, und es ist nur das Einssein beider; der Geist, das Bewußtsein, dies Absolute ist es, was wir betrachten. Es muß aber eigentlich weder von einem solchen Subjekte noch Objekte die Rede [sein], sondern vom Geiste, und von diesem haben wir gesehen, wie er sich als Totalität zur Natur wird und wie er sich zum Geiste wird. Subjekt als solches ist er sich nur als Empfindung, d. h. als Einzelheit, deren unmittelbares Anderssein außer ihr ist; und die Gegliederung des Bewußtseins ist, wie es sich selbst zum Bewußtsein wird, wie der innere Begriff des Bewußtseins sich als Bewußtsein selbst setzt." (J Sy 1203, 14 - 206, 4)

Als die wichtigsten Motive in diesem großartigen Ausbruch gegen eingeschliffene und verhärtete Selbstverständlichkeiten der Tradition hebe ich hervor: Die Totalität als Mitte des Subjektiven und Objektiven in Empfindung, Anschauung und Begriff – den Schichten der Erkenntnis nach der von Kant gestifteten herrschenden Meinung und Ausdrucksweise im Milieu um den Hegel von 1803/1804 – ist nicht zusammengesetzt aus Anteilen beider Seiten, so daß die Diskussion über die Subjektivität der Sinnesqualitäten – das Paradestück auftrumpfender Introjektion seit Demokrit – nicht lohnt. Es führt ebenso in die Irre, bloß das Subjekt als "absolute Substanz" zu betrachten (Idealismus), wie von Subjekt und Objekt anzunehmen, daß "diese beiden Seiten an und für sich bestehen", also zwei Substanzen – Dinge an sich im Sinn von Kant^[289] – seien, und vollkommen lächerlich wird die Auffassung des Subjekts als Substanz in einem Idealismus, der dieses Subjekt gemäß dem Kant'schen Modell ontologischer Dreischichtigkeit^[282] nur locker an dem äußeren Verhältnis zum Objekt beteiligen und insofern davon als "von einer Äußerlichkeit für dasselbe befreien will". Statt solcher (dem Festkörpermodell verhafteter) additiver Konstruktion läßt Hegel nur den Geist als Einssein und Totalität von Subjekt und Objekt gelten, aber so, daß

²⁸⁹ wie Anmerkung 276, S. 24 und 272

diese Totalität gegliedert ist. Diese Gliederung konzipiert er nach dem Muster der zweipoligen Reflexionsdialektik als Zwiespalt von übergreifender und abgesonderter Einheit: Subjekt und Objekt sind "als eins und als unterschieden gesetzt", und die Totalität der anschaulichen Bestimmtheiten ist einerseits außer dem Subjekt als (ausschließender) Einzelheit oder abgesonderter Einheit, andererseits in ihm, "insofern es nicht absolute Einzelheit, sondern Bewußtsein" und damit (kraft der später so genannten Intentionalität, s. L I 148) übergreifende Einheit ist. Diese Einführung der Dialektik in die Erkenntnistheorie der Wahrnehmung halte ich nicht für glücklich, die Rede von etwas, das im Bewußtsein oder außer diesem ist, sogar für irreführend; ich würde das, was Hegel hier dem Geist und dem Bewußtsein nachsagt, die Gliederung in der Einheit der Wahrnehmung als Situation, der leiblichen Kommunikation (speziell der Einleibung) zuschreiben.^[290] Unberührt davon bleibt die Überlegenheit, die Hegel mit der angeführten Auslassung dem erkenntnistheoretischen Realismus gegenüber gewinnt, als Eröffnung des Weges zur Konzeption des erkenntnistheoretischen Explikationismus; doch fehlt zu diesem noch der Hinweis auf Bedeutung und Wege der Explikation aus der Subjekt und Objekt übergreifenden Totalität, die für Hegel der Geist, in meiner Terminologie die Situation ist.

Dieses Fehlende ergänzt Hegel in dem kurzen, zentralen Text seiner Erkenntnistheorie, der Einleitung zur *Phänomenologie des Geistes* (Ph. 57-68), die ich als erkenntnistheoretische Leistung wegen des Durchbruchs vom erkenntnistheoretischen Realismus zum erkenntnistheoretischen Explikationismus Kants *Kritik der reinen Vernunft* zur Seite setze. Diese Leistung wird aber unmißverständlich erst, wenn man sie vor den Hintergrund der erkenntnistheoretischen Intention Hegels überhaupt und namentlich ihres reinsten Ausdrucks in dem eben ausführlich zitierten und erörterten Text aus dem Systementwurf von 1803/04 stellt; wer statt dessen nur den Hintergrund der heute in Logik und analytischer Philosophie geläufigen Denk- und Ausdrucksweise wählt, verrennt sich leicht in überheblicher Kritik.^[291] Die Brücke vom erkenntnistheoretischen Realismus zum erkenntnistheoretischen Explikationismus schlägt Hegel im Schlußteil der Einleitung, der die "Methode der Ausführung" der "Bildung des Bewußtseins selbst zur Wissenschaft" (Ph. 63, 32; 61, 24) erklärt, mit einem – sit venia verbo – genialen Trick: Er benützt die Kulissen des erkenntnistheoretischen Realismus, um das Drama des Explikationismus aufzuführen. Der Realismus versteht im Zuge des Adäquationsbegriffs der Wahrheit die Sache als den Maßstab, der über das Gelingen der Erkenntnis entscheidet, je nach dem, ob dem erkennenden Subjekt bzw. seinem Erkenntnisapparat (Verstand) die Angleichung an die Sache gelingt. Hegel geht von dieser Vorstellung eines Maßstabs aus, mit aufdringlich nonchalantem Gebrauch angeblich herkömmlicher Begriffe von Wissen und Wahrheit (Ph. 64,8-24), wodurch er wohl zu verstehen geben will, daß es sich für ihn nur um eine Kulisse handelt. In seiner Terminologie ist die Subjektseite das Für-es (das

²⁹⁰ wie Anmerkung 280, erster Titel S. 135-153, zweiter Titel, S. 175-217; Hermann Schmitz, *System der Philosophie*, Band II Teil 1, Bonn 1965, S. 341-349; Band III Teil 5, Bonn 1978, 2. Auflage 1989, S. 95-102; Band V, Bonn 1980, S. 23-43

²⁹¹ Das ist Ernst Tugendhat (Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen, Frankfurt a. M. 1979, S. 293-357; Kehraus mit Hegel) widerfahren.

Bewußtsein) und die maßstabgebende Sachseite das An-sich. Sein Kunstgriff besteht darin, die Symmetrie der Angleichungsbeziehung gegen die vom erkenntnistheoretischen Realismus vorausgesetzte Rollenverschiedenheit der Beziehungspartner auszuspielen: Der Realismus fixiert die Sache in der Rolle des Maßgebenden, das Subjekt (bzw. den Verstand) in der Rolle des Maßnehmenden; Angleichung ist aber eine symmetrische Beziehung, die als solche gleiche Rollen für die Partner induziert. Indem das Bewußtsein (für Hegel Subjekt und Erkenntnisapparat zugleich) durch Angleichung an den Gegenstand seine Unzulänglichkeit überwindet, macht es also den Gegenstand sich gleich und nimmt ihm dadurch seine Überlegenheit: "Indem es also an seinem Gegenstande sein Wissen diesem nicht entsprechend findet, hält auch der Gegenstand selbst nicht aus;" (Ph. 66, 15-17). "Dies bietet sich hier so dar, daß, indem das, was zuerst als der Gegenstand erschien, dem Bewußtsein zu einem Wissen von ihm herabsinkt, und das *an sich*, zu einem: für das *Bewußtsein sein des an sich wird*, dies der neue Gegenstand ist, womit auch eine neue Gestalt des Bewußtseins auftritt, welcher etwas anderes das Wesen ist, als der vorhergehenden." (Ph.67, 31-37) Man muß dies aus der polemischen Einstellung Hegels zum erkenntnistheoretischen Realismus gemäß dem aus J Sy 1 herangezogenen Text verstehen. Schon dort lehnt Hegel das Modell des Besuchs oder der Berührung an sich (substantiell) seiender Partner für die Erkenntnis ab und ersetzt es durch die Totalität einer spannungsreich gegliederten Situation namens "Geist" oder "Bewußtsein". Nun führt er in diese Situation die Tendenz zur Explikation durch die Dynamik der Angleichung ein, die er dem Adäquationsverständnis des erkenntnistheoretischen Realismus abborgt, aber mit einer neuen Funktion versieht: Die Angleichung an die Sache führt nicht mehr zum Wissen davon, was die Sache ist und ohne die Bemühung um sie ebenso wäre, sondern sie führt zu einem Wandel der gesamten Situation, der das Objekt wie das Subjekt erfäßt indem sich etwas herausstellt, das zuvor latent war oder – wie ich es, Hegel weiterführend, ausdrücken möchte – im chaotisch-mannigfaltigen Hintergrund des Vorrats an Bedeutungen (Sachverhalten, Programmen, Problemen) der Situation lag. Wenn es sich dabei um Tatsachen handelt, liegt Erkenntnis im Sinne des Explikationismus vor. Hegel formalisiert den erkenntnistheoretischen Realismus, indem er von der Sache (res) statt des Ansichseins nur die Maßstabfunktion festhält. Unter dieser Voraussetzung wird seine Konsequenz glaubhaft: Wo immer sich ein Subjekt einem idealen Maßstab, den es sich setzt oder der ihm von sich aus vorschwebt, erfolgreich anpaßt, ist die Anpassung zugleich Aneignung, und der angeeignete Maßstab hat nicht mehr dieselbe Funktion wie der vorschwebende. "Nehmt die Gottheit auf in euren Willen, Und sie steigt von ihrem Weltenthron." So dichtet Schiller (Das Ideal und das Leben) im Geist seines Zeitgenossen Hegel. Dies ist gewiß ein fragwürdiges und nicht allgemein anwendbares Rezept, aber der Durchbruch zum erkenntnistheoretischen Explikationismus ist Hegel grundsätzlich gelungen, indem er auf diese Weise die Erkenntnis im Sinne des Adäquationsideals in eine fortschreitende Bildungsgeschichte des Bewußtseins umdeutet. Dieser Durchbruch rechtfertigt in gewissem Sinn auch die Ironie gegen die prägenden Motive und Leitgedanken des erkenntnistheoretischen Realismus im Anfang der Einleitung, die man als Paraphrase des sarkastischen Urteils über Kants kritizistisches Erkenntnismodell lesen kann: "Es ist, als ob man mit Spießen und Stangen auf die Wahrheit

losgehen könnte."^[292] Er rechtfertigt sich gegen Kants kritizistische Skepsis damit, "daß das Absolute allein wahr, oder das Wahre allein absolut ist" (Ph. 59, 3f.). Dieses Argument wird im Geist des erkenntnistheoretischen Explikationismus aus einem Satz der Differenzschrift von 1801 verständlich: "Natur und Selbstbewußtsein sind an sich so, wie sie in der eigenen Wissenschaft einer jeden von der Spekulation gesetzt werden; sie sind deswegen so an sich selbst, weil es die Vernunft ist, die sie setzt, und die Vernunft setzt sie als Subjektobjekt, also als das Absolute; sie setzt sie als Subjektobjekt, weil sie es selbst ist, die sich als Natur und als Intelligenz produziert, und sich in ihnen erkennt."^[293] Das Absolute dementiert also die Unerreichbarkeit des eigentlichen Erkenntnisobjekts (des Dinges an sich) nach Kant, weil es als Subjektobjekt nicht auf Subjekt und Objekt verteilt werden kann, so wenig wie die übergreifenden Situationen, aus denen die Erkenntnis Ernten sammelt (5.2.1).

