

Gotthard Günther

GRUNDZÜGE EINER NEUEN THEORIE DES DENKENS IN HEGELS LOGIK

Vorwort zur ersten Auflage

Vorwort zur zweiten Auflage

Einleitung

1. Kapitel: Allgemeine Übersicht über die Beziehungen der Hegelschen Philosophie zur traditionellen Logik
2. Kapitel: Die klassische Axiomatik in der Dialektik des Absoluten / **Zusammenfassung**
3. Kapitel: Allgemeingültigkeit und Allgemeinheit
4. Kapitel: Die erste und die zweite Stellung des Gedankens zur Objektivität
5. Kapitel: **Das Problem der Thematik und der Begriff der Vermittlung**

Literaturverzeichnis

Erschienen im Felix Meiner Verlag, Hamburg 1933 (erste Auflage), 1978 (2. unveränderte mit neuem Vorwort erweiterten Auflage)

Vorwort zur ersten Auflage

Die Absicht der hier vorgelegten Untersuchung ist es, den ersten Versuch einer Logik der Geisteswissenschaften in der Geschichte der Philosophie, wie er von Hegel unternommen worden ist, als solchen – also rein unter logischen Gesichtspunkten – zu skizzieren. Der Verfasser vertritt die Meinung, dass die heutige Arbeit an der Logik der Geisteswissenschaften zum Scheitern verurteilt sein muss, solange man sich nicht ernsthaft mit den logisch-systematischen Voraussetzungen des Hegelschen Versuches auseinandersetzt. Soweit die formale, sogenannte traditionelle Logik in Frage kommt, hat man damit überhaupt noch nicht angefangen, und mit der für die Logik der Geisteswissenschaften eminent wichtigen These Hegels, dass die traditionelle Logik nicht imstande sei, die formalsten Voraussetzungen jedes theoretischen Denkens erschöpfend zu definieren, dass es mithin noch exakte Rationalität jenseits der traditionellen Logik gebe, hat bisher noch niemand der Mühe für wert befunden sich auseinanderzusetzen. Was uns heute bitter fehlt, ist eine grundsätzliche Kritik der formalen Logik vom Standpunkt der Geisteswissenschaften aus. Die Arbeit in der Logik der Geisteswissenschaften, so wie sie heute geübt wird, geht leider von den strukturell-differenziertesten und kompliziertesten Phänomenen eines höchst entwickelten geistigen Lebens aus. Die logische Struktur solcher Phänomene ist aber naturgemäß derart verschlungen und undurchsichtig, dass es u. E. ein hoffnungsloses Unternehmen bleibt, von hier aus die logische Situation in den Geisteswissenschaften klären zu wollen. Allen solchen Versuchen gegenüber wird hier die Auffassung vertreten, dass diese Treppe ausnahmsweise von unten her gewaschen werden muss. D.h. man hat bei der Frage zu beginnen, innerhalb welcher Grenzen die traditionelle Logik und die ihr zu Grunde liegenden klassischen Axiome überhaupt Rationalität erzeugen können. Man wird dann finden, dass der durch die klassische Axiomatik definierte Bereich an Rationalität überraschend eng ist. Noch viel, viel enger, als man bisher angenommen hat. Es geht aber nicht an, alles darüber hinaus liegende Geistesleben seiner Struktur nach für irrational zu halten, und auf die Aufgabe, jenseits der klassischen Axiomatik nach formalen Gesetzen der Rationalität zu suchen, von vornherein zu verzichten. Würde die traditionelle Logik das Wesen der formalsten Voraussetzungen des exakten begrifflichen Denkens wirklich erschöpfen, so bedeutete das den Zusammenbruch der Geisteswissenschaften und der historische Materialismus plattester Prägung behielte das letzte Wort.

Bei dieser Gegenheft sei auf eine grundsätzliche Fehlersituation der heutigen Geschichts- und Geistesphilosophie hingewiesen. Über die Tatsache; dass uns die Wirklichkeit, wenn wir sie kategorial zu fassen versuchen, als mehrschichtig erscheint, kann für den, der ernsthaft nachdenkt, wohl kaum noch Zweifel bestehen. Die niederen Kategorien der Wirklichkeit sind hierbei die stärkeren, die auf ihnen "aufruhenden" die freieren. Dieses Verhältnis von Notwendigkeit und Freiheit nennt Nicolai Hartmann "die einzige kategoriale Dependenzgesetzlichkeit, welche das Schichtenreich der Welt von unten auf bis in seine Höhen beherrscht."¹ Ohne die hier gewonnenen wertvollen Einsichten in das kategoriale Schichtungsverhältnis in ihrem Wert irgendwie verkleinern zu wollen, möchten wir doch bemerken, dass hier das Verhältnis von Notwendigkeit und Freiheit erst von der einen Seite her formuliert worden ist. Die logische Perspektive, in der hier das Verhältnis von Notwendigkeit und Freiheit gesehen wird, ist die Perspektive "von unten her." Hartmann sagt: "Es gibt keine Abhängigkeit "von oben her," sondern nur eine "von unten her". In dem Zusammenhang, in dem dieser Satz bei Hartmann steht, ist das unzweifelhaft richtig. Aber dieses Urteil ist selbst "von unten her", d.h. vom Boden der traditionellen Logik aus, gefällt worden. Nun ist die traditionelle Logik aber, wie wir noch sehen werden, eine reine Sachlogik, d.h. sie definiert nur Seinsverhältnisse. Ein solches Urteil "von unten her" beurteilt deshalb nur das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit als seiender, ihre Koexistenz. So wird aber nur das Sein der Freiheit abgegrenzt

¹ Nicolai Hartmann. Das Problem des geistigen Seins. S. 16

gegenüber dem Sein der Notwendigkeit. Nicht aber wird durch ein solches Urteil etwas über das Verhältnis des Sinns der Freiheit zum Sinn der Notwendigkeit ausgesagt. Das wäre dann das Urteil "von oben her". Eben dies logische Verfahren des Urteils "von oben her" wird von Hegel geübt. Das Ergebnis ist: dass hier die höhere Kategorie als die notwendigere und mithin als die stärkere erscheint und die niedere als die "freihere" im Sinne von Zufälligkeit und Unberechenbarkeit. Das logische Verhältnis von Rationalität und Irrationalität dreht sich also im Urteil "von oben her" gerade um. Hier liegt die grundsätzliche Fehlersituation der heutigen Geistesphilosophie. Sie ist nicht in der Lage jene Umkehrung des Verhältnisses von Freiheit und Notwendigkeit oder von Rationalität und Irrationalität im Urteil "von oben her" zu berücksichtigen, weil ihr eine der traditionellen Sachlogik gegenüberstehende "formale" Sinnlogik der Urteile "von oben her" fehlt. Wir können vorläufig nicht anders als die "von oben her" gemeinten Urteile mit den Denkmitteln "von unten her" auszudrücken, weil wir uns infolge mangelnder kritischer Reflexion auf die Geltungsgrenzen "der" Logik noch gar nicht bewusst geworden sind, dass diese Logik immer nur "von unten her" urteilen kann.

Was wir also dringend nötig haben ist eine sinnanalytische Kritik unserer bisherigen formalen Logik. Was die formale Logik anbetrifft, stehen wir heute noch lange nicht auf dem Standpunkt Hegels. Wir stehen bestenfalls auf dem Standpunkt Kants, der die aristotelische Gestalt der Logik, soweit der reine Formalismus des Denkens in Frage kam, gläubig wie ein kirchliches Dogma hingenommen hat. Eine Kritik der Naturwissenschaften war auf dem Fundament des Dogmatismus der aristotelischen Logik möglich, denn letztere ist allerdings die logische Voraussetzung aller Naturwissenschaft, eine Kritik der Geisteswissenschaften hingegen nicht. Der Hegelsche aber – wie jeder geisteswissenschaftliche Standpunkt – setzt eine solche Kritik des bisherigen logischen Formbegriffes voraus. Hegel hat diese Kritik als erster in der Geschichte der Philosophie in ganz prinzipieller Weise durchgeführt. Die hier vorgelegte Arbeit entwirft ein Bild der Hegelschen Kritik der Logik sowohl nach der zersetzenden wie nach der aufbauenden Seite hin. Dass allerdings Hegel der Neubau einer allgemeinen Logik der Philosophie, die in sich die naturwissenschaftliche und geisteswissenschaftliche Methodik enthält, restlos gelungen ist, kann nicht behauptet werden. Erst neuerdings ist wieder betont worden, dass Hegel von seiner eigenen neuen, positiven Methode nur wenig gewusst hat. Er hat sie rein intuitiv gehandhabt. "Sein Wissen um ihr Wesen aber war und blieb ein begrenztes. Er empfand sie als einen höheren Modus der «Erfahrung»; aber die spärlichen Hinweise, die darauf gehen, verraten uns das Geheimnis dieser Erfahrung nicht."² An der Lösung dieses Geheimnisses arbeitet dieses Buch. Das Urteil darüber, ob es diesem Versuch gelungen ist, in die Dunkelheit des Hegelschen Denkens ein wenig Licht zu bringen, muss der Verfasser dem Leser überlassen.

Letzte Absicht dieser Arbeit war es, aus der erdrückenden Umschlingung der die echten logischen Probleme fälschenden Substanz- und Geistesmetaphysik diejenigen begrifflichen Motive herauszulösen, die unabhängig von der speziellen Gestalt des spekulativen Idealismus nach Meinung des Verfassers sachlich bleibende Bedeutung haben und als unerlässliche formallogische Voraussetzungen gelten müssen, für jeden erneuten Versuch eine Logik der Philosophie und eine Kritik der historischen Vernunft zu leisten.

Zum Schluss habe ich noch, mit dem Gefühl großer, geschuldeter Dankbarkeit, auszusprechen, dass diese Schrift nicht hätte entstehen können, wenn mir nicht Herr Professor E. Spranger den Blick für die Problematik der Theorie vom objektiven Geiste geöffnet und Herr Professor Paul Hofmann das Gefühl für die tiefe Bedeutsamkeit der heutigen Grundlagenkrise in der Logik entwickelt hätte. Sollten also die hier vorgetragenen Gedanken etwas Beachtung finden, so gebührt der Verdienst daran nur zum allergeringsten Teile dem Verfasser.

2

Nicolai Hartmann. Das Problem des geistigen Seins. S.28.

Endlich möchte ich auch meinem Verleger, Herrn Dr. Felix Meiner, für den durch die Herausgabe dieses Buches bewiesenen wissenschaftlichen Idealismus aus vollem Herzen danken.