Unter den Kapiteln der Ph., in denen das in der Einleitung als Weg der Erfahrung konzipierte Rezept erprobt wird, ist an dieser Stelle das zweite (Die Wahrnehmung; oder das Ding, und die Täuschung) besonders ergiebig, weil es die Erfahrung des Bewußtseins gerade auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie betrifft. Die beiden Standpunkte des erkenntnistheoretischen Realismus und des erkenntnistheoretischen Explikationismus sind in diesem Kapitel so verteilt, daß das erfahrende Bewußtsein stets den ersten einnimmt und damit Schiffbruch leidet, indem es von einem Widerspruch zum nächsten usw. getrieben wird, während Hegel zum Leser spricht und die Sache so ansieht, wie sie "an sich oder für uns" ist, nämlich vom Standpunkt des erkenntnistheoretischen Explikationismus. Demgemäß kommt der Unterschied des Wahrnehmens von seinem Gegenstand, dem wahrgenommenen Gegenstand, nicht als Voraussetzung des Wahrnehmens vor, sondern als Ausfluß einer Situation, die sich dem Bewußtsein aus seiner vorausgegangen Erfahrung (mit der sinnlichen Gewißheit, noch ohne eigenschaftlich bestimmte Dinge) ergibt. Diese Situation steht im Zeichen des Allgemeinen, der übergreifenden Einheit (2.2), in der sich zwei Momente abheben, "das eine nämlich die Bewegung des Aufzeigens, das andere dieselbe Bewegung, aber als Einfaches; jenes das Wahrnehmen, dies der Gegenstand." (Ph. 79,14-17) Die Rollen wechseln zwischen beiden Partnern, indem die Situation sich wandelt; im Verlauf des Prozesses gibt das Bewußtsein seine Rolle ab, und "der Gegenstand ist ihm itzt diese ganze Bewegung, welche vorher an den Gegenstand und das Bewußtsein verteilt war" (Ph. 87, 7-9). Es handelt sich hauptsächlich um eine Bewegung von Systole und Diastole, Zusammenziehung auf einen Identitätspol (ein Eins) und Zerstreung in einen lockeren Verband (ein Auch), mit Tausch dieser Rollen auf und zwischen beiden Seiten: "Sehen wir auf dasjenige zurück, was das Bewußtsein vorhin auf sich genommen, und itzt auf sich nimmt; was es vorhin dem Dinge zuschrieb, und ihm itzt zuschreibt, so ergibt sich, daß es abwechslungsweise, ebensowohl sich selbst als auch das Ding zu beidem macht, zum reinen vielheitslosen Eins, wie zu einem in selbständige Materien aufgelösten

²⁹² Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Werke, Ausgabe von Moldenhauer und Michel bei Suhrkamp Band 20, als Taschenbuch Frankfurt a. M. 1986, S. 334

²⁹³ Hegel, *Jenaer Kritische Schriften (1)* hg. v. Brockard und Buchner, Philosophische Bibliothek Band 319a, Hamburg 1979, S. 83, 17-24

Auch." (86, 27-33) Diese Permutation ist der Inhalt zweier Durchläufe, wobei im ersten das Bewußtsein seinen Gegenstand "nur zu nehmen, und sich als reines Auffassen zu verhalten" (82, 26 f.) hat, während im zweiten Durchlauf "sein Wahrnehmen ... nicht ein einfaches reines Auffassen, sondern in seinem Auffassen zugleich in sich reflektiert" ist (84,14-17). Daran schließt sich ein dritter Durchlauf, in dem sich das Bewußtsein ganz zurückhält: "... der Gegenstand ist ihm itzt diese ganze Bewegung, welche vorher an den Gegenstand und an das Bewußtsein verteilt war" (87, 7-9). Der Rollenwechsel spielt sich nun nicht mehr zwischen Wahrnehmen und Ding, sondern zwischen verschiedenen Dingen ab, oder zwischen dem Fürsichsein des Dinges und seinem Sein für anderes, nämlich für die anderen Dinge. Während der Gegensatz zwischen den beiden Auffassungen der Einheit im Mannigfaltigen - als konzentriertes, abgeschlossenes Eins und als offenes, schwach bindendes Medium (Auch) von Materien, Eigenschaften oder Sinnesqualitäten - gut nachvollziehbar ist, setzt mein Verständnis bei dem Versuch aus, das Sein für anderes so als Gegenteil des Seins für sich zu denken, daß etwas Unvereinbares, ein logischer Widerspruch, zu Stande käme, doch sucht Hegel gerade mit dieser ihm offensichtlich überzeugenden Annahme das wahrnehmende Bewußtsein dialektisch zu überführen: "... der Gegenstand ist vielmehr in einer und derselben Rücksicht das Gegenteil seiner selbst; für sich, insofern er für anderes, und für anderes, insofern er für sich ist." (89, 10-13) "... und das Wahre, das durch diese Logik des Wahrnehmens gewonnen werden soll, erweist sich in Einer und derselben Rücksicht das Gegenteil zu sein, und hiemit zu seinem Wesen die unterscheidungs- und bestimmungslose Allgemeinheit zu haben." (90, 19-23)

Mit seiner Dialektik der Wahrnehmung kommt Hegel der Analyse der Empfindungen des Positivisten oder Empiriokritizisten Ernst Mach nahe; dieser faßt die Sinnenwelt einschließlich des Wahrnehmens ebenso wie Hegel als ein Spielfeld für ein Spiel mit Zügen auf, in denen der mannigfaltige Stoff zwischen gegensätzlichen Formen der Vereinigung (Eins und Auch, straffe und lockere Integration) ebenso wie zwischen den Parteien (Wahrnehmen und Gegenstand) hin- und hergeschoben werden kann, so daß es sich nicht um fest bestimmte substantielle Partner, die zum Spiel nur zusammentreten, handelt, sondern um Konstellationen des Spiels, in dem sich die Parteien bilden und lösen, bei Hegel mit dialektischer Konsequenz, bei Mach mit entspannter Behebbarkeit: "Das vielgestaltige vermeintliche philosophische Problem von dem *einen* Ding mit seinen *vielen* Merkmalen entsteht durch das Verkennen des Umstandes, daß übersichtliches Zusammenfassen und sorgfältiges Trennen, obwohl beide temporär berechtigt und zu verschiedenen Zwecken ersprießlich, nicht auf *einmal* geübt werden können. Der Körper ist *einer* und unveränderlich, so lange wir nicht nötig haben auf Einzelheiten zu achten."²⁹⁴ "Wir sehen einen Körper mit der Spitze S. Wenn wir S berühren, zu unserem Leib in Beziehung bringen, erhalten wir einen Stich. Wir können S sehen, ohne den Stich zu fühlen. Sobald wir aber den Stich fühlen, werden wir S an der Haut finden. Es ist also die sichtbare Spitze ein *bleibender Kern*, an den sich der Stich nach Umständen wie etwas Zufälliges anschließt. Bei der Häufigkeit analoger Vorkommnisse gewöhnt man sich endlich, alle Eigenschaften der Körper als von bleibenden Kernen ausgehende, durch

²⁹⁴ Ernst Mach, *Die Analyse der Empfindungen*, 7. Auflage Jena 1918, S. 5

Vermittlung des Leibes dem Ich beigebrachte 'Wirkungen', die wir *Empfindungen* nennen, anzusehen. Hiermit verlieren aber diese Kerne den ganzen sinnlichen Inhalt, werden zu bloßen Gedankensymbolen. Es ist dann richtig, daß die Welt nur aus unsern Empfindungen besteht. Wir wissen dann aber eben nur von den Empfindungen, und die Annahme jener Kerne, sowie einer Wechselwirkung derselben, aus welcher erst die Empfindungen hervorgehoben würden, erweist sich als gänzlich müßig und überflüssig. Nur dem *halben* Realismus oder dem halben Kriticismus kann eine solche Ansicht zusagen."^[295] Radikaler als Hegel ist Mach, indem er nicht nur die Verteilung des sinnlichen Stoffes auf Subjekt und Gegenstand zur Ansichtssache macht, sondern den Subjektpol, den Hegel unter dem Titel des Erfahrungen machenden Bewußtseins festhält, überhaupt streicht: "Das Ich ist unrettbar."^[296] "Die Elemente *bilden* das Ich. Ich empfinde Grün, will sagen, daß das Element Grün in einem gewissen Komplex von anderen Elementen (Empfindungen, Erinnerungen) vorkommt."^[297] Wenn Mach sich beim Schreiben der ersten grammatischen Person bedient, ist dies also auch für ihn wie für seinen Zeit- und Gesinnungsgenossen, den Empiriekritizisten Avenarius, nur "eine Konzession an den Sprachgebrauch", deren von ihm gemeinten Sinn dieser so erläutert: "Das Ich-Bezeichnete ist selbst nichts anderes als ein Vorgefundenes, und zwar im selben Sinne Vorgefundenes wie etwa ein als Baum Bezeichnetes. Nicht also das *Ich*-Bezeichnete findet den Baum vor, sondern das Ich-Bezeichnete und der Baum sind ganz gleichmäßig Inhalt eines und desselben Vorgefundenes."^[298] Nach dieser Lehre gibt es also keine Bewußthaber (Subjekte) und kein Bewußtsein auf der Subjektseite, das Bewußtsein von etwas wäre, sondern nur noch Bewußtsein als Zustand, daß etwas überhaupt bewußt (etwa so wie hell) ist, ohne jemandem bewußt zu sein. Diese Auffassung ist widerspruchsfrei und wäre sogar richtig für den Fall, daß alle Tatsachen objektive Tatsachen wäre, während sie durch das Vorkommen subjektiver (für jemand subjektiver) Tatsachen empirisch widerlegt wird.^[299] Auf eine solche Denkmöglichkeit ist Hegel noch nicht aufmerksam geworden. Seine Einsicht betrifft erst den Übergang vom erkenntnistheoretischen Realismus zum erkenntnistheoretischen Explikationismus. Für diese Einsicht ist das Wahrnehmungs-Kapitel der Ph. dadurch bedeutsam, daß Hegel hier die Dialektik einsetzt, um die Konfiguration von erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt aus der Fixierung auf feste Partner und feste Fronten zu lösen und zur Explikation verschiedener und sogar gegensätzlicher Ansichten einer nach seiner Überzeugung zwiespältigen, ja widersprüchlich gespannten Situation zu benützen, die ihre Aspekte als von Hegel nachgezeichnete und analysierte Komplexe mindestens vorläufiger Tatsachen – vorläufig, weil Wahrheit für Hegel die Bewegung ihrer an

²⁹⁵ ebd. S. 9 f.

²⁹⁶ ebd. S. 20

²⁹⁷ ebd. S. 19

²⁹⁸ Richard Avenarius, *Der menschliche Weltbegriff*, 3. Auflage Leipzig 1912, S. 82 f. (§§ 143 und 147)

²⁹⁹ Hermann Schmitz, *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*, Bonn 1990, S. 195-197, vgl. S. 5-9 und Hermann Schmitz, *Mannigfaltigkeit ohne Verschiedenheit. Zur Einheit des Bewußtseins*, in: *Das Andere und das Denken der Verschiedenheit*, hg. v. H. Kimmerle, Amsterdam 1987, S 23-35.

ihr selbst ist (1) – nach und nach, aber auch in Verschlingung, hervortreten läßt. Die umgreifende Situation als Spielfeld für Züge der Explikation, die zu wechselnden Konstellationen führen, ersetzt die additive Konfrontation von Subjekt und Objekt. Abermals entwickelt Hegel diese Neuerung des erkenntnistheoretischen Explikationismus in dem Stück der Ph. (S. 203-206), das der Entkräftung des Glaubens an die Möglichkeit psychologischer Gesetze über das Verhältnis des subjektiven Individuums zu seinem objektiven Milieu, speziell über dessen Einwirkung auf jenes, gewidmet ist. Er beruft sich darauf, daß ein objektives Milieu, das als unabhängige Variable Veränderungen und Reaktionen des Subjekts in funktionaler Abhängigkeit nach sich zöge, gar nicht festgestellt werden kann, weil das wirkliche Milieu, "die Welt des Individuums", von dessen Subjektivität durchtränkt ist: Sie "hat unmittelbar die zweideutige Bedeutung, an und für sich seiende Welt und Lage, und Welt des Individuums ... zu sein – Da ... die Wirklichkeit dieser gedoppelten Bedeutung fähig ist, so ist die Welt des Individuums nur aus diesem selbst zu begreifen, und der Einfluß der Wirklichkeit, welche als an und für sich seiend vorgestellt wird, auf das Individuum erhält durch dieses absolut den entgegengesetzten Sinn, daß es entweder den Strom der einfließenden Wirklichkeit an ihm gewähren läßt, oder daß es ihn abbricht und verkehrt." (Ph. 205, 31-34. 38-206, 6) Die umgreifende, einbettende Situation, in der sich Subjektives und Objektives je nach dem Gesichtspunkt der Explikation in wechselnder Verteilung zeigen (bis hin zur Karikatur als bloßes Belieben der Ansicht bei Mach), führt hier bei Hegel also ebenso wie später bei Heidegger (s. u. 5.2.3.2) den Namen "Welt".

5.2.3 Weitere Schicksale des erkenntnistheoretischen Explikationismus

5.2.3.1 Dilthey

Im Jahre 1982 erschien Band XIX der Gesammelten Schriften Diltheys^[300] mit ungedruckten Manuskripten zur Erkenntnistheorie. Seither – spätestens hat die übliche Meinung, Diltheys philosophische Arbeit konvergiere auf die Grundlegung der Geisteswissenschaften erst in psychologischer, dann in hermeneutischer Richtung, kein Fundament mehr. Vielmehr zeichnet sich nun als seine tiefere Tendenz die radikale Wendung der Erkenntnistheorie vom erkenntnistheoretischen Realismus zum erkenntnistheoretischen Explikationismus ab. Für die zu explizierende Situation hat Dilthey nur ein vages Stichwort: "das Leben". Begriffliche Klarheit, scharf treffende Argumentation ist seine Sache nicht. Dafür ringt er um die Ausgeburt einer großen und fruchtbaren Konzeption, die in seinen tastenden Formulierungen mehr oder weniger ans Licht kommt.

In der bekannten Vorrede aus dem Todesjahr des Achtundsiebzigjährigen (1911) beschreibt Dilthey die Auspizien, unter denen er antrat: Die Naturwissenschaften hatten nach dem Sturz des Hegelschen Systems die Zügel des intellektuellen Elans der Zeit an sich gerissen, während über den Nachfahren des Idealismus "die

³⁰⁰ Im Folgenden zitiere ich aus diesen Gesammelten Schriften nur mit Band- und Seitenzahl nach: Band I, Leipzig 1922; Band V, 7. Auflage Stuttgart 1982; Band VII, Stuttgart 1958; Band XIX, Göttingen 1982.

Schatten der Abenddämmerung der Metaphysik" lagen und nur die großen Dichter, die großen Historiker und Schleiermacher als Theologe dem jungen Mann, dem sie die geistige Welt aufschlossen, eine Ahnung seiner philosophischen Bestimmung gaben. "Aus dieser Lage entstand der herrschende Impuls in meinem philosophischen Denken, das Leben aus ihm selber verstehen zu wollen Es war zugleich selbstverständlich, daß man damals in Deutschland die Überlegenheit der Analysen Kants anerkannte Aber ich suchte auch in Kant den Impuls, der mich bewegte. Sollte die Realität der geistigen Welt gerechtfertigt werden, so bedurfte es dazu vor allem einer Kritik der Lehre Kants, welche die Zeit zu einer bloßen Erscheinung machte und so das Leben selbst Mit der Kritik dieser Lehre setzte ich ein. So entstand der Satz: hinter das Leben kann das Denken nicht zurückgehen In meinen Vorlesungen über Einleitung in die Philosophie ist wohl kein Satz so wirksam gewesen als dieser."³⁰¹ "Die Erkenntnis kann nicht hinter das Leben zurück, dessen Funktion sie ist." (XIX 329) "Hieraus folgt der von Schleiermacher zuerst aufgestellte Satz, daß es keinen absoluten Anfang der Philosophie oder Erkenntnis, daß es weiterhin kein absolutes Wissen gibt. Diesen Satz werde ich folgeschwer erweitern. Das Leben und das Wissen um dasselbe bleibt der unanalysierbare Hintergrund aller Analysis und Abstraktion, wie selbständig diese sich im Erkennen auch entfalte." (XIX 322) Folgeschwer ist diese Erweiterung, weil sie auf den erkenntnistheoretischen Explikationismus führt, mit dem Leben als Situation im Sinne einer durch Bedeutsamkeit (mit Sachverhalten, Programmen und Problemen als Bedeutungen) chaotisch-mannigfaltigen Ganzheit, die durch keine Analyse in einzelne Tatsachen usw. vollständig zerlegt werden kann. "Die Bedeutsamkeit, die so die Tatsache empfängt als die Bestimmtheit des Bedeutungsgliedes aus dem Ganzen, ist ein Lebensbezug und kein intellektuelles Verhältnis, kein Hineinlegen von Vernunft, von Gedanke in den Teil des Geschehnisses. Die Bedeutsamkeit ist aus dem Leben selbst herausgeholt. Bezeichnet man als Sinn eines Lebensganzen den Zusammenhang, wie er sich aus der Bedeutung der Teile ergibt, dann spricht das dichterische Werk vermittels des freien Schaffens des Bedeutungszusammenhanges den Sinn des Lebens aus. Das Geschehnis wird zum Symbol des Lebens." (XIX 240) Nach dem Denkschema des Reduktionismus werden die den Eindrücken abgespürten Bedeutungen als Abfall der Reduktion der als Seele oder anders bezeichneten Innenwelt introjiziert und von dort als Projektionen in die begegnenden Substanzen oder Merkmale zurückgespiegelt; Diltheys erkenntnistheoretischer Explikationismus vermeidet solche Verrenkungen, läßt die Bedeutungen den Eindrücken als (symbolischen) Ausdrücken der sie umgreifenden Situation, des Lebens, und läßt dem Dichter das Wort, das zwar nicht Tatsachen abrufte, aber dafür auch nicht die Situation zersetzt, sondern durch sparsame Explikation den Eindruck in runder Fülle durchscheinen läßt (5.2.1). So etwas leistet nach Dilthey auch "die bildende Kunst", indem sie "den Zug des Bedeutsamen zum Verständnis, zur Geltung bringt. In der Mannigfaltigkeit der momentanen Bilderlebnisse von Landschaften oder Interieur oder menschlichem Antlitz wechselt beständig die Auffassung der bedeutsamen Momente. Immer aber ist es nicht objektive Darstellung, was hier auftritt, sondern Lebensbezug. Ein Wald in der Abenddämmerung steht mächtig und beinahe furchtbar vor dem Beschauer; die Häuser im Tal mit ihren stillen Lichtern rufen den Eindruck traulicher

³⁰¹ Paraphrase und Zitate nach V 3-5

Heimlichkeit hervor, weil dies aus dem Bezug des Lebens zu ihnen hervorgeht." (VII 75) Unter den Lebensbezügen, deren Bedeutsamkeit aus dem Leben stammt und nicht erst hineingedeutet ist, entdeckt Dilthey Gefühle als ergreifende Atmosphären[280] in der Perspektive des bürgerlichen Abendspaziergangs, aber seine Phantasie wagt sich zurück an die Seite des urzeitlichen Höhlenbewohners, um dessen Betroffenheit von solchen Eindrücken nachzukosten: "Wenn der Urmensch in seiner Höhle nächtens liegt, die wilden Melodien des Windes ihn umtosen, Tiger sein Feuer umschleichen: Natur! Für ihn ist sie nichts vom Haufen von Elementen und Gesetzen, sondern ein unbändiger Dämon, aus den Augen der wilden Tiere ihn anblickend, im wilden Gesang des Windes tönend." (XIX 331) Dem Leitbild des Besuchs einer Substanz bei der anderen als Quelle der Wahrnehmung nach dem erkenntnistheoretischen Realismus setzt er das Leitbild des vielsagenden Eindrucks (Impression) als genuiner Einheit der Wahrnehmung entgegen: "In jedem Lebensbezug, in welchem unsere Totalität sich zu sich selbst oder anderen verhält, kehrt wieder, daß Teile eine Bedeutsamkeit für das Ganze haben. Ich blicke in eine Landschaft und fasse sie auf. Hier muß zunächst die Annahme ausgeschaltet werden, daß dies nicht ein Lebensbezug, sondern ein Bezug bloßen Auffassens sei. Daher darf man das so vorhandene Erlebnis des Momentes in Bezug auf die Landschaft nicht Bild nennen. Ich wähle den Ausdruck 'Impression'. Im Grunde sind mir nur solche Impressionen gegeben. Kein von ihnen getrenntes Selbst und auch nicht etwas, von dem es Impression wäre. Dies Letztere konstruiere ich nur hinzu." (VII 229f.) Solche Eindrücke als Manifestationen des Lebens durch ünmanente Bedeutungen, die Lebensbezüge sind, gehören also keineswegs nur und nicht einmal vorzugsweise in den Bereich des geschichtlichen Menschen- und Gruppenlebens, so sehr sie auch dort ihren Platz haben: "Da treffen wir denn, wo Leben als ein der menschlichen Welt eigener Tatbestand uns entgegentritt, auf eigene Bestimmungen desselben an den einzelnen Lebenseinheiten, auf Lebensbezüge, Stellungnahme, Verhalten, Schaffen an Dingen und Menschen und Leiden durch sie. In dem beständigen Untergrund, aus dem die differenzierten Leistungen sich erheben, gibt es nichts, das nicht einen Lebensbezug des Ich enthielte Der Lebensbezug, sei er auf einen gegebenen Moment eingeschränkt oder dauernd, macht diese Menschen und Gegenstände für mich zu Trägern von Glück, Erweiterung meines Daseins, Erhöhung meiner Kraft, oder sie schränken in diesem Bezug den Spielraum meines Daseins ein, sie üben einen Druck

auf mich, sie vermindern meine Kraft." (VII 131) Den Stoff der Handlungswelt (die *ὕλη πρακτῶν* nach Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1137b19) versteht Dilthey also als beständigen Untergrund (wohl im Sinne eines chaotischen Mannigfaltigen, 5.2.1) differenzierter Leistungen, voll von Lebensbezügen wie die Natur. Obwohl er den Begriff des Lebens auf die Beziehungen zwischen Personen einschränkt³⁰², zielt er demnach mit seinem Konzept der Lebensbezüge und Impressionen auf mehr: auf eine Ontologie der Situationen statt der Substanzen, auf eine Erkenntnistheorie des Explikationismus statt des Realismus. Ausdrücklich

³⁰² VII 228: "Leben ist der Zusammenhang der unter den Bedingungen der äußeren Welt bestehenden Wechselwirkungen zwischen Personen, aufgefaßt in der Unabhängigkeit dieses Zusammenhangs von den wechselnden Zeiten und Orten."

bekannt er sich zur universalen Tragweite dieser Wendung der Erkenntnistheorie: "Das Leben selber, die Lebendigkeit, hinter die ich nicht zurückgehen kann, enthält Zusammenhänge, an welchen dann alles Erfahren und Denken expliziert. Und hier liegt nun der für die ganze Möglichkeit des Erkennens entscheidende Punkt. Nur weil im Leben und Erfahren der ganze Zusammenhang enthalten ist, der in den Formen, Prinzipien und Kategorien des Denkens auftritt, nur weil er im Leben und Erfahren analytisch aufgezeigt werden kann, gibt es ein Erkennen der Wirklichkeit." (V 83) "Ich gehe nicht von einem Gegenstande, einer menschlich-gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit aus und einem Verhältnis des Erkennens zu diesem Gegenstande. Das sind begriffliche Abstraktionen" (1 412)

Diltheys Wende der Ontologie und Erkenntnistheorie steht unter den Auspizien des Zusammenstoßens von Metaphysik und positivistischer Naturwissenschaft, die ihm beide nicht genügen.^[301] Er kann sich aber weder von dem inhaltlichen Erkenntnisideal der Metaphysik noch von dem formalen der Naturwissenschaft (ihrer spezifischen Forderung reduktionistisch erzwungener Exaktheit und Objektivität) folgerichtig lösen und gleicht damit dem Mann, aus dessen Schatten er gern treten würde: dem Substanzontologen und erkenntnistheoretischen Realisten Kant, der das Schicksal hatte, in die Metaphysik verliebt zu sein^[303] und diese Geliebte durch die Vorbilder der Mathematik und Physik so blamiert fand, daß er ihr die resignative Genugtuung seiner Kritik der reinen Vernunft (s. B X-XVIII) zudachte. Bei Dilthey führt die Orientierung am positivistischen oder besser reduktionistischen Objektivitätsideal auch da noch, wo dieses seinem Wesen nach nicht hinreicht, zum Schmerz einer Tragik des Erkennens: "So enthält die Denkarbeit, die Erkenntnisarbeit, die wissenschaftliche Energie in sich einen Widerspruch, etwas Tragisches." (XIX 357) "Wir konstruieren die Natur Dies ist die Leistung der positiven Wissenschaften. In bezug auf Erkenntnis kann diese Leistung uns schließlich nichts nützen Sie befriedigt nicht, indem sie nichts erklärt. Da stellen sich nun zwei mögliche Auswege dar. Man kann versuchen, durch diese abstrakten Begriffe, aus denen das tiefe, aber subjektive Gefühl von der Bedeutung des Lebens ausgetrieben ist, dieses selber zu erklären. Dann entsteht die naturwissenschaftliche Metaphysik. Oder man kann die erfahrene Lebendigkeit gleichsam erweitern zu der Lebendigkeit der ganzen Weltwirklichkeit. So entsteht eine lebendige, aber ganz subjektive Metaphysik. Im einen wie im anderen Falle verfällt das Erkennen seinem Schicksal, am Unmöglichen zu stranden. Alle Analysis der Erkenntnis muß streben, diese Tragik aufzuheben." (XIX 358) Dilthey besitzt (trotz seiner von scharfer Kritik durchsetzten^[304] Husserl-Aneignung) noch keinen klaren Begriff von einer Phänomenologie, die sich nicht so hohe Ziele wie die alte Metaphysik steckt, aber der wissenschaftlichen Begriffsbildung durch Anpassung an die Lebenserfahrung die Wirklichkeitsnähe zu geben strebt, die der exakten Wissenschaft im

³⁰³ Träume eines Geistersehers ..., Kants sämtliche Schriften, Akademieausgabe Band II S. 367

³⁰⁴ V 237: "Auf die [Zergliederung] der naturwissenschaftlichen atomistischen Psychologie folgte die Schule Brentanos, welche psychologische Scholastik ist. Denn sie schafft abstrakte Entitäten, wie Verhaltensweise, Gegenstand, Inhalt, aus denen sie das Leben zusammensetzen will. Das äußerte hierin Husserl."