Vorwort zur zweiten Auflage (1978)

Wenn zwischen der ersten und zweiten Auflage eines Buches etwa 45 Jahre verfließen sind, so bedarf es einer besonderen Rechtfertigung, wenn die Aufmerksamkeit des philosophischen Publikums noch einmal auf diese Früharbeit des Verf. gelenkt werden soll. Der Verf. hat schon einmal einen Versuch unternommen, die Tatsache, dass die "Grundzüge ..." überhaupt geschrieben worden sind, dadurch zu rechtfertigen, dass er in der Einleitung der ersten Ausgabe (S. 2, Anm.) darauf hinwies, dass Nicolai Hartmann in seinem Hegelbuch von 1929 schlechthin festgestellt hatte, dass wir überhaupt noch nicht gelernt haben, den einfachen Wortsinn Hegelscher Sätze zu begreifen. Daran hat sich bis heute sehr wenig geändert. Wer versteht wirklich, was gemeint ist, wenn Hegel in der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (Meiner, 1923) schreibt: "Die Wärme ist das sich Wiederherstellen der Materie in ihre Formlosigkeit, ihre Flüssigkeit, der Triumph ihrer abstrakten Homogenität über die spezifischen Bestimmtheiten; ihre abstrakte, nur *an sich seiende Kontinuität* als Negation der Negation ist hier als Aktivität *gesetzt*" (S. 263)? Im Verlaufe seines Lebens hat man dem Verf. sein später wiederholtes Bekenntnis, dass er Hegel immer noch nicht zu lesen verstehe, mit der Bemerkung entgegengehalten, er solle seine persönliche Inkompetenz nicht zum allgemeinen Maßstabe machen. Ein solcher Vorwurf lässt ihn heute sehr gleichgültig. Um so mehr, als er weiß, dass er in den wenigen Jahren, die ihm noch für wissenschaftliche Arbeit bleiben, auch nicht mehr lernen wird, Hegel zu lesen. Überdies findet er seine in den "Grundzügen ..." angedeutete Überzeugung, dass die neue transklassische Rationalität, die bei Hegel zu Worte zu kommen sucht, die Grenzen der bisherigen Sprachgewohnheiten sprengen muss, bestätigt durch das vielleicht noch mehr provozierende Phänomen der Heidegger-Sprache.

Wenn wir etwa in "Sein und Zeit" (5. Aufl.) lesen: "*Verstehen ist das existenziale Sein des eigenen Seinkönnens des Daseins selbst, so zwar, dass dieses Sein an ihm selbst das Woran des mit ihm selbst Seins erschließt.*" (S. 144), so bedeuten solche Sätze neben anderem auch eine Bankrott-Erklärung der hergebrachten philosophischen Sprache. *Dieselbe reicht nicht mehr aus*, weil in ihr etwas ausgedrückt werden soll, wofür die Tradition keine adäquaten verbalen Mittel zur Verfügung stellt. Die Sprache versagt hier, weil sie ihrem eigenen Wesen nach nicht weiter kann. Und dieses Wesen als intersubjektiv verbindliches Kommunikationsmittel findet seinen eigenen Grund in dem klassisch-zweiwertigen System aristotelischer Rationalität. An der partiellen Wahrheit dieses Systems kann kein Vernünftiger zweifeln. Aber was ein weitergehendes philosophisches Denken bisher ausgeschlossen hat, war der folgenschwere Irrtum, dass man diesen partiellen Bereich des Denkens für das Ganze des Begriffs gehalten hat.

Diese philosophische These von dem partiellen Charakter des traditionellen Begriffes der Ratio haben die "Grundzüge ..." seit 1933 verfochten. Bisher ganz und gar vergeblich – wenigstens im Bereiche einer immer mehr verkümmerten Philosophie. Dem Verf. würde der Mut fehlen, dieses Buch noch einmal auflegen zu lassen, wenn nicht die Problematik einer antitraditionellen und noch unbekannteren trans-klassischen Rationalität auf der naturwissenschaftlichen Seite so weit vorwärts getrieben worden wäre, dass man heute wenigstens die ersten unsicheren Konturen einer neuen exakten Rationalität im mehr technischen als philosophischen Denken der Gegenwart auftauchen sieht.

Der Schrittmacher in dieser Richtung ist die Kybernetik gewesen, und zwar dadurch, dass sie auf naturwissenschaftlichem Boden die Frage gestellt hat, was Subjektivität als beliebig wiederholbarer Weltvorgang eigentlich ist. Diese Frage wurde so gestellt, dass auf alle metaphysischen und transzendentalen Voraussetzungen ausdrücklich verzichtet wurde, weil sie nicht wissenschaftlich verifizierbar seien. Der Gegensatz von Natur und Geist, der in den "Grundzügen ..." noch eine prinzipielle Rolle spielt, wurde dabei völlig ignoriert und ebenso die Idee

eines introspektiven Verstehens, in dem ein Bewusstsein auf dem Weg über den "objektiven Geist" an ein anderes appelliert.

In den "Grundzügen ..." wird noch ein solcher mysteriöser Appellationsprozess angerufen, der nach dem Vorbild Hegels "Vermittlung" betitelt ist. Was darunter aber exakt und beliebig wiederholbar zu verstehen sein sollte, darüber konnte die Philosophie im Jahre 1933 keine auch nur annähernd zuverlässige Auskunft geben. Es wurde zwar viel darüber geredet, aber nur in so vagen, unkontrollierbaren Ausdrücken, dass der um einen zuverlässigen Fortschritt bemühte Wissenschaftler nirgends eine eindeutige Absprungposition entdecken konnte. In den "Grundzügen ..." nahm der Autor damals die folgende Stellung ein: Die klassische Logik ist ein-thematisch und damit unvollständig, weil ihr ein notwendiges Gegenthema fehlt, in dem sich der Gegensatz von Bewusstsein als Form und Bewusstseinsmaterial als Inhalt voll entwickeln kann. Zwischen beiden stieß man nur auf das trübe Niflheim der Vermittlung. Was in dem letzteren aber vorgehen sollte, das verhüllte der mildtätige Nebel. Schon als die "Grundzüge ..." noch im Druck waren, keimte dem Verf. langsam der Gedanke, dass die Entwicklung einer mehrwertigen Logik hier vielleicht weiterführen könnte. Die Idee war gar nicht so neu; schon 1920 hatte Łukasiewicz, Alfred Tarski zufolge, die Basis eines dreiwertigen Systems der Logik entwickelt. Ein analoges System war von Emil Post etwa zur gleichen Zeit in Amerika produziert worden. Was aber noch 1933 doch praktisch unbekannt war, war die Tatsache, dass Charles S. Peirce bereits 1909 die Idee einer "triadischen" Logik entwickelt hatte, und selbst die Idee von Peirce ist vermutlich von dem Engländer Hugh MacColl beeinflusst worden, der sich schon in den letzten Jahren des vorigen Jahrhunderts um eine Logik "of three dimensions" bemüht hatte. Allerdings spielte der Hegelsche Gesichtspunkt bei allen diesen Vorgängern, zu denen man auch Hans Reichenbach zählen könnte, keine Rolle. Meistens war das Problem der Wahrscheinlichkeit das bewegende Motiv, oder, wie in den Fällen von MacColl und Peirce, eher modale Prinzipien.

Höchst wesentlich aber war für Peirce seine Weigerung, über die Triadenlogik hinauszugehen. Zwar hatte er mit dem Verf. das gemeinsam, dass beide von der Voraussetzung ausgehen, dass die zweiwertige Logik der Dualitäten nicht ausreichend sei, unsere rationalen Bedürfnisse zu befriedigen, aber Peirce schneidet sich weitere Erwägungen dann selbst mit der bündigen Feststellung ab: "Triadic Logic is universally true," (Vgl. Transaction of the Charles S. Peirce Society 11, 2, S. 81. Fall 1966.)

Die klassische Logik lässt nach Peirce noch ein Unsicherheitsmoment zu, welches dann im Triadischen beseitigt wird. Die Analogie zur göttlichen Trinität und der Allweisheit eines absoluten Bewusstseins ist unverkennbar. Über die Dreieinigkeit hinaus geht nichts mehr.

Darauf muss ausdrücklich hingewiesen werden. Denn die bisherigen Versuche, über die klassische Logik hinauszugehen, sind unecht; und sie bleiben in Wirklichkeit in dem traditionellen metaphysischen Rahmen des Begriffs. Interpretiert man nämlich zusätzliche Werte – und das mögen im Sinne einer Wahrscheinlichkeitsskala beliebig viele sein – als "zwischen" den Grenzwerten "null" und "eins" liegend, so bleibt man zahm im Gehäuse des klassischen Denkens, gleichgültig, wie viel Nuancen der Annäherung vom einen logischen Pol zum andern man einzuführen beliebt. Es ist höchst charakteristisch, dass in dieser Schule des Denkens ganz ausdrücklich der Terminus 'zwischen' gebraucht worden ist, wenn die Rede von dem ontologischen Ort der neuen Werte war. Man schuf auf diese Weise eine Pseudo-Mehrwertigkeit von philosophischer Belanglosigkeit, was den Logistiker Rudolf Carnap – unter anderen – zu der unglaublichen Behauptung verleitet haben mag: "Es gibt keine Philosophie als Theorie, als System eigener Sätze neben denen der Wissenschaft. Philosophie betreiben bedeutet nichts anderes als: die Begriffe und Sätze der Wissenschaft durch logische Analyse klären" (Erkenntnis I, Rudolf Carnap, Die alte und die neue Logik, S. 26.)

In diese Denkwelt war vom Geiste Hegels kein Hauch gedrungen, und ein solches Problem wie das der Hegelschen Vermittlung wurde mit ähnlichen andern überhaupt als "Scheinprob-

lem" abgetan. "Alle Philosophie im alten Sinne, knüpfe sie nun an *Plato, Thomas, Kant, Schelling* oder *Hegel* an, oder baue sie eine neue 'Metaphysik des Seins' oder eine 'geisteswissenschaftliche Philosophie' auf, erweist sich vor dem unerbittlichen Urteil der neuen Logik nicht etwa nur als inhaltlich falsch, sondern als logisch unhaltbar, daher sinnlos." (A.a.O. S. 13.)

Dass eine solche Haltung auch heute noch nicht tot ist, demonstriert das verständnislose Urteil von Popper über Dialektik. Demgegenüber versuchten die "Grundzüge ..." schon 1933 deutlich zu machen, dass der unstrittige Mangel der klassischen Logik darauf beruhe, dass dieselbe einthematisch entwickelt worden sei. Ihr einziges philosophisches Anliegen sei das Sein des Seienden und nichts weiter. Dieses partielle System müsse aber durch ein zweites Fundamentalthema ergänzt werden, das bei Hegel gewöhnlich unter dem Stichwort 'Reflexion' auftritt. Zwischen beiden Themen aber habe sich eine logische Dimension *sui generis* angesiedelt, die Hegel Vermittlung nennt und die in der Geschichte des Geistes unter den verschiedensten Masken auftritt. Zuerst tritt sie in der Hegelschen Logik unter dem Kennwort 'das Werden' auf.