Wolkenkuckucksheim der auf die reduktionistische Vergegenständlichung gegründeten Theorien (trotz deren technisch-prognostischen Erfolges) verloren gegangen ist; daß damit selbstverständlich jene exakte Objektivität, die erst durch den Reduktionismus ermöglicht wird, aufgegeben werden muß, ist kein Grund, Evidenz durch Beliebigkeit (den Beigeschmack des "bloß Subjektiven") zu ersetzen, zumal ja auch die exakte Naturwissenschaft diesen Beigeschmack hat, da seit Duhem oft darauf hingewiesen worden ist, daß man durch passende Zusatzannahmen jeden experimentellen Befund in den Dienst fast jeder Theorie stellen kann. Die Spannung zwischen Subjektivität und Objektivität, die zum Wesen der Philosophie gehört und ihr den "sicheren Gang einer Wissenschaft", an dem Kant (Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur z. Auflage) sie messen wollte, ewig versagen wird³⁰⁵, wird von Dilthey aber auch ohne die irreführende Orientierung an Metaphysik und exakter Naturwissenschaft mit schönen Formulierungen getroffen: "Sobald man aber mit voller Ernsthaftigkeit das, dessen wir innerwerden, in seiner ganzen Lebendigkeit und Freiheit in die Grundlage unserer Erkenntnis hineinnimmt und so die Verstümmelung derselben zugunsten platter Erkenntnis verneint, erkennt man, daß Philosophie nicht in demselben Sinne Wissenschaft ist, in welchem es ein Naturwissen gibt. Wie der Jäger das Gamswild beschleicht, nähern wir uns über Gletscher und Eis zwischen Abgründen der gewaltigen Wahrheit, welche in der Wirklichkeit des Lebens liegt." (XIX 276) "Die Lebendigkeit und Freiheit in der Selbstbesinnung ist die Subjektivität in dieser kurz: ihre Größe ist ihre Schwäche. Wahrheit: innegeworden, aber höchst subjektiv; Wahrheit: was in uns Quell ist, Wirklichkeit zu erfassen. Wir ringen, diesen Quellpunkt des Lebens und der Wirklichkeit zu erweitern, für objektive Erkenntnis tauglich zu machen. Ein Ringen, das nie mit reinen Resultaten belohnt werden kann. Aber in diesem Kampfe sind uns verbunden alle, die vor uns so kämpften. Die Geschichte ist der Bundesgenosse der Selbstbesinnung, ja sie sind eines nur mit [dem] andern. Subjektive Innerlichkeit geht von dort aus, Erweiterung, welche sich der Allgemeingültigkeit nähert, von hier." (XIX 277) Selten sind Ernst und Leidenschaft des Philosophierens, des in objektiven Tatsachen nie ganz aufzufangenden Sichbesinnens des Menschen auf sein Sichfinden in seiner Umgebung, ohne den materialen Vorwitz der Metaphysik und die formale Überheblichkeit positivistischen Exaktheitsstolzes so klar und schön wie hier formuliert worden.

Dilthey ist Hegels Erbe in der Erkenntnistheorie. Er hat die Einsicht in das Gebotensein des erkenntnistheoretischen Explikationismus von der Arroganz überfliegender idealistischer Erkenntnisansprüche befreit. Dabei blieb er aber so zwiespältig, unsicher und unklar, daß er die Chance eines Anfangs an der Wurzel kaum deutlich machen konnte. Er verdarb sich den Ausblick, indem er in den Psychologismus zurückwich und Leben auf den "innerlich", im Seelenleben, angeblich unmittelbar erlebten Zusammenhang gründen wollte. Obendrein handelt es sich für ihn um das Seelenleben des kultivierten Bildungsbürgertums mit Betätigung am Kunstgenuß in Theatern, Konzerten und Galerien; der lebendig gespürte Leib fällt aus. Demgemäß sucht er die Brücke zum Anderen, die primäre

³⁰⁵ Vgl. Hermann Schmitz, *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*, Bonn 1990, S. 5-16: Was ist Philosophie?

Partnerfindung, in den antiquierten Bahnen des Analogieschlusses^[306], der seinem Slogan "Leben erfaßt hier Leben" (VII 136) nie genug tun könnte, statt in leiblicher Kommunikation.^[290] Die Psychologie rächt sich für solche psychologistische Vergegenständlichung der Eindrücke und Situationen durch die für Dilthey höchst schmerzhafteste Kritik von Ebbinghaus.^[307]

5.2.3.2 Heidegger

Das Profil des erkenntnistheoretischen Explikationismus tritt bei Heidegger viel schärfer als bei Dilthey hervor, und zwar schon in der vielleicht ersten Rechenschaft von seinem philosophischen Wollen, der 1919-1921 entstandenen, aber erst Jahrzehnte später veröffentlichten Besprechung der Psychologie der Weltanschauungen von Jaspers.^[308] Ihn leitet dabei der Verdacht, "daß uns sogar die Zugangsrichtungen zu den Sachen der Philosophie verdeckt lägen und es eines radikalen Ab- und Rückbauens bedürfte, einer eigentlichen, im Sinne des Philosophierens selbst mitvollzogenen Auseinandersetzung mit der Geschichte, die wir selbst 'sind'." (IX 5) "Dabei bleibt die Überzeugung lebendig, daß solche Gewissensschärfung ... sich ganz konkret zu vollziehen hat in bestimmt gerichteter, geistesgeschichtlicher Destruktion des Überlieferten, welche Aufgabe gleichbedeutend ist mit der Explikation der motivgebenden ursprünglichen Situationen, denen die philosophischen Grunderfahrungen entspringen" (IX 3f.) Der Philosoph findet sich gleichsam in einem Urwald der Tradition, worin er, um sich zu finden und auf dieses Sichfinden in seiner Umgebung besinnen zu können, destruirend (lichtend) zu ursprünglichen motivgebenden Situationen vordringen muß; deren Explikation ist dann die Besinnungsaufgabe seines Sichfindens. "Entsprechend dieser Aufgabe ist der Sinn der Explikation als Interpretationsvollzug zu gewinnen, die Explikate selbst nach ihrem wesentlichen Charakter als hermeneutische Begriffe nur in der immer wieder ansetzenden Interpretationserneuerung zugänglich und von da auf ihre genuine, mit anders gerichteten begrifflichen Ausformungen unvergleichliche 'Schärfe' zu bringen und in ihr zu halten." (IX 32) "In keiner Weise ist also bis jetzt die bloße Betrachtung, die sich bei Jaspers bis in den den eigentlichen Gegenstand gebenden Vorgriff erstreckt, als die in Frage kommende Explikationsweise ins Recht gesetzt." (IX 24) "Es ist vielmehr die nicht theoretische ‚Objektivität‘ des in umweltlicher, mitwelthcher und auch selbstweltlicher Erfahrung zugänglichen Bedeutsamen, mit dem ich im faktischen Leben irgendwie umgehe, welchem ‚Umgehen mit‘ ein eigener phänomenologisch faßbarer Gegenständlichkeitssinn entspricht." (IX 30) "Für das Verständnis des phänomenalen Zusammenhangs der Bedeutsamkeit ist zu sehen, daß die Erschlossenheit in der jeweiligen Sorge steht Dieses im

³⁰⁶ V 110-114, XIX 223-225, dagegen Hermann Schmitz, *System der Philosophie* Band V, Bonn 1980, S. 77-86

³⁰⁷ Hermann Ebbinghaus, *Über erklärende und beschreibende Psychologie*, in: *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* 9, 1896, S. 161-205, abgedruckt in: *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, hg. und eingeleitet von F. Rodi und H.-U. Lessing, Frankfurt a. M. 1984, S. 45-87

³⁰⁸ Ich zitiere aus Band IX (Wegmarken) der Heidegger-Gesamtausgabe (Frankfurt a. M.) mit Band- und Seitenzahl. Solche Quellenangaben beziehen sich auch im Folgenden auf diese Ausgabe.

Verweisungszusammenhang hin-und-her-Gehen charakterisiert Sorgen als Umgehen. Der Verweisungszusammenhang ist das eigentlich Umhafte. Bedeutsamkeit ist ontologisch zu bestimmen als das daseiende Womit eines besorgenden Umgangs mit ihm." (LXIII 101)^[309]. "Bedeutsamkeit" ist hier der Titel für das, was Dilthey "Lebensbezug" nennt (5.2.3.1), nämlich für die Verstrickung des Menschen in Situationen oder vielmehr für das von diesen aus ihn in sie Verstrickende: für ihren Gehalt an Sachverhalten, Problemen und namentlich Programmen (Heidegger sagt dafür: "Verweisungen"), womit sie aus dem Hof der Situation hervor den Menschen durch anschauliche Aufforderungscharaktere (z.B. der Zuhandenheit für einen Gebrauch) ansprechen und sein zugleich affektiv betroffenes und zielgerichtetes Engagement (Heidegger: Sorge, Sorgen, Besorgen) in Anspruch nehmen. Der Verweisungszusammenhang als das Umhafte ist die mit solcher Bedeutsamkeit geladene Situation, die in *Sein und Zeit*, Heideggers frühem Hauptwerk von 1927^[310], "Welt" genannt und (S. 86) als "das Worin des sich verweisenden Verstehens" charakterisiert wird, womit der Gedanke von 1923^[309] mit Ersatz von "um" durch "in " aufgenommen wird. So ist auch die in diesem Buch durchgängig verwendete, aber nur in verschwommenen Andeutungen oder zirkelhaft erklärte Charakteristik des sogenannten Daseins (des menschlichen Bewußthabers) als In-der-Welt-sein zu verstehen. Auf dieser Grundlage äußert sich Heidegger über das Erkennen: "Erkennen ist eine Seinsart des In-der-Welt-seins." (*Sein und Zeit* S. 61) Der § 13 über das Welterkennen (ebd. S. 59-63) verwirft auf dieser Grundlage mit anonymer Polemik gegen Nicolai Hartmann den erkenntnistheoretischen Realismus mit seiner Besuchsmetapher und deren ontologischer Voraussetzung, der Innenwelthypothese, (5.2.1) zu Gunsten der Einbettung in eine Welt als unentrinnbare, wenn auch durch "Sichenthalten von allem Herstellen, Hantieren u. dgl."^[311] in die Distanz objektivierenden Erkennens rückbare Situation, in die das Subjekt nicht erst wie auf einer Reise aus der Innenwelt vordringen muß. Die im Sinne des erkenntnistheoretischen Explikationismus der Situation zugeordnete Explikation bezeichnet Heidegger als Hermeneutik im Sinne "des zu Begegnung, Sicht, Griff und Begriff bringenden Auslegens der Faktizität" (LXIII 14309), die die Korrelation von Sorge und Bedeutsamkeit ist (XX 304^[312]). "Phänomenologie des Daseins ist Hermeneutik in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, wonach es das Geschäft der Auslegung

³⁰⁹ Band 63 der Heidegger-Gesamtausgabe (hg. v. K. Bröcker-Oltmanns, Freiburg i. B. 1988) enthält den Text einer Vorlesung Heideggers aus dem Sommersemester 1923 über Hermeneutik der Faktizität (mit dem weiteren, durch akademische Usancen erzwungenen, Scheintitel "Ontologie").

³¹⁰ Ich zitiere nach der unveränderten 5. Auflage Halle 1941. (Der Text in der Heidegger-Gesamtausgabe ist für Wiedergabe des originalen Wortlauts von 1927 nicht zuverlässig.) In der 5. Auflage trägt der Titel noch den später entfallenen Zusatz "Erste Hälfte".

³¹¹ Das ist eine merkwürdig spezielle und inadäquate Beschreibung der Objektivierung subjektiver Tatsachen (vgl. z. B. die Stellen über Objektivierung in meinen Büchern *Die Person* [*System der Philosophie* Band IV, Bonn 1980] und *Der unerschöpfliche Gegenstand* [Bonn 1990], s. Register), die offenbar der Sache nach gemeint (nicht begriffen) ist. Der experimentelle Physiker oder Physiologe kann im hier gemeinten Sinn perfekt objektivieren und hantiert immer noch.

³¹² Band XX der Heidegger-Gesamtausgabe (hg. v. P. Jäger, z. Auflage Frankfurt a. M. 1988) enthält Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Text einer Vorlesung Heideggers im Sommersemester 1925).

bezeichnet." (*Sein und Zeit* S. 37) "Die Auslegung ist nicht die Kenntnisnahme des Verstandenen, sondern die Ausarbeitung der im Verstehen entworfenen Möglichkeiten Aus der im Weltverstehen erschlossenen Bedeutsamkeit her gibt sich das besorgende Sein beim Zuhandenen zu verstehen, welche Bewandnis es je mit dem Begegnenden haben kann." (ebd. S. 148) "Das innerweltlich Seiende überhaupt ist auf Welt hin entworfen, d.h. auf ein Ganzes von Bedeutsamkeit, in deren Verweisungsbezügen das Besorgen als In-der-Welt-sein sich im vorhinein festgemacht hat." (ebd. S. 151) "Auf die umsichtige Frage, was dieses bestimmte Zuhandene sei, lautet die umsichtig auslegende Antwort: es ist zum" (ebd. S. 149)^[313] Das ist ein Programm oder auch ein Sachverhalt. Die Auslegung holt also – um es in meiner, Heideggers Sinn vielleicht etwas überfordernden Sprache zu sagen – aus der Bedeutsamkeit, die als chaotisch-mannigfaltiger "Hof" von Sachverhalten, Programmen und Problemen in der Situation gesammelt ist, einzelne Sachverhalte und Programme (aber auch Probleme, wenn z.B. "etwas nicht klappt") heraus. Dabei baut sie auf ein Verstehen der Situation im Ganzen auf: "Auslegung gründet existenzial im Verstehen, und nicht entsteht dieses durch jene." (ebd. S. 148) "Alle Auslegung, die Verständnis bereitstellen soll, muß schon das Auszulegende verstanden haben." (ebd. S. 152) Daraus leitet Heidegger den Verdacht eines Zirkels ab: "Wenn aber Auslegung sich je schon im Verstandenen bewegen und aus ihm sich nähren muß, wie soll sie dann wissenschaftliche Resultate zeitigen, ohne sich in einem Zirkel zu bewegen, zumal wenn das vorausgesetzte Verständnis überdies noch in der gemeinen Menschen- und Weltkenntnis sich bewegt? Der Zirkel aber ist nach den elementarsten Regeln der Logik *circulus vitiosus*." (ebd.) Den Verdacht des Fehlers lehnt er ab: "Aber in diesem Zirkel ein vitiosum sehen und nach Wegen Ausschau halten, ihn zu vermeiden, ja ihn auch nur als unvermeidliche Unvollkommenheit 'empfinden', heißt das Verstehen von Grund aus mißverstehen." (ebd. S. 153) Heidegger hätte dem Verdacht radikaler entgegentreten sollen. Die Explikation einzelner Tatsachen aus dem ganzheitlichen Vorverständnis einer Situation ist in keinem vernünftigen Sinn zirkelhaft. Ein Zirkel läge nur vor, wenn einzelne Sachverhalte zur Begründung der auf sie bezüglichen Behauptung herangezogen würden, wenn also z.B. ein Historiker oder Philologe ein bestimmtes Vorurteil seinen Texten oder sonstigen Zeugnissen rücksichtslos aufdrängen und dann wieder zu dessen Bestätigung aus ihnen herauslesen wollte. Das wäre kein Verstehen mehr. Von einem "Zirkel des Verstehens" (Heidegger ebd.) sollte man überhaupt nicht reden.

Der Weltbegriff, der in *Sein und Zeit* die einbettenden Situationen (5.2.1) vertritt, hat schwere Mängel, zu denen schon der unbedachte Singular der Rede von "der" Welt (pro "Dasein", "seiner" Welt) gehört, womit Möglichkeit und Wirklichkeit verschiedener, nicht miteinander integrierter überpersönlich einbettender Situationen, die sich in einem Individuum überkreuzen, ignoriert wird. Der ärgste Fehler dieses Weltbegriffs ist die Überkonvergenz^[314], die dadurch zu Stande kommt, daß die Bedeutsamkeit, wodurch sich das Seiende zur Ganzheit einer Welt organisiert, als Verweisung auf das eigene Seinkönnen dessen, dem dieses Seiende

³¹³ Die drei Punkte dienen nicht, wie in Texten der deutschen Klassik, zur Vermeidung des Ausschreibens eines unfeinen Wortes, sondern ersetzen eine Variable.

³¹⁴ Vgl. Hermann Schmitz, *System der Philosophie* Band IV, Bonn 1980, S. 383-387

begegnet, verstanden wird, als sei es weltlich nur als Medium der Verweisung des Betreffenden an sich im Sinne der Möglichkeiten, die nach Heidegger das "Dasein" ist (*Sein und Zeit* S. 42, 143) und die ihm vom innerweltlich begegnenden Seienden durch Verweisungen angeboten werden. Das ganzheitliche Vorverständnis der Situation (der "Welt") wird auf diese Weise zur teleologischen Mediatisierung alles dessen, was in dieser Welt begegnet: "Bewandtnis ist das Sein des innerweltlichen Seienden, darauf es je schon zunächst freigegeben ist Welche Bewandtnis es mit einem Zuhandenen hat, das ist je aus der Bewandtnisganzheit vorgezeichnet." (ebd. S. 84) "Im Verstehen des genannten Bezugszusammenhangs hat sich das Dasein aus einem ausdrücklich oder unausdrücklich ergriffenen, eigentlichen oder uneigentlichen Seinkönnen, worumwillen es selbst ist, an ein Um-zu verwiesen. Dieses zeichnet ein Dazu vor, als mögliches Wobei eines Bewendenslassens, das strukturmäßig *mit* etwas bewenden läßt. Dasein verweist sich je schon immer aus einem Worum-willen her an das Womit einer Bewandtnis, d.h. es läßt je immer schon, sofern es ist, Seiendes als Zuhandenes begegnen." (ebd. S. 86) "Das Dasein *verwendet* sich als Seiendes, dem es um sein Sein geht, primär, ob ausdrücklich oder nicht, *für sich selbst*." (ebd. S. 333) Diese teleologische Überkonvergenz der Welt und des ihr zugeordneten Verstehens wird durch Deutung der vom affektiven Betroffensein gestifteten Subjektivität-für-mich^[299] – Heidegger sagt "jemeinigkeit" (ebd. S.42) – als Sorge oder (in der Jaspers-Rezension^[308], besser:) Selbstbekümmern, d.h. Hinauswollen auf die eigenen Möglichkeiten in der Auseinandersetzung mit Begegnendem, verschuldet; es handelt sich wohl um Säkularisierung und Formalisierung der christlichen Sorge für das Seelenheil nach Maßgabe der für Heidegger wichtigen Autoren Augustinus, Luther und Kierkegaard. Das Versagen der Konzeption wird offenkundig an den Mitmenschen, deren gewichtige und zudringliche Anwesenheit sich mit der Mediatisierung als zuhandene Verweiser auf Möglichkeiten des Ego nicht abfinden läßt; sie haben in Heideggers Welt unter dem innerweltlich begegnenden Seienden keinen Platz und müssen an deren Rand springen, als von den in ihr waltenden Verweisungen gleichfalls angezeigte Teilhaber, die so nur mittelbar zugegen sind. Auch das sogenannte Mitsein versetzt in *Sein und Zeit* die Ichperson in die Dominanzrolle: Fürsorge, Einspringen und Vorausspringen. Übrigens ist es nur eine verlegene Zutat zu der feingesponnenen Synthese von Besorgen und Selbstbekümmern, worauf es dem Autor ankommt. Die unmittelbare Betroffenheit vom Anderen, worin die eigene Dominanz auf dem Spiel steht oder gar zusammenbricht, kommt nicht zur Geltung. Sartre ist da ehrlicher.

Den Fehler der Überkonvergenz, die Organisation des Seienden durch Verweisungen und Bedeutsamkeit der jemeinigen Selbstbekümmern anvertraut zu haben, vermeidet Heidegger in seinem 10 Jahre nach *Sein und Zeit* entstandenen Essay *Der Ursprung des Kunstwerkes*^[315], indem er Welt als die geschichtliche eines Volkes und die Verweisungen der Bedeutsamkeit, die nach *Sein und Zeit* das Gerüst der Welt bilden, als die in einer solchen Welt waltenden "wesentlichen Weisungen" (Programme) auffaßt: "Die Welt ist die sich öffnende

³¹⁵ Ich zitiere daraus im Folgenden nur mit Seitenzahl nach der Erstausgabe: Martin Heidegger, Holzwege, Frankfurt a.M. 1950, S. 7-68.

Offenheit der weiten Bahnen der einfachen und wesentlichen Entscheidungen im Geschick eines geschichtlichen Volkes." (S. 37) "Vielmehr ist die Welt die Lichtung der Bahnen der wesentlichen Weisungen, in die sich alles Entscheiden fügt." (S. 43) "Indem eine Welt sich öffnet, stellt sie einem geschichtlichen Menschentum Sieg und Niederlage, Segen und Fluch, Herrschaft und Knechtschaft zur Entscheidung." (S. 51) Das Kunstwerk – von Heidegger kurz "Werk" genannt – hat für solche Welten eine wichtige Funktion: "In sich aufragend eröffnet das Werk eine Welt und hält diese im waltenden Verbleib. Werksein heißt eine Welt aufstellen." (S. 33) Einen schlichteren Weltbezug hat das Zeug, das Zuhandene mit dem anschaulichen Aufforderungscharakter der Brauchbarkeit, das in Sein und Zeit dem gleichgesetzt wurde, womit es Bewandnis - das Sein des innerweltlich begegnenden Seienden – hat (s.o.): "Das Zeugsein des Zeuges besteht zwar in seiner Dienlichkeit. Aber diese selbst ruht in der Fülle eines wesentlichen Seins des Zeuges. Wir nennen es die Verlässlichkeit. Kraft ihrer ist die Bäuerin durch dieses Zeug eingelassen in den schweigenden Zuruf der Erde, kraft der Verlässlichkeit des Zeuges ist sie ihrer Welt gewiß." (S. 23) In dem vorhin erwähnten Manuskript einer Vorlesung von 1923 über Hermeneutik der Faktizität steht ein vorzüglich lebendig und einprägsam ausgemaltes Beispiel für Hervorhebung eines solchen Weltbezugs des Zeuges, ausgehend von der Beschreibung des Tisches im Wohnzimmer einer kleinbürgerlichen Familie, vermutlich der des Knaben Heidegger, und weiterführend zu anderen Gerätschaften aus dem Haushalt und dem kleinen Eigenbesitz des Jünglings.^[316] Da handelt es sich um die "Welt", die gemeinsame Situation, einer Familie, die natürlich ebenso wie die Welt eines Volkes in Betracht kommt. Warum bedarf es zur Aufstellung einer solchen Welt des Kunstwerks? Warum genügt nicht das Zeug mit der ihm eingepprägten Bedeutsamkeit? Die Antwort (im Sinne, nicht im Wortlaut von Heidegger) finde ich im Plakatcharakter des Kunstwerks, den Heidegger an einem Gemälde (van Goghs Bauernschuhe), einem (nicht zu ortenden) Tempel und einer Dichtung (wohl der Orestie des Aischylos) erläutert: "In der Nähe des Werkes sind wir jäh anderswo gewesen, als wir gewöhnlich zu sein pflegen. Das Kunstwerk gab zu wissen, was das Schuhzeug in Wahrheit ist." (S. 24) "Das Tempelwerk fügt erst und sammelt zugleich um sich die Einheit jener Bahnen und Bezüge, in denen Geburt und Tod, Unheil und Segen, Sieg und Schmach, Ausharren und Verfall die Gestalt und den Lauf des Menschenwesens in seinem Geschick gewinnen. Die waltende Weite dieser offenen Bezüge ist die Welt dieses geschichtlichen Volkes." (S. 31) "In der Tragödie wird nichts auf- und vorgeführt, sondern der Kampf der neuen Götter gegen die alten wird gekämpft. Indem das Sprachwerk im Sagen des Volkes aufsteht, redet es nicht über diesen Kampf, sondern verwandelt das Sagen des Volkes dahin, daß jetzt jedes wesentliche Wort diesen Kampf führt und zur Entscheidung stellt, was heilig ist und was unheilig, was groß und was klein, was wacker und was feig, was edel und was flüchtig, was Herr und was Knecht (vgl. Heraklit, Fragm. 53)." (S. 32) Abstrakt faßt Heidegger diesen Plakatcharakter des Kunstwerks als den Stoß des

³¹⁶ wie Anmerkung 309, S. 90 f.