Die "Grundzüge ..." schließen mit einem Kapitel über den Begriff der Vermittlung, die als völlig ungelöstes Problem dargestellt wurde. Es kann jetzt mitgeteilt werden, dass das Buch in Manuskriptform noch ein 6. Kapitel enthielt, in dem der Verf. eine Strukturanalyse der Idee der Vermittlung versucht hatte. Er entschloss sich aber, dieses Kapitel zurückzuziehen, bevor er das Buch dem Felix Meiner Verlag zur Veröffentlichung anbot. Die in dem besagten 6. Kapitel entwickelten Thesen konnten ihn nicht zufrieden stellen, und vor allem erschien ihm die angewandte Technik sehr bald als völlig inadäquat und dilettantisch. Er war gerade erst dabei, für sich selbst die Mehrwertigkeit zu entdecken. Gesichtspunkte der Mehrwertigkeit waren in jenem tentativen Kapitel überhaupt noch nicht berücksichtigt worden, und der Verf. begriff sehr schnell, dass ein solches Vorgehen indiskutabel sei. Man konnte zwar Thema und Gegen thema innerhalb enger Grenzen als symmetrisches Umtauschverhältnis behandeln; diese Methode aber versagte und musste versagen, wenn im Bereich der Vermittlung a-symmetrische Relationen auftauchten. Und schließlich durfte ja nicht vergessen werden, dass die totale Reflexion nach Hegel ein a-symmetrisches Systemgebilde darstellt. Diese Reflexion ist einmal Reflexion-in-anderes, dann aber auch Reflexion-in-sich der Reflexion-in-sich-und-anderes. Das ursprüngliche Symmetrieverhältnis von Anderssein und Insichsein wird also von einem zweiten Insichsein übergriffen. Gegenüber dieser A-symmetrie versagt die klassische Logik.

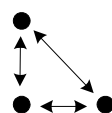
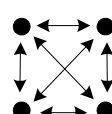
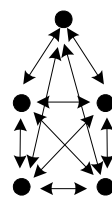
Der Mythologie war diese Reflexionssituation längst bekannt. Der Gott Tezcatlipoca überreichte dem Heiligen Quetzalcoatl einen gekrümmten Spiegel, damit er sein Ebenbild schaue. Die Folgen sind jedem Kenner der amerikanischen Mythologie und Geschichte vertraut. Für uns ist hier nur interessant zu wissen, dass dem Mythos das Problem der Reflexion geläufig ist: Es gibt nur ein Urbild, aber es gibt eine Vielheit der Abbilder, denn der Spiegel kann jede beliebige Krümmung haben. Es hat sehr lange gedauert, bis der Verf. der "Grundzüge..." die adäquate Lösung für das Problem der Vermittlung fand:

Die Hegelsche Formulierung des Problems der Reflexion ist inadäquat. Ihr sind nur zwei Abbildungen des Urbildes geläufig, d.h. zwei Gestalten des In-sich-Reflektiertseins. Im Bilde der mexikanischen Mythologie: die Spiegeloberfläche kann nur zwei Krümmungen haben. Also zwei Spiegel! Immerhin ist das ein Fortschritt gegenüber dem Isomorphiegesetz der klassischen Logik, die nur ein genaues symmetrisches Gegenbild zum Urbild erlaubt. Damit war durch die "Grundzüge ..." eine erste genauere Formulierung des Problems der Vermittlung erlaubt. Eine trans-klassische Hegel-Logik hatte doppelthematisch zu sein. jedes Thema musste von seinem eigenen zweiwertigen Formalismus regiert werden. Aber andererseits durften sich die Themen nicht so verhalten, dass in ihrer Vermittlung das eine Thema als die genaue Umkehrung des andern erschien. Damit aber war Wahrscheinlichkeit von vornherein

als neue logische Thematik ausgeschlossen. Die einzige Lösung, die sich anbot, war die, jenen Wert, der ein neues logisches Thema designieren sollte, *jenseits* der Alternative von wahr und falsch, bzw. klassisch: positiv und negativ, anzusiedeln. Dieser neue Wert konnte dann als sogen. zweite Negation durch die erste Negation mit dem klassisch Positiven vermittelt sein.

Um das zu bewerkstelligen, aber war es erforderlich, dass die zweite Negation sich zu der ersten in genau demselben Verhältnis befand wie die erste zum Positiven, also der Unmittelbarkeit. Dieses Verhältnis aber war eine symmetrische Umtauschrelation. Soviel konnte aus den "Grundzügen ..." und speziell dem letzten Kapitel noch entnommen werden. Was aber über den damaligen philosophischen Gesichtskreis des Verf. schon hinausging, war die weitere Einsicht, dass auch die zweite Negation, ganz abgesehen von ihrem Verhältnis zur ersten, mit dem Positiven ebenfalls die Relation eines direkten Umtauschverhältnisses haben könne. In anderen Worten: jeder der drei Werte konnte sowohl vermittelnder als auch vermittelt sein. Und gleichfalls konnte jeder die Position der Unmittelbarkeit einnehmen. So kam die Hegelsche Kreisbewegung zustande, die den Schlüssel des ersten Verständnisses der Vermittlung im Rahmen der spekulativen Logik liefert. Der Schritt von der Unmittelbarkeit zur Vermittlung war also deshalb so schwierig, weil er nicht einstufig, sondern doppelstufig vollzogen werden musste. Außerdem musste sich dabei das Denken dem Problem der pythagoräischen Zahl auf eine Weise nähern, die in geisteswissenschaftlichen Kreisen als verpönt galt.

Da es sich hier um ein Problem handelt, ohne dessen Überwindung die philosophische Entwicklung überhaupt nicht weitergehen kann, soll kurz der Fortschritt in der logischen Relevanz der Zahlen skizziert werden: Wir bezeichnen jede numerische Einheit mit einem Punkt und erhalten dann die unten stehende sich auf logische Strukturen beziehende Reihe:

●	0 : 1	Die auf der linken Hälfte befindliche vertikale Reihe der Figuren besteht aus Punkten, von denen immer je zwei durch einen Doppelpfeil verbunden sind. Jede Figur hat einen Punkt mehr als die vorangehende. Die Punkte repräsentieren logische Werte und die Doppelpfeile symmetrische Umtauschverhältnisse zwischen je zwei Werten. Damit ist auch schon gesagt, was die Ziffern rechts von den Figuren bedeuten. Die erste Zahl gibt die Anzahl der Umtauschverhältnisse an und die zweite die Zahl der Werte. Ein einwertiges System hat also gar kein Umtauschverhältnis, d. h., der Wert, der es repräsentiert, ist seine eigene Negation. Das entspricht genau der Hegelschen These am Anfang der Logik, dass das reflexionslose Sein das Nichts ist. Gehen wir von dieser Minimalfigur zur zweiten über, so treffen wir auf die Figur, die die klassische Logik in ihrer letzten Einfachheit repräsentiert. Sie besitzt ein fundamentales symmetrisches Umtauschverhältnis, Negation genannt, das die beiden Werte miteinander verbindet. Mit dem Übergang von der zweiten zur dritten Figur stoßen wir auf das Problem der Vermittlung. Der enorme Sprung, der dem Denken hier zugemutet wird, liegt darin, dass die Negationsrelationen sich nicht in gleicher Weise vermehren wie die Werte, sondern viel schneller. Man bekommt hier zum ersten Mal eine Ahnung davon, was eigentlich die höhere Mächtigkeit der Negativität ist, von der
● ↔ ●	1 : 2	
	3 : 3	
	6 : 4	
	10 : 5	

Hegel so emphatisch spricht. Zugleich scheint das Dreiersystem einen systematischen Abschluss zu bilden. Es hat in sich eine gewisse Vollkommenheit, die darin liegt, dass die Zahl der möglichen Umtauschrelationen sich mit der Zahl der Werte, die relationiert werden können, deckt. So kann das Vollkommensein der religiösen Trinität gedacht werden, und will man darüber spekulativ hinaus, dann muss man jeden begrifflichen Fortschritt überhaupt verlassen und landet entweder bei dem Deus Absconditus der negativen Theologie oder bei der östlichen Idee des Nirwana. Beide religiösen Schritte sind im Hinblick auf das Negativitätsproblem äquivalent. Ob das die Theologen wahrhaben wollen oder nicht.

Hier mag auch das metaphysische Motiv zu suchen sein, warum wir in dem logischen Notizbuch von Peirce lesen: "A triadic logic is universally true." Die zweiwertige Logik ist es noch nicht. Sie bleibt als Ausdruck irdischen Denkens mit letzter Ungewissheit behaftet.

Wendet man schärfste logische Kriterien an, so war der Verf. der "Grundzüge ..." mit seinem abschließenden Kapitel über die Vermittlung auch nicht weitergekommen. Im Gegenteil, er war sogar etwas hinter den Peirceschen Standpunkt zurückgewichen. Dadurch, dass er behauptete, die Vermittlung stelle eine Versöhnung zweier logischer Fundamentaltheemen, nämlich 'Sein' und 'Sinn' dar, hätte er sich sagen müssen, dass von Versöhnung der beiden Themen im Laufe der ganzen Weltgeschichte keine Rede sein könne, weil der Zusammenfall der beiden Themen nichts weiter als ein neues Umtauschverhältnis und damit ein gänzlich neues Thema produziert. Die Dreiwertigkeit produziert nur eine Dreiheit zweiwertiger Fundamentalthemata und gibt nicht den geringsten Fingerzeig, wie dadurch der ursprüngliche Streit befriedet werden könnte. Das dritte Fundamentaltheema produziert lediglich den Motor, der uns zwingt, noch tiefer in das Reich der Negativität hinab zusteigen. Allerdings tauschen wir den verlorenen Glauben an die Versöhnung für eine neue, enorm fruchtbare Einsicht ein. Die negative Theologie aller Völker und aller Zeiten hatte immer einstimmig darauf bestanden, dass vor der Terra Abscondita Absoluta alle Worte schweigen müssen und dass hier nur noch eine stammelnde Mystik der Führer des Geistes sein könnte. Zu dieser Resignation verpflichtet uns nichts mehr, wenn wir die einfache Einsicht akzeptieren, dass sich hinter dem Problem der Vermittlung, so wie es in den "Grundzügen ..." dargestellt ist, nicht ein letzter Abschluss und die Krönung einer philosophischen Entwicklung verbirgt, sondern der Hinweis darauf, dass die in dem gesamten Buche postulierte transklassische Rationalität sich nur in einer unaufhörlich wachsenden Fülle neuer philosophischer Themen realisieren kann. Jedes dieser Fundamentaltheemen konstituiert sich in einem zweiwertigen symmetrischen Umtauschverhältnis, genauso wie wir es in der klassischen Logik aristotelischer Tradition gelernt haben; und jedes erzwingt einerseits die Rückbeziehung auf die vorausgehenden Themen, andererseits weist es über sich hinaus zu neuen Themen höherer Bündniskraft.

Damit wird deutlich, dass es nicht die Aufgabe der Vermittlung ist, den einfachen Wertgegensatz von Positivität und Negativität überhaupt in progressiven Stufen zu versöhnen, sondern den Relationsgehalt und die Deutungskapazität der Wirklichkeit zu erweitern. Das wird noch deutlicher, wenn wir vom triadischen System zur Vierwertigkeit übergehen. Im Bereich der Vierwertigkeit übersteigt die Zahl der Negativität erzeugenden Umtauschrelationen zum ersten Mal die Wertzahl, und zwar um 2, wie die Darstellung auf S. XI zeigt. Da jede Umtauschrelation die operative Basis einer zweiwertigen Logik mit spezifischem Thema liefert, lässt sich die Frage, wieviel zweiwertige Subsysteme ein beliebiger n-wertiger Bereich der Rationalität liefert, mit der einfachen Formel

$$\frac{1}{2} n(n + 1)$$

beantworten.

Dabei lässt sich eine interessante Beobachtung machen. Wir haben bereits darauf hingewiesen, dass nach Peirce der klassische Bereich der Logik sich in der Triadik erschöpft, und diese Auffassung damit verteidigt, dass in der Triadik die Zahl der Umtauschrelationen mit der Zahl der Werte gleichzieht. Die Triadik bildet sozusagen den metaphysischen Hintergrund für Einwertigkeit und Zweiwertigkeit, in dem sich die beiden erschöpfen. Hier endet eine 'aufsteigende' logische Bewegung. Geht man aber über Dreiwertigkeit hinaus, so macht man eine eigentümliche Beobachtung, die der Idee der Vermittlung eine tiefere Perspektive gibt. In der Triadik begegnet sich nämlich die "aufsteigende" Linie des Begriffs, die zum Allgemeinen und Einigen geht, mit einer 'absteigenden' Linie, deren Ursprung wir in die unübersehbare Vielheit des Individuellen setzen müssen. Wie die Zeichnungen auf S. XI zeigen, ist in der Mehrwertigkeit jeder einzelne Wertpunkt das Ziel von mehr als einem Pfeil. Begrifflich ausgedrückt: er ist deutbar im Sinne unterschiedlicher Umtauschrelationen. Das beginnt, von 'unten' her gesehen, mit der Dreiwertigkeit, in der jeder Wert das Ziel zweier Pfeilspitzen ist.

In der Vierwertigkeit sind es dann 3, und so wächst die Vieldeutigkeit des philosophischen Begriffs mit steigender Wertzahl und erweitert damit den Sinnbereich, in dem die Unmittelbarkeit der Welt gedeutet werden kann, und für die keine Grenzen zu finden sind. Demgegenüber repräsentiert das zweiwertige System Eindeutigkeit. jeder Wert wird nur von einer Pfeilspitze getroffen, und das besagt, dass Positivität und Negation zusammenfallen. jedes ist eindeutig im Sinne des anderen.

Auf Grund dieses Überganges von der Eindeutigkeit zur Mehrdeutigkeit kann die Distanz von der Dyadik zur Triadik auch nur als Differenz vom Physischen zum Metaphysischen verstanden werden. Und nur in diesem Sinne hat Peirce recht, wenn er die Triadik noch zur klassischen Tradition rechnet. Durch den vorzeitig erzwungenen Sprung ins Metaphysische schließt sie den klassischen Weg ab. Er kann nicht mehr weiter gegangen werden. Kommt man hingegen von der unbeschränkten Vieldeutigkeit her, so spielt die Triadik zum zweiten Mal die Rolle einer Grenze. Aber wieder fängt mit ihr nichts Neues an, sondern wieder endet mit ihr etwas. Ist sie im ersten Fall Grenze des Wegs vom impersonalen Allgemeinen zur "Individualität" Gottes (Trinität), ist sie jetzt Grenze im Weg vom irdischen Einzel-Ich zum hypostasierten Total-Ich. Das ist der letzte Rest von Mehrdeutigkeit, der jetzt auf Zweideutigkeit reduziert ist. Geht man noch weiter in der Wertzahl zurück, dann begegnet dem Denken nur noch das Reich der Kontingenz. Erst als Theorie der Faktizität und schließlich, in der Einwertigkeit, als Factum Brutum selbst.

Es ist notwendig, das zu wissen, wenn man heute etwas über das Problem der Vermittlung liest. Man verfällt sonst zu leicht dem Irrtum, das Buch einzig als Hegel-Interpretation zu lesen. Hegel ist nur die *causa occasionalis* für das Bemühen, die allgemeine Theorie einer transklassischen Rationalität zu entwickeln. Man hätte auch mit Fichte oder mit Schelling anfangen können. Der Grund, dass Hegel gewählt wurde, war einfach der, dass der Hegelsche Text die leichteste Handhabe liefert für Überlegungen, die vom klassischen System der Rationalität zu einem unvergleichlich erweiterten transklassischen führen sollen. Jeder Kenner von Fichte und Schelling wird zugeben müssen, dass hier die Anknüpfung unverhältnismäßig schwieriger gewesen wäre. Es ist gewiss kein Zufall, dass Marx für seinen Übergang vom dialektischen Idealismus zum dialektischen Materialismus ebenfalls Hegel und nicht etwa Schelling gewählt hat, obwohl der Ausgang von Schelling zusätzliche Denkanstöße geliefert hätte, die bei Hegel fehlen und die gerade dort jetzt erst erarbeitet werden müssen. Der Verf. der "Grundzüge ..." ist der Meinung, dass sich genau unter diesem Gesichtspunkt eine neue Auflage rechtfertigt. Nicht so sehr, weil es sich um ein tieferes Verständnis von gerade Hegel handelt – seine Interpretation der Vermittlung als Synthese von Theses und Antitheses ist viel zu primitiv und schematisch –, sondern weil es endlich Zeit ist, dass im kritischen Anschluss an Hegel überhaupt die These diskutiert wird, dass die Prozeduren, mit denen man allein auch heute noch Rationalität implementiert und exemplifiziert, nur einen minimalen Bereich des Rationalen überhaupt berühren und unvorstellbar größere Bereiche einer transklassischen Rationalität außer acht lassen. Die Logik dieser transklassischen Rationalität aber kann freilich nur dann gefunden werden, wenn man begreift, dass sie sich nur im Rahmen eines neuen allgemein verbindlichen Weltbildes entwickeln lässt. Daran aber fehlt es noch immer, und auch aus diesem Grunde sind die "Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens ..." noch heute nicht überholt. Insofern nämlich als die Doppelthematik geeignet ist, die erste Bresche in die jahrtausendealte Alleinherrschaft der klassischen Seinshematik zu legen und damit die Sicht auf ein neues Weltbild zu erzwingen.

Übrig bleibt nur noch, Herrn Claus Baldus zu danken, weil er dem Autor die Vorbereitung der zweiten Auflage abgenommen hat. Herr Baldus gehört neben Herrn Rudolf Kaehr zu den besten Kennern der Güntherschen Arbeiten. Wärmsten Dank schuldet der Verf. auch seinem Verleger, Herrn Richard Meiner, der sich aus eigener Initiative dazu entschlossen hat, die "Grundzüge ..." noch einmal aufzulegen.

Hamburg, Dezember 1977

G. Günther

Einleitung

I.

Wenn in den folgenden Zeilen ein etwas gewagter Versuch gemacht werden soll, Einiges zur Klärung der logischen Voraussetzungen, auf denen das Grundproblem der Hegelschen Logik beruht, – also zur Frage nach dem Aufbau der Wirklichkeit, – beizutragen, so scheint das eine Arbeit zu sein, die allein als eine rein historische in Angriff genommen werden darf. Indes stößt man gerade bei einer historischen Bearbeitung der Werke einiger Vertreter des nachkantischen Idealismus, wie Schelling und Hegel, auf Schwierigkeiten, wie sie sonst dem geistesgeschichtlichen Betrachter im Rahmen der abendländischen Philosophie in diesem Maße nirgends mehr begegnen. Man versteht nämlich auch an theoretisch relevanten Stellen oft auf lange Strecken hinaus einfach so gut wie nichts vom rein begrifflichen Sinn des Textes. Und über die allgemeinste und blasseste Bedeutung des bloßen Wortlautes herrscht gerade bei der Regelinterpretation noch längst nicht Einigkeit.^[1] Ein volles Verständnis der geschichtlichen Gestalt dieser Philosophie bleibt aber ein hoffnungsloses Unternehmen, solange nicht die Grundzüge ihrer sachlichen Tendenz wenigstens soweit sichtbar geworden sind, dass die bloße textliche Gestalt dieses Denkens keine nennenswerten Schwierigkeiten mehr bietet. Davon aber sind wir heute bei Hegel noch erheblich entfernt.^[2] Charakteristische Symptome der modernen Hegelliteratur zeugen dafür. Gerade in den fruchtbarsten dieser Veröffentlichungen spürt man, wie immer wieder das geschichtliche Verstehen auf das rein Sachlich-Systematische in einem Maße zurückgreifen muss, welches sonst bei historischen Arbeiten bedenklich wirkt.^[3]

Die Vielfalt der Motive dieser Philosophie sich in ihrem ganzen geistigen Gehalte aus der Erlebnisfülle des Zeit- und Lebensraumes, in welchem sie gewachsen sind, verständlich zu machen, muss vorläufig schon deswegen bescheideneren Aufgaben weichen, weil uns eben jene geistigen Gehalte in ihrer vollen systematischen Valenz noch längst nicht deutlich sind. Die Schuld daran trägt jene frühere Zeit selber. Völlig neue Gedanken, die radikal mit traditionellen Denkmethode brachen, sind damals in alte, den neuen Fragestellungen nicht mehr gewachsene Formen gegossen worden, und es wird eine Aufgabe dieser Arbeit sein, nachzuweisen, dass der logische Ertrag des Hegelschen Systems auf uns nur in Gestalt einer Pseudomorphose gekommen ist, da

¹ Charakteristisch dafür ist, wie verschieden Leisegang und Glockner, die beide gelegentlich Sätze Hegels ihrer Wortbedeutung nach analysieren, ihre Aufgabe anfassen. Vgl. bei Leisegang, Denkformen, S. 180 ff. und Glockner, Der Begriff in Hegels Philosophie, S. 51 ff. Hier muss Hegel erst ins "Deutsche übersetzt" werden. Außerdem Glockner, Hegel I, S. 33 ff.

² "Jedermann wird aber heute unschwer zu dem Geständnis zu bewegen sein, dass ein wirklich wissenschaftlich gesichertes Verständnis, wie es bei Plato, Aristoteles oder Kant doch wenigstens insofern existiert, als eine etwa auftretende Interpretation beliebiger Art in der Diskussion der betreffenden Problematik eine Stelle zu finden vermag, die zugleich das Maß und der Richter ihrer Bedeutung ist, bei Hegel nicht ebenso besteht." So schreibt K. Schilling-Wollny, Hegels Wissenschaft von der Wirklichkeit und ihre Quellen. I. S. 13f. – N. Hartmann, Hegel, S. 2. "Noch haben wir lieget nicht «lesen» gelernt."