Daß ins Offene durch "das Ereignishafte" des "Geschaffenseins" (S. 53 f.).^[317] Das Kunstwerk durchstößt als geschaffenes die unauffällige Verlässlichkeit des Zeugs (S. 23, s.o.), es plakatiert die Welt. In meiner Begriffssprache kann ich Heideggers Meinung auf die Formel bringen: Das Kunstwerk faßt die hintergründige gemeinsame Situation zu einem Eindruck zusammen, einer Situation, die sich in einem Augenblick abgerundet abzeichnet (5.2.1); es bietet die im Zeug in Unauffälligkeit zurücktretende Welt wie im Kristall kondensiert dar, als Eindruck vom Typ des Symbols.^[318] In diesem Sinn ist es für die Welt ein "Augenblick der Wahrheit" neben anderen: "Eine wesentliche Weise, wie die Wahrheit sich in dem durch sie eröffneten Seienden einrichtet, ist das Sich-ins-Werk-setzen der Wahrheit. Eine andere Weise, wie Wahrheit west, ist die staatgründende Tat. Wieder eine andere Weise, wie Wahrheit zum Leuchten kommt, ist die Nähe dessen, was schlechthin nicht ein Seiendes ist, sondern das Seiendste des Seienden. Wieder eine andere Weise, wie Wahrheit sich gründet, ist das wesentliche Opfer. Wieder eine andere Weise, wie Wahrheit wird, ist das Fragen des Denkens, das als Denken des Seins dieses in seiner Frag-würdigkeit nennt." (S. 50) In allen diesen Fällen wird eine Situation als ganze in den Augenblick eines gegenwärtigen Eindrucks versammelt; Heidegger sagt dafür: "... das Seiende im Ganzen wird in die Unverborgenheit gebracht und in ihr gehalten." (ebd.) Unverborgenheit gibt er als Wahrheit aus. Die spezifische Wahrheit, die in diesem Sinn das Kunstwerk besitzt, besteht im Bestreiten – wohl in dem Sinn, wie man sagt: den Aufwand für etwas bestreiten, d.h. auf sich nehmen – des Streites von Welt und Erde, Lichtung und Verbergung: "Aufstellend eine Welt und herstellend die Erde ist das Werk die Bestreitung jenes Streites, in dem die Unverborgenheit des Seienden im Ganzen, die Wahrheit, erstritten wird." (S. 44) "Welt verlangt ihre Entschiedenheit und ihr Maß und läßt das Seiende in das Offene ihrer Bahnen gelangen. Erde trachtet, tragend-auftragend sich verschlossen zu halten und alles ihrem Gesetz anzuvertrauen." (S. 51) "Die Lichtung, in die das Seiende hineinsteht, ist in sich zugleich Verbergung." (S. 42) Das paßt auf Situationen, zu denen chaotische Mannigfaltigkeit gehört, die sich vollständiger Explikation entzieht, und speziell auf die Dichtung, deren spezifische Leistung im Schonen solcher Verborgenheit vor ungehemmter Explikation durch geschickte Sparsamkeit der Rede im Interesse des Durchscheinens der unzersetzten Ganzheit der Situation besteht (5.2.1). Insofern ist es konsequent, daß Heidegger Kunst überhaupt auf Dichtung zurückführt: "Alle Kunst ist als Geschehenlassen der Wahrheit des Seienden als eines solchen im Wesen Dichtung." (S. 59) Damit verfehlt er allerdings das spezifisch Kunsthafte, das der Architektur, der Musik, den Bildkünsten, dem Tanz gerade im Gegensatz zur Dichtung eignet, und überlastet die Dichtung in der Richtung auf das Pathetische^[319]; Kleists Komödie *Der Zerbrochene Krug* ist eine Dichtung ebenso hohen Ranges wie Hölderlins Ode *Der Rhein*, gibt aber nicht so wesentliche Weisungen im Sinne dessen, was Heidegger vom Aufstellen der Welt durch das Kunstwerk verlangt.

³¹⁷ Zur Sockelfunktion der Originalität willkürlichen Gemachtseins für die Abgehobenheit des Kunstwerks vgl. Hermann Schmitz, *System der Philosophie* Band III Teil 4, Bonn 1977, S. 652-656.

³¹⁸ Zum Symbol: wie Anmerkung 283, S. 462 f.; wie Anmerkung 317, S. 543-548

³¹⁹ wie Anmerkung 283, S. 474-476

Viel gefährlicher ist die Inkonsequenz, daß Heidegger nicht bei seiner Auffassung der Wahrheit bleibt. Wenn er die Poesie als "nur eine Weise des lichtenden Entwerfens der Wahrheit, d.h. des Dichtens in diesem weiteren Sinne" von Kunst überhaupt bestimmt, meint er Wahrheit gemäß dem zuvor Gesagten im Sinne des (beständigen oder flüchtigen) "Augenblicks der Wahrheit", in dem eine Situation schlag- oder stoßartig in kristallinischer Kondensation komplexhaft offenbar wird, ohne Rücksicht auf Explizierbarkeit in einzelnen Behauptungen von Tatsachen oder gültigen Programmen. Gegen solchen Sprachgebrauch wäre nichts einzuwenden, wenn er dabei bliebe und solchem Aufstellen einer Welt nicht doch wieder ein vereinzelt Behaupten unterschöbe. Das bahnt sich schon in seiner Präzisierung der Weise an, wie das Kunstwerk – überhaupt und besonders das sprachliche - nach seiner Meinung spricht: "Solches Sagen ist ein Entwerfen des Lichtens, darin angesagt wird, als was das Seiende ins Offene kommt." (S. 61) Das Sagen im Sinne der Kondensation zum vielsagenden Eindruck ist demnach zugleich Ansagen von etwas, das wirklich geschieht, d.h. Behaupten einer Tatsache. Der erkenntnistheoretische Explikationismus wird damit auf die Theorie der Kunst ausgedehnt. Die Verwechslung, die Heidegger dabei unterläuft, wird deutlich, wo er über jenes Ansagen historische Angaben macht: Es "geschah im Abendland erstmals im Griechentum. Was künftig Sein heißt, wurde maßgebend ins Werk gesetzt. Das so eröffnete Seiende im Ganzen wurde dann verwandelt zum Seienden im Sinne des von Gott Geschaffenen. Das geschah im Mittelalter." (S. 63f.) Ist gemeint, daß das Seiende wirklich von Gott geschaffen worden ist? Das kann doch nicht erst im Mittelalter geschehen sein; auch kann nichts in ein Geschaffenes verwandelt werden, denn dadurch würde es bloß modifiziert und nicht geschaffen. Oder meint Heidegger: Damals stellte sich das Seiende den Menschen so dar, als sei es von Gott geschaffen? Aber dann wäre diese Wahrheit vielleicht eine Lüge oder ein Irrtum, mindestens eine subjektive Überzeugung oder Einbildung der Menschen, und als deren Stifterin käme auch nicht die Kunst in Frage; denn es handelt sich um ein theologisches Lehrstück, das den Leuten als Glaubensartikel primär durch andere Medien eingehämmert wurde, nachdem es im Verlauf der Dogmengeschichte etabliert war. Man sieht daran, wie sich bei Heidegger die kristallinische Komplexwahrheit – das indirekte Sagen des direkt Unsagbaren durch Hervortreten einer sonst hintergründigen Situation als vielsagender Eindruck, eventuell durch den Schleier der Worte des Dichters hindurchscheinend – in ein direktes Behaupten von Dogmen (an die er selbst aber nicht zu glauben braucht) verschiebt. Eine gefährliche Wirkung dieser Kontamination ist die Versuchung, Dichtungen oder gar andersartigen Kunstwerken direkte Aussagen abzapfen, denn dann kommt es leicht zu versehrenden oder gar mörderischen Anschlägen auf die Zartheit solcher Gebilde, wie bei der Marterung von Gedichten Hölderlins oder Trakls durch Heidegger.³²⁰

5.2.3.3 Schmitz

Einer der größten Mängel der in mancher Hinsicht bahnbrechenden Phänomenologie des (menschlichen) "Daseins" in Heideggers *Sein und Zeit* ist das Übersehen der Problematik, die in der Verwendung des Plurals liegt. Anregungen

³²⁰ Vgl. Walter Muschg, *Die Zerstörung der deutschen Literatur*, 3. Auflage Bern 1958, S. 214-230: *Zerschwatze Dichtung*.

durch Kierkegaard verschärfend, bestimmt Heidegger dieses "Dasein" als Möglichkeit: "Dasein *ist* je seine Möglichkeit und es 'hat' sie nicht nur noch eigenschaftlich als ein Vorhandenes." (*Sein und Zeit* S. 42) Der Singular ist nicht streng gemeint; vielmehr rechnet Heidegger unbefangen auch mit einer Vielzahl solcher jeweiligen Möglichkeiten: "Das Dasein ist als wesenhaft befindliches je schon in bestimmte Möglichkeiten hineingeraten, als Seinkönnen, das es *ist*, hat es solche vorbeigehen lassen, es begibt sich ständig der Möglichkeiten seines Seins, ergreift sie und vergreift sich." (ebd. S. 144) Über den Mannigfaltigkeitstypus dieser Vielzahl macht er sich offensichtlich keine Gedanken. Dadurch wird seine These "Dasein ist Möglichkeit" paradox. Gemeint ist offenbar eine Unsicherheit, Schwebelage oder Unentschiedenheit, die man der "offenen" Möglichkeit nachsagt, daß etwas geschieht oder nicht geschieht, so oder anders ausfällt. Offen ist solche Möglichkeit nur, solange das Mögliche noch nicht wirklich geworden ist. Das meint Heidegger nicht; er will nicht sagen, daß menschliches Dasein nicht existiert, sondern bloß möglich ist, wie Kants hundert mögliche Taler, die es noch gar nicht gibt. Die Unentschiedenheit, derenthalber das Dasein als Möglichsein ausgegeben wird, muß also von anderer Art als die offene Möglichkeit des noch Unwirklichen oder niemals wirklich Werdenden sein, nämlich Unentschiedenheit hinsichtlich Identität und Verschiedenheit, das Stigma des chaotischen Mannigfaltigen (5.2.1). Heidegger will sagen: Was das Dasein ist, steht niemals fest, weil es mannigfaltig ist, aber nicht ein Mannigfaltiges von bestimmter Anzahl lauter einzelner Möglichkeiten, unter denen keine wirklich wäre, sondern sie sind zwar alle schon wirklich, aber nicht alle schon diese oder jene, denn das Mannigfaltige ist birnendiffus; die Möglichkeiten bedürfen der Selbstverwirklichung als Selbstexplikation^[321] im Stellung nehmenden Herausgreifen noch nicht verwirklichter Möglichkeiten aus einem Spielraum des Verhaltens. Nur so – scheint Heidegger zu meinen – kann sich herausstellen, was einer ist^[322]; dieses Sich-herausstellen betrifft die eigenen Möglichkeiten in einem andern Sinn von "Möglichkeit", nämlich das, was der Betreffende wirklich schon ist, aber noch nicht als einzelnes Sosein, als dieses oder jenes, sondern als mehr oder weniger unentschieden hinsichtlich Identität und Verschiedenheit, bis es vom Stellungnehmen in Eindeutigkeit entbunden wird. Der (nie vollständige) Übergang vom chaotischen Mannigfaltigen ins individuelle, das aus einer bestimmten Zahl einzelner Einheiten besteht, ist gemeint; so erklärt sich das Schwanken zwischen Singular und Plural bei der Rede von Möglichkeit oder Möglichkeiten, die das "Dasein" ist, weil chaotisches Mannigfaltiges als solches den Plural verdient, aber wegen seiner Undifferenziertheit oder unzulänglichen Differenziertheit (mit der Folge der Unfähigkeit, so und so vieles zu sein) als Block imponieren kann, dessen Mannigfaltigkeitstypus übersehen wird oder unklar bleibt, weil die Tradition des Denkens sich nicht darauf versteht. Dem erkenntnistheoretischen Explikationismus korrespondiert bei Heidegger also ein in der Tendenz entschiedener, in der Ausführung aber undeutlich bleibender anthropologischer Explikationismus.

³²¹ *Sein und Zeit* S. 145 nach Pindar, 4. pythische Ode 72: "Werde, was du bist!"

³²² Goethe, *Maximen und Reflexionen* hg. v. Max Hecker, Weimar 1907, Nr. 442: "Versuche, deine Pflicht zu tun, und du weißt gleich, was an dir ist."

Von Heidegger unterscheidet sich Schmitz u.a. dadurch, daß er die Frage des Mannigfaltigkeitstypus ernst nimmt. Sie gehört zusammen mit der Frage, wann und wie etwas einzeln ist, ein einzelnes Etwas, dieses oder jenes. Etwas ist einzeln, wenn es numerisch Eines ist, d.h. Element eines Mannigfaltigen, das eine Anzahl besitzt. Weil man irrig unterstellt hat, daß alles einzeln ist eine der Bedeutungen des wirrsinnigen Axioms "omne ens unum"^[323] –, hat man die Mannigfaltigkeit in der Tradition als sekundär behandelt, als Anhängsel der Einheit, als ob Mannigfaltiges sich aus Einheiten aufbauen und diese insofern voraussetzen müsse. Das ist ein Fehler. Primär ist chaotische Mannigfaltigkeit (in dem unter 5.2.1 angegebenen Sinn, nicht etwa in dem ganz nebensächlichen und relativen von Unordnung^[324]), und Individuation, wodurch etwas einzeln ist, muß ihr erst abgewonnen werden, als etwas, das sich ereignet. Einzeln ist etwas im Allgemeinen nur als Fall einer Gattung (5.2.1), aber dafür, daß auch nur Gattungen einzeln sind, bedarf es eines Urereignisses von Eindeutigkeit, des einzigen, das von sich aus und nicht nur als Fall dieses (identisch und verschieden) ist: der primitiven Gegenwart, die sowohl zeitlich als auch leiblich ist. Ihre Urform ist der Schreck. Im Schreck und schon im Stutzen – auch der Tiere – als kleinem Schreck wird die gleitende, chaotisch-mannigfaltige Dauer des trügen Dahinwährens zerrissen, indem der Eintritt des Neuen, auch wenn es dem Vorigen gleicht und nichts sich ändert, als Ereignis Gegenwart aus Dauer abreißt und diese als vieldeutiges Einst, das vorbei ist, in reiner Modalzeit zurücksinken läßt, bis die Wogen der Dauer über der Aussetzung von Gegenwart wieder zusammenschlagen. Diese Gegenwart ist die primitive mit fünf innig verschmolzenen Momenten: Hier, Jetzt, Dasein, Dieses, Ich.^[325] Sie ist die Quelle der Unterscheidbarkeit von Raum und Zeit, des Daseins (der Wirklichkeit), des Dieses oder Einzelneins (durch Identität und Verschiedenheit) und der Subjektivität-für-jemand^[326]. Die Personalität, wodurch sich der Mensch vom Tier, das er auch und nicht bloß als Säugling – ist, unterscheidet, bildet sich durch personale Emanzipation (mit gegenläufig zugehöriger personaler Regression) im Zuge der Entfaltung der Gegenwart, indem die fünf Momente der primitiven Gegenwart Selbständigkeit gegen einander gewinnen, ohne sich von einander zu lösen, so daß z.B. das Dieses als Form der Identität und Verschiedenheit über den Weltstoff streut und sogar ins Nichtseiende reicht (Phantasie, Fiktion). Die Streuung des Dieses über den chaotisch-mannigfaltigen Weltstoff ermöglicht (durch Einsetzung vergangener und künftiger Gegenwarten, z.B. als Zeitpunkte, in das vieldeutige Einst und das eintretende Neue) die Überformung der reinen Modalzeit durch eine modale Lagezeit, in der die Verhältnisse des Früheren zum Gleichzeitigen oder Späteren hinzukommen. Dabei bleibt die primitive Gegenwart als das Ur-Dieses oder principium individuationis, das unvermittelt Einzelne,

³²³ Zur Verworrenheit des traditionellen philosophischen Konzepts der Einheit und zur Aufklärung der daran beteiligten Äquivokationen vgl. Hermann Schmitz, *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*, Bonn 1990, S. 107f.