³ Zu einer direkten Unterordnung der historisch-empirischen Betrachtungsweise unter die Konstruktionsidee einer Problemgeschichte führt das in R. Kroners Werk, Von Kant bis Hegel.

seine "innere Struktur dem äußeren Bau widerspricht."^[4] Der Schöpfer dieses Systems hat davon nichts geahnt, und auch heute ist dieser Sachverhalt in seiner ganzen Tragweite noch nicht deutlich erkannt und ausgesprochen worden.^[5] Trotzdem aber ist das Bewusstsein, dass gerade eine historische Darstellung Hegels in stärkerem Maße als sonst von systematischer Problemstellung auszugehen habe, überall sehr deutlich. "Man begreift wieder, dass auch der Geschichtsforscher geistiger Dinge an seinem Gegenstand nur soviel versteht, als er überhaupt sachlich und systematisch versteht, dass die Problematik der Vergangenheit sich nur dem öffnet, der selbst Probleme hat und verfolgt, kurz, dass der Historiker der Philosophie immer und in Ewigkeit nur der systematisch auf der Problemhöhe seiner Zeit Stehende ist." So leitet Hartmann sein Regelbuch ein^[6], und ein zweiter Forscher setzt an die Spitze seiner Regelarbeit eine äußerst umfangreiche methodologische Erörterung über die hermeneutischen Grundlagen seiner Darstellung.^[7] Aber trotz aller Erkenntnis der speziellen Hindernisse, die einer gesicherten Interpretation des Deutschen Idealismus entgegenstehen, und die ihren letzten Grund vielleicht darin haben, dass sein systematischer Abschluss, nämlich Hegel, für uns noch längst nicht "historisch" geworden ist,^[8] hat es bisher an einer Analyse, die es wagte, Hegel zum Teil im bewussten Gegensatz zu seinen Aussagen über sich selbst zu kommentieren, gefehlt. Gerade das aber ist nötig.

Man ist sich heute – wohl fast einstimmig – darüber einig, dass eine moderne Deutung Hegels unter allen Umständen bei der Logik anzusetzen habe. "Ohne die Logik zu interpretieren, ist alles Studium Hegels ein Unfug, – als ob die Geistesphilosophie nicht ganz und gar in ihr wurzelte! Dass Hegels eigenes Interesse in der letzteren lag, ändert hieran nichts. Die Grundlagen enthält nur die Logik."^[9] So äußert sich N. Hartmann, nachdem bereits Troeltsch von der Logik als dem "eigentlichen Nerv" und dem "dauernd Wirksamen" der Hegelschen Philosophie gesprochen hatte.^[10] In allen

⁴ O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* II S. 227.

⁵ Vielleicht hat Troeltsch diesen Sachverhalt gemeint, wenn er bemerkt, dass die metaphysische Identitätslehre nicht mit der Hegelschen Logik zusammenstimmen kann. *Ges. Schr.* III. S. 273. Dass aber die Hegelsche Logik auch abgesehen von ihrem Charakter als dialektischer Widerspruchslogik keinen tragfähigen Untergrund für eine metaphysische Identitätslehre abgibt, hat Troeltsch nicht bemerkt.

⁶ N. Hartmann, *Hegel* S. 10, vgl. auch S. 158.

⁷ Kurt Schilling-Wollny, a.a.O. bis S. 22. Beachte dazu auch die Glocknerschen Erörterungen über "die Möglichkeit einer unhistorischen Einleitung in die Hegelsche Philosophie". *Der Begriff in Hegels Philosophie*. S. 3. Besonders radikal eine Formulierung auf S. 2.

⁸ "Nicht als wäre Hegel für uns schon ganz "historisch" geworden. Gerade das ist keineswegs der Fall." Hartmann, *Hegel*, S. 12.

⁹ Nicolai Hartmann, *Aristoteles und Hegel*. *Beitr. zur Philos. d. dt. Idealismus*. III S. 2, Vgl. auch Wenke, *Die methodischen Grundlagen der Theorie des obj. Geistes in Hegels Philosophie*. *Bln.er Diss.* 1926. S. 9, wo Hartmann beifällig zitiert wird, und die Kritik der Wenkeschen *Diss.* durch H. Glockner, *Logos* XVII. S. 229ff.

¹⁰ *Ges. Sehr.* III. S. 133 und S. 252. Dass jedoch Troeltsch im übrigen in seiner Auffassung der Hegelschen Logik von den bisher zitierten Autoren abweicht dadurch, dass er sie zu stark mit dem dialektischen Schema identifiziert, siehe darüber S. 270 – Weitere Äußerungen, die die Notwendigkeit betonen, von der Logik auszugehen: Lason, *Einleitg. z. Philos. d. Rechts* S. 10. Ehrenberg, *Parteiung der Philos.* S. 100 ff. Teilweise allerdings ist die Stellung des Autors nicht ganz deutlich. Vgl. auch Moog, *Hegel u. ü. Hegelsche Schule* S. 276 – und damit eine gegen-

diesen Bekenntnissen aber liegt eine Zweideutigkeit. Denn die Hegelsche "Logik" ist in den Formen, in denen sie für uns vorliegt, eben keine Logik im gewöhnlichen Sinne, sondern ein metalogisches System.^[11] Man kann deshalb entweder das Studium der Hegelschen Logik, weil sie den Systemgrundriss und die Aufbaugesetze für die spätere Geistesphilosophie bereits vorzeichnet, als unbedingt notwendig empfinden, mithin das logische System Hegels einfach in seiner faktischen Gestalt als gegeben und als brauchbar für das Verständnis der anderen Teile seines Werkes hinnehmen, man kann aber auch "die Gültigkeitsfrage" der Grundlagen dieses logischen Systems selber stellen.^[12] Eine solche Frage aber, die wissen will, wie weit die Grundlagen der Hegelschen Logik unbedingt verbindlich für alles philosophische Denken überhaupt sind, entfernt uns weit von Hegel und seinen Intentionen. Sie ist nämlich gleichbedeutend mit der anderen Frage, ob Hegel an der Entwicklung der Transzendentalphilosophie in dem Sinne beteiligt ist, dass er die traditionelle Logik über die Gestalt, die sie bei Kant hat, hinausentwickelt und eventuell den alten formatlogischen Problemstellungen neue Fragestellungen hinzugefügt habe. Vorläufig sind die Meinungen darüber noch sehr geteilt.^[13] Aber obwohl "nichts unhegelischer als die abstrakte Alternative"^[14] ist, und Hegel die abstrakte Reflexionslogik selbst gründlich perhorresziert hat, sind wir doch gezwungen, diese Frage zu stellen. Hegels Logik selbst gibt sich als Selbstbewegung des Absoluten, und solange wir uns auch auf diesen Standpunkt stellen, ist eine Frage nach der rein formalen, theoretischen Valenz der Begriffe und Gesetzmäßigkeiten der Hegelschen Logik einfach nicht möglich. Denn vom Standpunkt des Absoluten aus ist der einzelne abstrakte Begriff eben durch seine Einzelheit und Abstraktheit nur ein unwahres Moment, und damit kann eine formatlogische Gültigkeitsfrage sinnvoll gar nicht an ihn gestellt werden. Seine Wahrheit aber für das Ganze des Absoluten kann und soll uns hier ja nicht interessieren, weil wir wissen wollen, was der einzelne Begriff "für uns" bedeutet, und als was "wir" ihn im Sinne strengster logischer Valenz denken müssen, um von ihm aus die begriffliche Stringenz des Systems des absoluten Geistes verstehen und beurteilen zu können. Deshalb müssen wir von aller metalogischen Deutung, die Hegel seinen eigenen logischen Grundgesetzen gegeben hat, abstrahieren. Die neuen logischen Probleme seiner Philosophie sind nicht identisch mit dem Aufbau seines Systems.^[15] Gegenüber der historischen Gestalt dieser Logik gilt es zu untersuchen, ob sich in ihr rein logische Erkenntnisse finden, deren sachlicher Gehalt die zeitlichen

teilige Stimme nicht fehle: Heinrich Scholz, Die Bedeutung der Hegelschen Philosophie. S. 53. "Was überzeugend an seiner Weltansicht ist, wirkt ohne seine Logik fort."

¹¹ "Diese «Logik» ist eine voll ausgewachsene Metaphysik..." N. Hartmann, Hegel S. 14 Vgl. S. 20 u. S. 143. Ähnlich äußert sich Glockner, für den "der Begriff in Hegels Philosophie" von vornherein eine "metalogische" Bedeutung hat. Eine mögliche neue formatlogische Bedeutung des Hegelschen Begriffssystems wird hier gar nicht erst diskutiert. Etwas anders äußert sich Glockner hingegen in seinem Hegelbuch.

¹² H. Wenke, S. 6. Wenke übt übrigens diese Kritik nicht, er nimmt die Grundbegriffe der Logik als "methodische Hebel" einfach hin, um die Theorie des objektiven Geistes zu entwickeln.

¹³ Siehe Arthur Liebert, Das Problem der Geltung. S. 191 f.

¹⁴ Glockner, Logos XVII. S. 233.

¹⁵ "Aber das «System» gerade ist nicht identisch mit der Hegelschen Philosophie". N. Hartmann, Hegel. S. 19.

Bedingtheiten seiner Entstehung zu überdauern berufen ist.^[16] – Das Unternehmen scheint aussichtslos, denn die Gedankengänge keiner anderen Logik sind bis in die Einzelheiten derart von weltanschaulichen Motiven durchsetzt wie die der Logik Hegels. Aber da jene Motive inzwischen sehr problematisch geworden sind^[17], ist uns von ihnen aus eine wissenschaftliche Stellungnahme zur Hegelschen Logik nicht möglich, so sehr das auch dem Ideal einer immanenten Kritik entspräche. Denn es ist ein für alle Mal vergebens, wenn die substantielle Form des Geistes sich umgestaltet hat, die Formen früherer Bildung erhalten zu wollen; sie sind welche Blätter, welche von den neuen Knospen, die an ihren Wurzeln schon erzeugt sind, abgestoßen werden. So spricht der Schöpfer dieser Logik selbst.^[18] Von innen heraus, aus ihren atheoretischen und übertheoretischen Kräften kann die dialektische Logik nicht kritisch begriffen werden, denn wer aus dem lebendigen Ganzen des Systems heraus "Hegels Dialektik begriffen hatte, der wurde von ihr ergriffen, er wurde in sie gleichsam wie in einen Mahlstrom hineingerissen."^[19] Doch jene suggestive Bewegung des Denkens, die den so leicht ergreift, der in sich selbst die ruhige gesammelte Kraft erlebt hat, die hinter diesem Philosophieren steht, es stets aufs neue befruchtend, ermöglicht zwar ein historisch-empfindsames Nachverstehen des Idealismus, aber die theoretischen Gültigkeitsfragen treten dabei notwendig in den Hintergrund. So gelesen, überredet die logische Methode des Idealismus mehr als sie überzeugt.^[20] "Der Strenge nach hat man sie nicht, sondern man ist sie, und keiner hat sie eher, bis er selbst zu ihr geworden ist", sagt Fichte.^[21] Hier sollen aber, – und wenn das Bedürfnis, über die kantische Form des Kritizismus hinauszugehen, auch als noch so notwendig empfunden wird (wie man es damals schon empfunden hat) – diesem Bedürfnis nichts geglaubt, sondern ein sachlich-methodischer Fortschritt der Logik aus dem transzendentalen Gesichtspunkt Kants heraus entweder festgestellt und analysiert oder als nicht vorhanden erkannt werden. Das führt jedoch notwendig dazu, die nachkantischen Systeme in ihrer besonderen Systemgestalt zu ignorieren, weil nicht die Systeme die logische Methode, oder gar beide, sich auf Gegenseitigkeit rechtfertigen, sondern die logische Methode sich aus sich selbst heraus zu rechtfertigen hat^[22] und damit treten wir, wie bereits erwähnt, in bewussten Widerspruch zu den eindeutigsten Aussagen der idealistischen Philosophen über sich selbst und über ihre Systeme. "In der Wissenschaftslehre ist die Form vom Gehalte oder Gehalt von der Form nie getrennt; in jedem ihrer Sätze ist beides auf das innigste

¹⁶ "Diese Panlogik bedarf der Revision. Für ganz verfehlt halte ich es, sie in ihrer historischen Gestalt wieder erneuern zu wollen!" H. Glockner, *Krisen und Wandlungen i. d. Gesch. des Hegelianismus*. Logos XIII. S. 340.

¹⁷ "Jede direkte Wiederbelebung des 'deutschen Idealismus' en bloc, ob sentimental oder enthusiastisch, ist Quacksalberei. Die unerhörte Spannung, mit der in diesem System die Motive zusammengezwungen waren, ist unwiederbringlich aufgelöst ..." H. Freyer, *Theorie des objektiven Geistes*. S. 13.

¹⁸ Hegel III. S. 5.

¹⁹ Betty Heimann, *System und Methode*. S. 441.

²⁰ Am deutlichsten drängt sich jenes suggestiv überredende Moment bei Fichte auf. Besonders in den "Einleitungen" und im "Versuch einer neuen Darstellung ..."

²¹ Fichte II. S. 10.

²² Dass dies möglich sei, wird gerade für Hegel besonders ausdrücklich bestritten von B. Heimann: *System und Methode* seien ein unlösbares Ganzes. S. 4 ff.

vereinigt. Soll in den Sätzen der Logik die bloße Form der möglichen Wissenschaften, nicht aber der Gehalt liegen, so sind sie nicht zugleich Sätze der Wissenschaftslehre..."²³] So äußert sich Fichte und womöglich noch grundsätzlicher Schelling: "Es wird allgemein angenommen, der Philosophie komme eine eigentümliche Form zu, die man die systematische nennt. – Diese Form unabgeleitet vorauszusetzen, geht in andern Wissenschaften an, welche die Wissenschaft der Wissenschaft schon voraussetzen, nicht aber in dieser Wissenschaft selbst, die eben die Möglichkeit einer solchen überhaupt zum Objekt hat." Die Deduktion dieser Form ist nun nach Schelling nur als volles inhaltliches System der Wissenschaft möglich. "Was ist wissenschaftliche Form überhaupt, und welches ist ihr Ursprung? Diese Frage muss durch die Wissenschaftslehre für alle anderen Wissenschaften beantwortet werden. – Aber diese Wissenschaftslehre ist selbst schon Wissenschaft, es würde also einer Wissenschaftslehre der Wissenschaftslehre bedürfen, aber diese selbst würde wieder Wissenschaft sein, und so ins Unendlich fort. – Es fragt sich, wie dieser Zirkel, da er offenbar unauflöslich ist, erklärbar sei." Und Schelling findet, dass dieser Zirkel nicht zu erklären sei, "wenn er nicht im Wissen selbst (dem Objekt der Wissenschaft) ursprünglich seinen Sitz hat, so nämlich, dass der ursprüngliche Inhalt des Wissens die ursprüngliche Form und umgekehrt, die ursprüngliche Form des Wissens den ursprünglichen Inhalt derselben voraussetzt und beide wechselseitig durcheinander bedingt sind ... Das Prinzip der Philosophie muss also ein solches sein, in welchem der Inhalt durch die Form, hinwiederum die Form durch den Inhalt bedingt ist, und nicht eines das andere, sondern beide wechselseitig sich voraussetzen." Falsch ist also die "Voraussetzung ... der Grundsätze der Logik als unbedingter, und dieser "Zirkel, dass die Wissenschaftslehre zugleich die Logik begründen und doch nach Gesetzen der Logik zustande gebracht werden soll ...", lässt sich nur dadurch beseitigen, dass "irgend ein Satz gefunden wird, in welchem wechselseitig Form durch Inhalt und Inhalt durch Form bedingt und möglich gemacht ist." Ein solches höchstes Prinzip deduziert Schelling dann im nächsten Abschnitt seines Gedankenganges. Er fährt fort: "Da in den höchsten Grundsätzen des Wissens Form und Gehalt durcheinander bedingt sind, so muss die Wissenschaft des Wissens zugleich das Gesetz und die vollkommendste Ausübung der wissenschaftlichen Form und der Form sowohl als dem Inhalt nach absolut autonomisch sein."²⁴]

Man sieht: von den Voraussetzungen des Idealismus selbst aus ist eine Gültigkeitsfrage an die Grundlagen seines logischen Denkens nichts zu stellen, weil in diesen so "panlogistischen" Systemen die Autonomie der Gültigkeitsfrage selbst bestritten wird.²⁵ Auch bei Hegel ist es nicht anders, obwohl Wendungen wie diese: "Natur der wissenschaftlichen Methode, teils von dem Inhalte ungetrennt zu sein, teils sich durch sich selbst ihren Rythmus zu bestimmen,"²⁶] vielleicht doch

²³ Fichte I. S. 66. Vgl. N.W. I. S. 316 ff.

²⁴ Schelling II. S. 33 ff. Siehe auch bes. II. S. 599.

²⁵ Wir haben als typischen Repräsentanten für diese Haltung Schelling zitiert, weil bei Hegel, obwohl er in seinen Intentionen hier völlig mit Schelling übereinstimmt, der konstruktive Aufbau seines Denkens es wenigstens äußerlich etwas erleichtert, seine Logik aus der Umklammerung durch den Systemgedanken zu lösen. Aber auch für Hegel ist "das absolute Wissen die Wahrheit aller Weisen des Bewusstsein". (III. S. 30). Im übrigen siehe Text.

²⁶ Hegel II. S. 47. – Die Sperrung ist von uns.

stutzig machen können. In der Tat deutet dieser Nachsatz auf einen Zusammenhang der formallogischen Struktur und der Methode der Hegelschen Logik hin, der enger und fester geknüpft ist als der zwischen der Logik und dem übrigen System; aber man hat doch die deutliche Empfindung, als ob solche und ähnliche Wendungen Hegel sehr unwillkürlich entschlüpft seien, als ob sie mehr aus einem vorwärtsdrängenden Zwang der Sache als aus den bewussten und klaren Absichten des Denkens stammten. Nur zu klar und selbstsicher sind diese bewussten Absichten, die ein kritisches Herankommen an die Logik so erschweren, von Hegel vorgetragen worden. Vom "absoluten" Standpunkt ist eine Trennung zwischen "Form" und Materie nicht möglich. Zwar beruht "der bisherige Begriff der Logik ... auf der im gewöhnlichen Bewusstsein ein für alle Mal vorausgesetzten Trennung des Inhalts der Erkenntnis und der Form derselben oder der Wahrheit und der Gewissheit ..." [27] Aber der neuen Logik, wie Hegel sie sehen lehren will, ist es nicht um ein Denken über Etwas, das für sich außer dem Denken zugrunde läge, zu tun, also nicht "um Formen, welche Merkmale der Wahrheit abgeben sollten;" [28] sie will vielmehr die "innere Selbstbewegung ihres Inhalts", [29] die als Methode gewusst und erfasst wird, sein. "Dies erhellt für sich schon daraus, dass sie von ihrem Gegenstande und Inhalte nichts Unterschiedenes ist; – denn es ist der Inhalt in sich, die Dialektik, die er aus ihm selbst hat, welche ihn fortbewegt. Es ist klar, dass keine Darstellungen für wissenschaftlich gelten können, welche nicht den Gang dieser Methode gehen und ihrem einfachen Rhythmus gemäß sind, denn es ist der Gang der Sache selbst." [30] Also auch für Hegel lässt sich – akzeptiert man seinen Standpunkt – die Gültigkeitsfrage nach den rein theoretisch-logischen Grundlagen seines Verfahrens nicht stellen. In abstrakter Loslösung aus seinem System besitzt das Verfahren seiner Logik keine Allgemeinheit mehr, denn "das Allgemeine, formell genommen und neben das Besondere gestellt, wird selbst auch zu etwas Besonderem." [31] Und da Hegels Denken gerade logisch vom Unendlichen als dem Absoluten ausgehen will, "kann nicht gefragt werden, wie das Unendliche zum Endlichen werde oder herausgehe, und was dergleichen begrifflose Ausdrücke sind." [32] Die abstrakte Frage nach einer allgemeingültigen Struktur der logischen Methode Hegels (die eventuell über die klassische Logik hinausführt?) ist also, weil sie ein Allgemeines neben ein Besonderes stellt, "begrifflos", d.h. sie hat, wie ihr Schöpfer selbst glaubt, keinen angebbaren philosophischen Sinn mehr. Um diese Methode zu begreifen, muss man sich in sie hineinstellen. [33] Steht man aber erst einmal mit seinem Denken in dieser Methode, so kann man sie nicht mehr kritisieren.

Die Gründe für diese unausweichliche Schwierigkeit liegen, wie bereits gesagt, darin, dass das Hegelsche Denken vom Unendlichen ausgeht und seine theoretischen

27 Hegel III. S. 24. III. S. 15. S. 27. IV. S. 232. Vgl. auch Hegel (Glockner) III. S. 171.

28 Hegel III. S. 31.

29 Hegel III. S. 35. Siehe auch S. 17 u. IV. S. 231.

30 Hegel III. S. 36.

31 Hegel V. S. 46.

32 Hegel XVIII. a. S. 181.

33 Und damit stellt man sich notwendig in das ganze System hinein. "In Bezug auf ein System wie das Hegels aber ist 'revisionistische' Haltung a priori ausgeschlossen. Es tritt wesenhaft in solch orthodoxer Geschlossenheit vor uns hin, dass es ihm gegenüber nur ein Annehmen im Sinne des «Ganz oder garnicht» gibt." S. Marck, Die Dialektik i. d. Philos. d. Gegenwart. S. 85.