³²⁴ Chaotisches Mannigfaltiges kann hochgradig geordnet sein, s. ebd. S. 71.

³²⁵ ebd. S. 48-51; Hermann Schmitz, *System der Philosophie* Band I, Bonn 1964 (2. Auflage 1981), S. 197-206 und Band IV, Bonn 1980, S. 1-4

³²⁶ wie Anmerkung 323, S. 203-205; Hermann Schmitz, *Leib und Gefühl*, Paderborn 1989, S. 239-254

unentbehrliche Voraussetzung für das Findenkönnen alles beliebigen Anderen als einzeln. Solches ist ja nur mittelbar einzeln, als Fall einer Gattung, und kann nur so als Einzelnes gefunden werden. Wenn bei dieser Gelegenheit die betreffende Gattung abermals als einzelne vorkommen müßte, entstünde ein regressus ad infinitum; der Findende müßte unendlich viele Gattungen durchlaufen haben, um zum gesuchten Fall zu kommen. Tatsächlich spendet aber in entfalteter Gegenwart die primitive als nie verschwindender, wenn auch latenter und nur vorgezeichneter Anker der Entfaltung die Form des Dieses für die Gattung, auf die bezogen werden muß, was jeweils als einzeln gelten soll. Dank solcher Spende kann provisorisch offen gelassen werden, um welche Gattung es sich handelt; auf diese Weise ist es möglich, der Iteration der Vereinzelnung, die den regressus herbeiführen würde, auszuweichen. Ein weiteres Zeugnis für die in entfalteter Gegenwart fortwährende Unentbehrlichkeit der primitiven gibt die Zeit. Die paradoxen Züge der modalen Lagezeit – der Zeit, in der sich die Menschen orientieren – sind der sozusagen lebendige Beweis dafür, daß die Vereinzelnung oder Individuation des chaotischen Mannigfaltigen nur durch das labile Aufrufen der entfalteten Gegenwart auf primitiver möglich ist und dabei über ein prekäres Kompromiß nicht hinauskommt.^[327] Die Erstreckung der Form des Dieses über alles und der Zusammenbruch dieser Erstreckung im absoluten Augenblick des tierischen Schrecks sind zwei dynamisch, wie bei Inversionsbildern, in einander umschlagende Gesichter des Seienden.

Entfaltete Gegenwart^[328] ist die Welt im Sinne von Heidegger, sofern es einmal gewagt werden darf, den Singular ernst zu nehmen und nicht bloß an irgend eine überpersönliche Situation, in die die persönliche eingebettet ist, zu denken. Ein schwerer Fehler Heideggers in seiner Analytik des Daseins war der, das Aufrufen dieser Welt auf primitiver Gegenwart zu verkennen und zu hoch, auf dem Niveau der entfalteten Gegenwart, anzusetzen. Daraus ergibt sich sowohl die Vermengung des (in primitiver wie in entfalteter Gegenwart stattfindenden, aber in primitiver verwurzelten) affektiven Betroffenseins mit der teleologischen Orientierung (Existieren um-willen seiner selbst), die erst in entfalteter stattfindet, im Begriff der Sorge oder Selbstbekümmern (5.2.3.2) als auch die Verkennung der reinen Modalzeit zu Gunsten einer vermeintlich ursprünglichen Zeitlichkeit, die von vorn herein die Perspektive einer offenen Zukunft mit der - die Grenze des heroischen Kitsches erreichenden - vermeintlichen Möglichkeit des Vorlaufens zum Tode hat. Darin aber ist Heidegger Recht zu geben, daß er von vorn herein Subjekt und Objekt im Horizont dieser Welt oder entfalteten Gegenwart zusammenschließt, mit der Konsequenz des erkenntnistheoretischen Explikationismus (Erkenntnis als Auslegung, 5.2.3.2); nur will mir scheinen, daß er den tieferen Grund dieses Primats der Welteinheit vor der Subjekt-Objekt-Spaltung nicht gesehen hat. Diesen Grund finde ich im Aufrufen entfalteter Gegenwart auf primitiver. Der erkenntnistheoretische Realismus samt seinem ontologischen Hintergrund (5.2.1) beruht auf der naiven Voraussetzung, daß alles ohne Weiteres einzeln ist und also ein gewisses Einzelding, das Subjekt, sehen muß, wie es zu anderen Einzeldingen,

³²⁷ wie Anmerkung 323, S. 260-262

³²⁸ ebd. S. 48-51; Hermann Schmitz, *System der Philosophie* Band IV, Bonn 1980, S. 4-8 und 163

den Objekten, kommt (oder umgekehrt), um Erkenntnis zu gewinnen. In der Tat aber beruht die Distanz, die dabei überbrückt werden muß, auf der Entfaltung der Gegenwart als fünffältig einheitlichem Prozeß nach zwei von diesen fünf Seiten: als Emanzipation des Ich, wodurch die in primitive Gegenwart eingeschmolzene (dem Ich als Sache oder Pol vorausgehende^[326]) Subjektivität-für-mich zum personalen, u. a. erkennenden, Subjekt wird, und der Emanzipation des Dinges^[329], wodurch der chaotisch-mannigfaltige Weltstoff sich mit Identität und Verschiedenheit durchformt und so in einzelne mögliche Themen oder Objekte gliedert. Durch die gemeinsame Verwurzelung in primitiver Gegenwart, die in der Entfaltung nie abreißt, gehören die verschiedenen Richtungen der Emanzipation und ihre Produkte von vorn herein zusammen, und es bedarf nicht einer nachträglichen Stiftung von Bekanntschaft zwischen ursprünglich ganz fremden und gegen einander abgeschlossenen Substanzen ("Dingen an sich"), wie Kant wähnte^[330]; nur aus diesem falschen Wähnen resultiert seine kritizistische Grundfrage (s.o. 5.2.1): "Auf welchem Grunde beruht die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?"

Schmitz hat die wichtigen ontologischen Sätze bewiesen, daß es kein Kriterium der Wirklichkeit (im Sinne eines zirkelfrei angebbaren notwendigen und zureichenden Merkmals für sie) geben kann, und daß Wirklichkeit kein Attribut einer Sache ist, d.h. keine Bestimmtheit, auf die es für die Identität einer Sache (darauf, daß sie diese Sache und nicht irgend eine andere Sache ist) ankommen könnte.^[331] Zur Widerlegung des erkenntnistheoretischen Realismus folgt daraus, daß keine noch so genaue Durchmusterung einer Sache hinsichtlich ihrer Merkmale und Attribute mit geschmeidigster Anpassung des Verstandes oder dgl. an sie Aufschluß darüber geben kann, ob sie existiert; die Gewißheit davon empfangen wir, gestützt durch allerlei sich in der Erfahrung bewährende, aber nur präsumptive Merkmale, aus primitiver Gegenwart.^[332] Darüber hinaus eignen sich die angegebenen Sätze zur Entkräftung eines naheliegenden Einwandes gegen den erkenntnistheoretischen Explikationismus. Es handelt sich um den Verdacht, der von einer dem Subjekt mit den Themen seiner Erkenntnis gemeinsamen Situation aufgespannte Horizont sei zu eng, um auch transzendente, die Grenzen der Erfahrbarkeit sprengende Erkenntnisse zu beherbergen, wie z.B. die alte theologische Metaphysik oder die moderne physikalische (mit Aussagen über die

³²⁹ wie Anmerkung 323, S. 174

³³⁰ Vgl. Hermann Schmitz, *Was wollte Kant?*, Bonn 1989, Stellen s. Register sub verbo "commercium-Beweis".

³³¹ wie Anmerkung 323, S. 42-48. Zur Illustration des zweiten Satzes durch eine Anwendung möchte ich darauf hinweisen, daß andernfalls – wenn Wirklichkeit (Sein), ferner Gegenwart und Vergangenheit Attribute wären – nichts Vergangenes nicht mehr sein könnte, auch kein Ereignis wie Caesars Ermordung. Nichts kann zugleich sein und nicht sein, gegenwärtig und vergangen sein. Wenn Sein und Gegenwart (verstanden als Gegenwart der modalen Lagezeit) Attribute wären, könnte also die betreffende Ermordung entweder nicht vorbei (d. h. vergangen und nicht mehr) sein, oder das, was vorbei wäre, wäre gar nicht sie, sondern ein durch Auswechslung zweier Attribute (Sein gegen Nichtmehrsein, Gegenwart gegen Vergangenheit) modifiziertes Ereignis. Der allgemeine Beweis des Satzes läuft natürlich anders.

³³² Vgl. Hermann Schmitz "Cogito ergo sum". Bemerkungen aus Anlaß des gleichnamigen Buches von Hartmut Brands, in: *Philosophisches Jahrbuch* 91, 1984, S. 382-391.

Struktur der Welt z.B. auf Grund der allgemeinen Relativitätstheorie) sie beanspruchen. Wenn man sich auch durch solche transzendente Erkenntnis davon überzeugt hätte, daß in einem z.B. theologisch oder physikalisch erschlossenen Jenseits Dinge existieren, die nicht von dieser Welt – im angegebenen weiten Sinn von "Welt" (entfaltete Gegenwart auf der Basis der primitiven) – sind, hätte die betreffende Erkenntnis doch nur Wert, wenn man sich bei der Rede von solcher Existenz selbst verstünde und wüßte, was man sagen will. Wie aber sollte man im gegebenen Fall dazu kommen? Ein Kriterium der Existenz (= Wirklichkeit, Dasein, Sein) kann man nicht zirkelfrei angeben; an den betreffenden transzendenten Dingen kann man sie nicht ablesen, denn sie ist kein Attribut; schließlich kann man sie nicht mehr an primitiver Gegenwart eichen, denn die Brücken zu dieser sind durch die Transzendenz abgebrochen.^[333]

Seite 387 (im Original)

5.3 Explikation und Dynamik der Standpunkte

5.3.1. Standpunkte

Standpunkte^[334] können Aggregate trockener Grundsätze sein, die z.B. von Prinzipienreitern vertreten werden, eventuell eine einzige These, ein einziges Programm. Unentbehrlich für die elastische Behauptung der Persönlichkeit in wechselnden Lebenslagen sind Standpunkte anderer Art, nämlich Situationen als chaotisch-mannigfaltige Ganzheiten von Sachverhalten (subjektivierend ausgedrückt: von Überzeugungen), Programmen und Problemen, die wie zähflüssige Massen die variablen, der jeweiligen Lage angepaßten Stellungnahmen durchziehen und mitbestimmen, so daß der Zusammenhang einer einheitlichen Gesinnung und Einstellung gewahrt bleibt. Durch ihre Prägnanz als geschlossene Gestalten, nicht durch irgend welche Tricks der Formalisierung des Verhaltens, entlasten solche Standpunkte den Menschen im Sinne einer "Reduktion der Komplexität" (Niklas Luhmann) seiner möglichen Lagebewertungen und Programmwahlen, ähnlich wie eine von ihm beherrschte Sprache (namentlich seine Muttersprache), die er mit einem Schlage so im Griff hat, daß er zur jeweiligen Gelegenheit passende Weisen der Darstellung von Sachverhalten, Programmen und Problemen aus ihr abrufen kann. Standpunkte in diesem Sinn gleichen im Wartestand meist Eisbergen im Polarmeer, indem sie sich mit den Spitzen und Kanten einzelner Überzeugungen und Regeln aus einem Hinter- oder Untergrund abheben, der dem Inhaber nicht durchsichtig ist, während sie bei Mobilisierung eine auf die jeweilige Herausforderung zugeschnittene Eindeutigkeit annehmen, ohne sich in dieser zu erschöpfen; auch darin gleichen sie beherrschten Sprachen. Die Gliederung des Standpunkts, unbeschadet seiner gestalthaften (sprachartigen) Ganzheit, in eine scharf gezeichnete Oberfläche und

³³³ wie Anmerkung 323, S. 240-242; Hermann Schmitz, *System der Philosophie* Band III Teil 5, Bonn 1978, z. Auflage 1989, S. 200-202

³³⁴ Hermann Schmitz, *System der Philosophie* Band III Teil 4, Bonn 1977, S. 417-421; *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*, Bonn 1990, S. 77f.

einen zerfließenden Hintergrund ist besonders deutlich bei den Proteststandpunkten junger Leute, die der etablierten Lebensform und Gesinnung überdrüssig sind; solche Standpunkte pflegen in der Ablehnung sehr bestimmt zu sein, aber hinsichtlich dessen, was die jungen Leute selber wollen und wünschen, voll von nebelhaften, im günstigen Fall aber auch keimhaften, Ahnungen und Perspektiven, die sich als chaotisch-mannigfaltiger Hof von Sachverhalten, Programmen und Problemen um die Negationen legen. Von ähnlicher Konsistenz sind viele religiöse, politische und weltanschauliche Standpunkte. Es gibt nichts außer Standpunkten, das im strengen, nicht durch Übertragung vermittelten Sinn progressiv oder konservativ oder realistisch heißen könnte.