Bestimmungen deshalb einen definitiven logischen Sinn nur für ein unendliches (überindividuelles?) Bewusstsein haben. Gerade das aber kann sich das kritische Denken – so lange es nur theoretisch begründen will – unter keinen Umständen leisten. So lange die logischen Mittel fehlen, einen höheren Bewusstseinsbegriff zu deduzieren, müssen wir uns "auf die erfahrungsgemäße Gegebenheit des individuellen Ichs berufen. Hier allein ist uns Bewusstsein, ist uns das Selbst gegeben und unmittelbar zugänglich. Von ihm allein können wir – wenn wir kritisch bleiben wollen – den Ausgang nehmen."^[34] Jedenfalls kommen wir aber an der Tatsache nicht vorbei, dass das System Hegels Darstellung eines unendlichen, absoluten "Bewusstseins" ist, und dass seine logische Methode sich scheinbar nur von diesem Standpunkt aus rechtfertigen lässt, der selber erst durch ein kritisches Bewusstsein deduziert werden müsste. – Eine solche Deduktion des Hegelschen "Begriffs", resp. Standpunkts, aber ist nach Hegel nur durch die Logik eines absoluten Bewusstseins möglich, und damit schließt sich der Zirkel: die Logik des Absoluten müsste kritisch deduziert werden. Aber jede kritische Deduktion setzt den absoluten unendlichen Ausgangspunkt bereits voraus. Es ist eben auf keinerlei Weise möglich, von Hegel selbst her oder dem Standpunkt des Idealismus überhaupt, kritisch an die formalen Grundlagen der Hegelschen Logik heranzukommen.^[35]

Da nun auch außerdem erhebliche Schwierigkeiten bestehen, in das inhaltliche Verständnis der Hegelschen Philosophie einzudringen, selbst dann, wenn man ihre Grundlagen akzeptiert hat, versuchte man dieses System als letztes sachliches Produkt einer von Kant ausgehenden Problembewegung zu verstehen.^[36] Das hat wirklich manches verstehen gelehrt und zu wertvollsten Einsichten geführt. Ja, im gewissen Sinne wird dieser Weg bei jedem neuen Versuch in Hegel einzudringen immer wieder von neuem beschritten werden müssen. Aber man kann im Zweifel darüber sein, ob die Art und Weise, in der dieser Weg bisher begangen wurde, unbedingt vorteilhaft für eine Einsicht in die letzten Grundlagen des Idealismus war. Man ging nämlich von dem unmittelbaren Problembewusstsein der idealistischen Nachfolger Kants aus.^[37] Formuliert hat man das auf die verschiedenartigsten Weisen. Die häufigste ist wohl die, dass es sich für die Nachfolger Kants vor allem darum gehandelt habe, das von Kant programmatisch erwähnte und nicht ausgeführte System der Vernunft zu vollenden.^[38] Auf diesen Grundgedanken^[39] laufen auch andersartige Formulierung-

³⁴ S. Marck, a.a.O. S. 85. – Vgl. dazu die übrigens sehr interessante Bemerkung, die R. Haym zur Hegelschen Unterscheidung von "unserer" Reflexion und der Reflexion der Sache "in sich selbst" macht: "Sollte jene Unterscheidung ernster genommen werden, so könnte höchstens die ganze dialektische Bewegung, innerhalb der Logik und Metaphysik bis zur förmlichen Konstituierung des absoluten Geistes, als bloß unsere Reflexion aufgefasst werden." Hegel und seine Zeit. S. 109f. Dazu auch Lassons Einleitung zu Hegel I. S. 39.

³⁵ Vgl. die diesbezüglichen Bemühungen B. Heimanns im ersten Anhang von System und Methode in Hegels Philos. S. 411 ff.

³⁶ Am innerlich konsequentesten in dieser Hinsicht: R. Kroner, Von Kant bis Hegel. Jedoch auch Glockner, Hegel I. Siehe S. 13.

³⁷ Dies muss ausdrücklich betont werden, da Kroner, a. a. O. S. 28 von seinem Buche sagt: "es stellt sich ... nicht von vornherein auf den Standpunkt Hegels, sowenig es auf dem Kants verharret."

³⁸ Siehe Fichte I. S. 478. u. Anm.

gen. hinaus, wie die, dass es sich in der Diskussion der nachkantischen Systeme um den Begriff des Dinges an sich, den Begriff der synthetischen Einheit, den Gegensatz zwischen Form und Materie und schließlich um das Verhältnis des Allgemeinen und Besonderen innerhalb der Erkenntnis gehandelt habe.^[40] Stets jedenfalls schwebt dem persönlichen Problembewusstsein der Nachkantianer die Aufgabe eines Weiter- oder Zuendedenkens der kantischen transzendentalen Position vor, und von diesem Gesichtspunkt gehen fast ausnahmslos auch die modernen philosophiegeschichtlichen Darstellungen aus.^[41] Vorläufig aber ist das noch eine völlig offene Frage, die hier speziell für das formallogische Methodenproblem des Idealismus ausdrücklich gestellt werden soll: haben Fichte, Schelling und hat ganz besonders Hegel wirklich ein deutliches Bewusstsein von der systematisch-logischen Bedeutung der von ihnen mit intuitiver Begabung angewandten Methode gehabt? War ihnen deren logische Struktur und Valenz wirklich klar? Oder hatten sie vielleicht gar ausgesprochen falsche Vorstellungen von ihrer eigenen logischen Problematik? Die Vermutung, dass das letztere der Fall war, wenigstens soweit es um die Fragen der Logik geht, liegt nicht so ganz fern, vergewagt man sich einmal den Antagonismus und Identitätslehre bei Hegel und seine sinnlose Polemik gegen die klassische Logik als theoretische, absolute Grundlage naturwissenschaftlicher Einzeldisziplinen.^[42] Wenn diese Annahme auch nur einen Schatten von Wahrheit enthält, muss der Ausgang vom Problembewusstsein der nach-kantischen Systematiker besonderes Bedenken erregen; außerdem führt dieser Weg stets ins Zentrum der idealistischen Systeme, von wo aus eine Kritik der Grundlagen nicht mehr möglich ist.^[43]

Wir sind also damit zu den Ergebnis gekommen, dass die zwei Hauptwege der bisherigen Hegelforschung für uns nicht geeignet sind. Der erste der beiden Wege: Ausgang vom gesamten System, also von Hegel direkt, vernichtet, wenn wir ihn wirklich gehen, unsere Fragestellung überhaupt, der zweite aber: der problemgeschichtliche Weg auf Grund des Problembewusstseins des deutschen Idealismus, zwingt uns, die Frage nach der Adäquatheit dieses Bewusstseins als völlig offene in unserem Rücken zu lassen. Von der Beantwortung dieser Frage aber hängt für uns alles ab. Folglich ist auch dieser zweite Weg für uns nicht gangbar. – Eine dritte Möglichkeit, die sich uns nach anbieten könnte, nämlich, da es sich ja in der Logik bloß um eine Teildisziplin der

³⁹ Siehe W. Windelband, *Gesch. d. Phil.* S. 477. Glockner, *Hegel I.* S. 247. Dilthey IV. S. 205. Jenas Cohn, *Theorie der Dialektik* S. 34 ff. Kuno Fischer, *Hegel II.* S. 139 ff. Vgl. auch I. S. 221 ff. A. Brunswig, *Hegel* S. 25 ff. Vgl. übrigens die kritischen Bemerkungen N. Hartmanns zu dieser Auffassung der Philosophiehistoriker. *Hegel* S. 31.

⁴⁰ So Ernst Cassirer, *Erkenntnisproblem III.* S. 3. Auch R. Kroner, *Von Kant bis Hegel.* Völlig abweichend jedoch Kurt Schilling-Wollny, *Hegels Wissenschaft von der Wirklichkeit ...* S. 25 ff.

⁴¹ Sehr radikal bricht mit dieser Tradition, jedenfalls für Hegel, Theod. L. Haering, *Hegel I.*

⁴² Ernst Troeltsch, *Ges. Schr.* III. S. 273. – Siehe auch J. Cohn, *Theorie der Dialektik* S. 42 f., nach dem sich ebenfalls die Struktur der Hegelschen Logik und die des Systems nicht deckt.

⁴³ Das ist auch der Fehler der sonst so wertvollen Arbeit Wenkes, die sehr richtig feststellt, dass "alle Kritik, die an dieser Philosophie geübt wird, sich nur auf die Gültigkeitsfrage ihrer Grundlagen beziehen" kann. (a. a. O. S. 6) W. knüpft aber dann *expressis verbis* an das "Ganze des Systembaues" an und will die "allgemeinen philosophischen Prinzipien" (S. 8) aus dem "großen systematischen Zusammenhang" (S. 7) deduzieren. – Für eine Darstellung dieser Prinzipien ist das gewiss der einzig wirklich echte Weg, aber die Frage nach der Gültigkeit dieser Prinzipien überhaupt entschwindet damit unseren Augen.

Philosophie handelt, vom entsprechenden Systemteil bei Hegel auszugehen, ist längst als völlig abwegig erkannt worden.^[44] Eine besondere Widerlegung dieses Ansatzpunktes erübrigt sich.

Welchen Weg aber wollen wir selbst gehen? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir noch einmal das Wesen der Aufgabe, die wir uns hier gestellt haben, ins Gedächtnis zurückrufen. Zugleich werden wir jetzt nach den bisherigen Vorbemerkungen besser imstande sein, dieselbe nach allen Seiten hin zu formulieren. Mittelpunkt und Endziel aller unserer Bemühungen ist die Logik Hegels und ihre sachliche Bedeutung für die systematischen Probleme des reinen theoretischen Denkens überhaupt. Das will richtig verstanden sein: nicht um die literarische Form und den Gehalt der Bücher handelt es sich, denen Hegel den Titel «Logik» gegeben hat und die wesentlich mehr enthalten, als was wir unter Logik auch im weitesten Sinne des Wortes verstehen dürfen, sondern um die letzten allgemeinsten Elemente der tatsächlich von Hegel angewandten logischen Methode, die seinem System die rationale Struktur gegeben haben. Nach ihrem Wesen und nach ihrer schlechthin allgemeinen Gültigkeit fragen wir. Unser Ziel ist also, aus der von Hegel praktisch geübten Methode des Denkens die allgemeine Formidee seiner Logik herauszulösen und sie der Formidee der traditionellen Logik vergleichend gegenüberzustellen. Wie weit Hegel selbst ein deutliches Bewusstsein von dem formalen Sinn der logischen Struktur seiner Philosophie gehabt hat, und wie sehr vielleicht die Intuition dem versagenden Methodenbewusstsein die Hand führen musste, ist dabei für uns eine Frage von sekundärer Bedeutung. Denn es handelt sich ja hier nicht nur um die Beziehungen der Methode zu dem sonst unvergleichlich klaren Systembewusstsein ihres Schöpfers, sondern um die formalen Gültigkeitsansprüche dieser Methode überhaupt als allgemeiner Methode des philosophischen Denkens. Es soll also ein Beitrag zu der so brennenden Frage zu geben versucht werden: ob die philosophische Methode über Kant hinaus auf dem Gebiete der formalen Logik tatsächlich allgemeingültige Fortschritte und Ergebnisse erzielt hat, die den Kritizismus selbständig fortführten oder ob die idealistische Metaphysik kritisch einen Rückfall auf den Standpunkt vorkantischen Philosophierens bedeutet. Die Neuhegelianer behaupten einen solchen allgemeingültigen Fortschritt der Methode. Aber sie haben es schwer: was sie sagen, muss man ihnen eben glauben, während die Gegner auf die exakt-rationale Struktur der kantischen Methode hinweisen und gleiche formale Exaktheit von einer jeden Erweiterung des kantischen Ansatzes fordern. Und diese Forderung besteht zu Recht, daran lässt sich nicht markten und feilschen. Dass die effektiven philosophischen Fragestellungen der Gegenwart die Notwendigkeit einer Erweiterung des kantischen Ansatzes bis zur Evidenz erwiesen haben, und dass die praktische Arbeit sich notgedrungen längst jenseits der Grenzen des kantischen Ansatzes bewegt, ist auch unsere Überzeugung. Aber praktische Bedürfnisse, und mögen sie uns noch so sehr auf den Nägeln brennen, sind deswegen noch längst nicht theoretische Motive, die logische Geltung begründen. Und so kommt es, dass, wie unlängst mit Recht beklagt wurde, "unser gegenwärtiges Philosophieren gerade dort, wo es sich am lebendigsten und verheißungsvollsten regt – am meisten der Methode entbehrt."^[45] Ein solcher Zustand

⁴⁴ Vgl. die treffenden Bemerkungen Wenkes, a.a.O. S. 6 und die Zustimmung Glockners, Logos XVII, S. 229 ff.