Standpunkte können nicht nur dem einzelnen Menschen Halt und Stil geben, sondern auch Gemeinschaft unter Menschen stiften. Dazu sind sie namentlich durch ihre Toleranz gegen Inkonsistenzen befähigt, vielleicht ihren wichtigsten Beitrag zur Entlastung menschlichen Verhaltens im Einzelleben und in Gruppen. Wenn einander widersprechende Sachverhalte und Programme explizit werden, dementieren sie einander und passen nicht mehr zusammen; dagegen vertragen sie die Einschmelzung in den chaotisch-mannigfaltigen Hintergrund eines Standpunkts, ohne dessen ganzheitliche Prägnanz zu zerreißen, da die vom Widerspruch eingeführte Zwiespältigkeit dieser Ganzheit vielmehr Charakter verleiht, wie die ausgewogene Aufnahme von Dissonanzen einer Melodie. Erst bei der Mobilisierung durch augenblickliche Herausforderungen ergeben sich aus der latenten Inkonsistenz des Standpunkts Konflikte, die aber im günstigen Fall aus dem Ganzen des Standpunktes hervor so gedämpft und kompensiert werden können, daß kein Bruch, keine Katastrophe eintritt. Die Einschmelzung von Sachverhalten, Programmen und Problemen in Standpunkte gehört daher zu den wichtigsten Hilfen für Beseitigung, Verdeckung oder Vermeidung von Konflikten im Leben des Einzelnen ebenso wie kleiner und großer Menschengruppen bis hin zu ganzen Völkern, Ständen und Kulturen. Andererseits führt die Konsequenz des Denkens und Rechenschaftsverlangens ebenso wie die Bewährung des Standpunktes an den jeweiligen Herausforderungen aber auch zur Freilegung der impliziten Widersprüche, und das ist die Stelle, wo sich erkenntnistheoretischer Explikationismus und Dialektik in der Anwendung zusammenfinden und mit einander fruchtbar werden können: Die Explikation von Sachverhalten, Programmen und Problemen aus der Ganzheit des Standpunktes kann zur Konfrontation unvereinbarer Positionen und im Ausspielen der in diesen gespeicherten Tendenzen und Argumente zu einer Umstrukturierung des ganzen Standpunktes Anlaß geben. Im Aufspüren und Nachzeichnen der immanenten Dynamik solcher zu idealtypischer Reinheit präparierter Standpunkte und ihrer konsequent möglichen Umstrukturierung kommt das Schiff der Dialektik Hegels, das in der Werft seiner Logik mit mühevoller Raffinesse zurecht gemacht worden ist, endlich in volle Fahrt mit günstigen Winden. Hegel ist der Entdecker der Eigenart der Standpunkte und ihrer Anlage zu dynamischer Umstrukturierung durch Explikation latenter Widersprüche; das ist seine wichtigste Leistung, die dem Stil seines Denkens einen bleibenden wissenschaftlichen und philosophischen Wert verleiht.

Ehe ich diese Leistung an einzelnen Ausarbeitungen Hegels belege, will ich die durch die Einschmelzung in die chaotisch-mannigfaltige Ganzheit einer Situation

verdeckte Inkonsistenz von Standpunkten durch einige Beispiele illustrieren. Dafür eignet sich die von Peter Lösche so genannte amerikanische Ideologie, durch die nach seiner Darstellung das Volk der Vereinigten Staaten von Amerika zu einheitlich abgestimmten Verhalten befähigt wird, obwohl es – wie er ausführlich entwickelt – in viele relativ stark isolierte Menschengruppen zerfalle und von höchst kompliziert und dadurch schwerfällig (bis an den Rand der Anarchie) arbeitenden Institutionen politisch versorgt werde.^[335] Nachdem er schlagwortartig fünf Pointen dieser Ideologie – Demokratie, Freiheit, Opposition gegen jede Art der Machtanhäufung, Individualismus, Fortschrittsglaube – aufgezählt hat, faßt er zusammen: "Die amerikanische Ideologie ist nicht in sich geschlossen, noch gar handelt es sich um eine in sich konsistente Theorie. Vielmehr steckt sie voller Unebenheiten, ja es gibt Widersprüche. Die fünf von uns genannten Prinzipien sind zwar miteinander verbunden, auch aufeinander bezogen, doch überschneiden sie sich zum Teil oder sie stehen auch in Widerspruch zueinander – etwa ein bestimmtes Verständnis von Demokratie mit genossenschaftlich-kooperativen Momenten und ein konsequenter egoistischer Individualismus. Der zentrale Punkt unserer Überlegungen ist der, daß die amerikanische Ideologie gerade deswegen, weil ihre Inhalte allgemein formuliert sind, die auseinanderdriftenden Segmente und die fragmentierten politischen Institutionen zu integrieren vermag. Als weltliche Religion ist sie in der Lage, ... Konsens zu stiften Amerikanische Ideologie ist nicht irgendein abstraktes Gedankengebilde, nicht ein Hirngespinnst, sondern Teil der gesellschaftlichen und politischen Wirklichkeit und wirkt als solcher auf diese ein." ^[336] Viele Beispiele des Gemeinten lassen sich ferner am Christentum ablesen. Von einem christlichen Standpunkt schlechthin kann man allerdings kaum sprechen, ja kaum von einem einheitlichen Christentum, da es sich wegen des Auseinanderklaffens der Standpunkte eher um viele Christentümer handelt. Gewisse charakteristische Motive stimmen aber überein als charakteristische Facetten der in anderen Hinsichten abweichenden christlichen Standpunkte. So konkurriert der fast überschwengliche Eifer im Betonen christlicher Liebe, Solidarität, Zuneigung und Barmherzigkeit mit der schroffen Grausamkeit des christlichen Gottes (Prädestination, Erbsünde, ewige Höllenstrafe) und des christlichen Menschen (gewaltsame Proselytenmacherei, das *coge intrare* aus Lukas 14,23 in der praktischen Anwendung seit Augustin). Die Inkonsistenz, die durch dieses Doppelgesicht der christlichen Botschaft in das Selbstverständnis des gläubigen Christen hineingetragen wird, hat einer von ihnen, Paul Althaus, an der zwiespältigen Verbindung von Heilsgewißheit mit Furcht und Zittern vor drohender Verdammnis scharf herausgearbeitet.^[337] Ebenso widersprechende

³³⁵ Peter Lösche, *Amerika in Perspektive. Politik und Gesellschaft der Vereinigten Staaten*, Darmstadt 1989

³³⁶ ebd. S. 284 f.

³³⁷ Paul Althaus, *Die letzten Dinge*, 5. Auflage Gütersloh 1949, S. 193: "Entscheidungsbewußtsein und Erwählungsbewußtsein erzeugen je ein anderes Zukunftsbild." S. 194: "Der Glaube an die Allmacht der Gnade hebt den Entscheidungscharakter unseres Lebens niemals auf." S. 195: "Wir müssen jedes Menschen mit beiden Gedanken gedenken. Damit ist ihre gänzlich untheoretische Art erwiesen. Sie sind die Atemzüge unseres Christenstandes, in Unrecht und Ruhe, als Zittern in der Spannung der Entscheidung und als Friede in der hoffenden Vorwegnahme des völligen

Züge hat das Liebesgebot an die Christen: "Ich aber sage euch: Liebt eure Widersacher; segnet, die euch verfluchen; tut denen wohl, die euch hassen; betet für die, die euch verfolgen, damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel werdet, weil er seine Sonne über Schurken und Gute aufgehen läßt und es über Gerechte und Ungerechte regnen läßt. Wenn ihr nämlich liebt, die euch lieben, was habt ihr für Lohn? Tun das nicht auch die Zöllner? Und wenn ihr bloß euren Brüdern gefällig seid, was macht ihr Besonderes? Tun das nicht auch die Heiden? Ihr sollt eben vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist." (Matthäus 5, 44-48) Jesus predigt Liebe als Virtuosenleistung der Auserwählten, die Gott an Vollkommenheit gleich werden und damit so hoch stehen, daß der Unterschied der sittlichen Qualität für sie genau so gleichgültig wird wie für die Zuteilung von Sonne und Regen als von Gott gespendete Gaben an die Menschen. Die für liebevolle Zuneigung erforderliche Annäherung wird durchkreuzt vom Aufreißen des ungeheuren Abstandes, der die den Ansprüchen genügenden Christen so weit über ihre Widersacher erhebt, daß es auf deren moralischen Makel gar nicht mehr ankommt. So ergibt sich eine paradoxe Verbindung von Liebe und Verachtung, die in der christlichen Interpretation der Liebe als Barmherzigkeit mit der Gebärde, sich von oben herabzuneigen, gleichfalls zum Vorschein kommt. Die Zerreißprobe, auf die der christliche Standpunkt durch solche Inkonsistenzen gestellt wird, kann durch zwei integrierende Faktoren überstanden werden: durch die ergreifende Macht des die Christen einzeln und in Gemeinschaft erhebenden göttlichen Gefühls als überpersönlicher Atmosphäre (namentlich des heiligen Geistes)^[338] und durch die Kondensation oder Kristallisation der Situation, Christ zu sein, zu prägnanten Eindrücken (5.2.1, vgl. 5.2.3.2) an den vorbildlichen christlichen Gestalten wie Jesus Christus, seine Mutter Maria, seine Apostel und seine Heiligen, wobei es auf die historischen Tatsachen nicht so ankommt wie auf den Mythos.^[339] Der christliche Glaube gewinnt aus diesen Stützen eine Stabilisierung, die den zersetzenden Ausbruch der in ihm angelegten Konflikte zu hemmen oder abzufangen vermag.

Seite 392 (im Original)

Sieges Gottes." S. 196: Ein Kritiker hielt Althaus entgegen: "Ich glaube nicht, daß eine solche Bejahung des logischen Widerspruches möglich ist." "Der eine (Gedanke) sagt: alle werden selig; der andere: ein Teil geht verloren." "Der Glaube ist doch schließlich trotz aller Spannungen seines Inhalts eine einheitliche Größe Bei Althaus scheint mir eine Verwechslung von Glaube und Theologie im Spiele zu sein." Dazu Althaus: "Gewiß kann nur das eine wahr sein. Aber die Entscheidung, welches das Wahre ist, steht für unser Denken aus, bis die Ewigkeit hereinbricht, und nur in actu des aus der Furcht fliehenden und sie doch mittragenden Glaubens ist das Entweder-Oder immer wieder entschieden. Mir scheint, daß Traub die Eigenart des Glaubensdenkens nicht zur Geltung bringt." Nach meiner Ansicht haben beide Autoren auf je ihre Weise Recht, Althaus, indem er den Widerspruch im christlichen Glauben hervorhebt, sein Kritiker, indem er die Unverträglichkeit betont, die sich ergibt, wenn der durch Verschmelzung der einander widersprechenden Überzeugungen zum Glauben als einem Standpunkt vom Typ der Situation verträglich gemachte Widerspruch expliziert wird, indem die Theologie ihre systematische Arbeit leistet.

³³⁸ Vgl. Hermann Schmitz: *System der Philosophie* Band III Teil 4, Bonn 1977 (darin speziell zum heiligen Geist S. 13-43, zum christlichen Glauben S. 476-483); *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*, Bonn 1990, S. 439-453

³³⁹ wie Anmerkung 338, erster Titel, S. 593-606, vgl. S. 452 f., zweiter Titel, S. 188-194