⁴⁵ Glockner I. S. 22.

aber ist unerträglich, und die Frage, wie eine Erweiterung der formalen methodischen Grundlagen der Philosophie, die stärksten kritizistischen Ansprüchen standhält, möglich sei, wird immer dringender.^[46] "Vorhegelsches Philosophieren muss so entschieden als überwunden, als wissenschaftlich nichtig erkannt werden, wie – seit noch gar nicht so sehr langer Zeit und gar nicht allgemein – es mit vorkantischem geschieht." Aber davon sind wir wohl noch weit entfernt, denn "dazu genügt es nicht, diese oder jene einzelne Einsicht Hegels als einzelne herauszulösen; an den Kern müssen wir herangehen, aus seiner Logik die Wahrheit herausfinden, sie umdenken, sie neu denken."^[47] Mit diesen Worten weist Jonas Cohn auf die Notwendigkeit eines kritizistisch begründeten Hegelianismus hin. Und damit erhebt sich für uns von neuem die Frage, wie kommen wir an diesen allgemeinen Kern der Hegelschen Logik, die unabhängig von der historischen Gestalt des metaphysischen Systems des Absoluten ist, heran, vorausgesetzt, dass er überhaupt vorhanden ist. Dieser Kern soll in einer allgemeingültigen, nicht nur für die idealistischen Systeme verbindlichen Form dargestellt werden. Nun ist aber "die prinzipielle Allgemeinheit der Logik nicht nur überhaupt apriorische oder Wesensallgemeinheit, sondern formale. Nicht nur die enge und unklar umsteckte Disziplin, die gewöhnlich formale Logik heißt, und die an einem besonderen Begriff des Formalen gebunden ist ..., sondern die Logik überhaupt in ihrem universalen und erst dann philosophischen Sinne ist, und in allen ihren Disziplinen «formal». Wir könnten ebenso gut sagen: Vernunft selbst und im besonderen auch theoretische Vernunft ist ein Formbegriff."^[48] Das muss mit aller Schärfe hier hervorgehoben werden: nur dann können neue logische Ergebnisse echte überzeitliche und überstandpunktliche Allgemeinheit beanspruchen, wenn sie sich der Forderung fügen, sich als allgemeines formales System der Logik darstellen zu lassen.^[49] Findet sich im Idealismus der Nachfolger Kants nichts, was in diesem Sinne darstellbar wäre, dann hätte uns die Entwicklung der metaphysischen Systeme logisch nichts zu sagen. Aber das wird wohl niemand von allen denen, die dem Idealismus ein nicht bloß historisches Interesse entgegenbringen, annehmen wollen.

Nun soll das eben Gesagte allerdings mit einer starken Einschränkung gelten. Wir kennen logische Formen bisher nämlich nur im Sinne der traditionellen formalen Logik. Wenn wir hier nun die Forderung aufstellen, dass das Wesen des im deutschen

⁴⁶ Ausdrücklich gehen auf rein systematische Weise auf dieses Problem Lasks «Logik der Philosophie» (Ges. Sehr. III.). H. Rickert «Der Gegenstand der Erkenntnis». «System der Philosophie». «Die Logik des Prädikats». R. Kroner, «Die Selbstverwirklichung des Geistes» und zahlreiche Aufsätze, Bruno Bauch, «Wahrheit, Wert und Wirklichkeit», und Abhandlungen im «Logos» und last not least Paul Hofman, «Metaphysik oder verstehende Sinnwissenschaft?». Auch Cohns «Theorie der Dialektik» ist hierher zu zählen.

⁴⁷ J. Cohn, a.a.O. S. 43.

⁴⁸ Edm. Husserl, Formale und transzendente Logik. S. 25. – Selbstverständlich ist Vernunft nicht nur Form und Begriff für uns, sondern auch Gehalt. Da es sich hier aber um eine einseitige formallogische Untersuchung handelt, haben wir von der Vernunft als Gehalt grundsätzlich zu abstrahieren.

⁴⁹ Zu dem hier öfters gebrauchten Terminus "formal" oder "formale Logik" sei hier noch bemerkt, dass auch wir in diesem Zusammenhang den Unterschied von "formal" und "formalistisch" als wichtig empfinden, den Glockner hervorhebt. Der Begriff in Hegels Philos. S. 9f. u. Anm. 1 S. 10. Vgl. dazu S. 25 u. Br. Bauch, Wahrheit, Wert u. Wirklichkeit, S. 135. – Siehe auch die sehr wesentlichen Anmerkungen bei Stammler. Begriff, Urteil, Schluss. S. 233. – Im übrigen vgl. das Folgende im Text.

Idealismus und besonders bei Hegel geübten Denkens in einer allgemeingültigen, nicht nur für die idealistischen Systeme verbindlichen Form dargestellt werden muss, so soll damit keinesfalls gesagt werden, dass diese Form genau dem in der traditionellen Logik entwickelten Formbegriff entsprechen soll. Denn wenn wir hier die Frage nach der Möglichkeit einer Weiterentwicklung der formalen Logik überhaupt in den nachkantischen Systemen aufwerfen, so ist diese Frage fast gleichbedeutend mit der zweiten, ob nicht vielleicht gerade die idealistischen Philosophen den Begriff der Form des Denkens vertieft und weiterentwickelt haben. Das Perhorreszieren der bloßen logischen Formen bezieht sich vielleicht nur auf den in der traditionellen formalen Abstraktionslogik entwickelten Formbegriff, dass sie aber selbst dabei sind, den Begriff einer neuen Form des Denkens zu entwickeln, wissen Fichte, Schelling, Hegel nicht, und so polemisieren sie überhaupt gegen jede reine Form im Rahmen der philosophischen Methode und wollen doch nur die traditionelle Form treffen. Ob sich das wirklich so verhält, bleibe vorläufig dahingestellt, aber als höchst wahrscheinlich muss eine solche Vermutung gelten, denn es finden sich speziell bei Hegel sehr zahlreich äußerst positive Bemerkungen über die "Form" des philosophischen Denkens im Gegensatz zu der Form des natürlichen Sichbewegens im Bereich der Gedanken.

Wie eine Wandlung des Begriffes 'Form' überhaupt im Denken möglich wäre, und wie sie sich im Idealismus vollzogen haben könnte, sei der allgemeinen Orientierung halber^[50] kurz mitgeteilt. – Es muss auffallen, dass Hegel, wenn er von der traditionellen Logik spricht, die Begriffe «formal» und «abstrakt» ziemlich unbekümmert gleichsetzt. Die traditionelle formale Logik ist für ihn schlechthin die Abstraktionslogik.^[51] Aber ob diese Gleichsetzung berechtigt ist, ist eine völlig offene Frage. Kann denn wirklich logische Form nur durch Abstraktion gewonnen werden? Nach zahlreichen Bemerkungen Hegels müsste man das annehmen. Bezeichnenderweise stehen alle diese Bemerkungen im engen Zusammenhange mit seiner Polemik gegen den Formalismus in der Logik. Andererseits aber widerspricht vieles im Hegelschen System der Gleichsetzung von formal und abstrakt. Man lese nur einmal unter dem Gesichtspunkte die Einleitungsparagraphen in die Logik der Enzyklopädie. Es ist ein ganz formaler Unterschied, den Hegel dort zwischen dem natürlichen und dem philosophischen Denken mit seiner "eigentümlichen Erkenntnisweise" selber aufstellt. Überdies ist dort von mehreren Formbegriffen ausdrücklich die Rede.^[52]

Nehmen wir nun einmal ganz vorläufig an, dass die Ineinssetzung von formaler und Abstraktionslogik nicht stimmt, so kann sich vielleicht ein Ausweg aus den anfangs angeführten Schwierigkeiten ergeben. Diese Schwierigkeiten bestanden, wie wir sahen, darin, dass die idealistischen Systeme fordern, man solle ihnen gegenüber auf den sonst üblichen Gegensatz von Form und Inhalt verzichten. Gibt man aber dieser Forderung nach, so ist, wie wir feststellen mussten, eine Kritik ihres Geltungsanspruches überhaupt nicht möglich. Was für uns als Nachkommen, die wir von diesen Systemen erneut lernen wollen, ein völlig unhaltbarer wissenschaftlicher Zustand ist.

Wie aber, wenn die Polemik gegen die formale Logik sachlich in Wirklichkeit nur die Abstraktionslogik meint? Das ist sehr leicht möglich, denn in der bekämpften tradi-

⁵⁰ In den folgenden Kapiteln kommen wir darauf ausführlich zurück.

⁵¹ Siehe etwa Hegel IV. S. 248 ff, 262. V. S. 160, 164. Charakt. auch V. S. 109, 126 u. III. S. 11.

⁵² Hegel V. S. 41 f.

tionellen Logik ist Formalismus und Abstraktion tatsächlich vollkommen äquivalent. Die Hindernisse, ja Unmöglichkeiten, die sich der Konfrontierung von spekulativem Idealismus und Abstraktionslogik entgegenzustellen scheinen, könnten dann vielleicht verschwinden, wenn die dem Idealismus als Maßstab seiner Geltung entgegen gestellte Logik zwar formal aber nicht abstrakt ist. Die traditionelle Logik kommt für eine solche Gegenüberstellung nicht in Frage, da sie sowohl formal als auch abstrakt ist. Es ließe sich nun sehr wohl eine Logik denken, deren Formalismus kein Abstraktionsprodukt ist. Wenn freilich der Anspruch der traditionellen Logik, die einzige Form des Denkens zu repräsentieren, berechtigt ist, dann ist die Trennung von Formalismus und Abstraktion nicht möglich. Aber diesen Anspruch der traditionellen Logik, die allgemeinste Form des Denkens überhaupt zu definieren, bestreitet ja die Hegelsche Logik. Sie selbst will Denken des Denkens sein, während die traditionelle Logik für sie bloß einseitiges Denken des Seins oder der ersten, einfachen Unmittelbarkeit ist; und damit selbst nur einfache, unmittelbare – d.h. nicht reflektierte – Vermittlung. Da nun in der traditionellen Logik, wie wir noch bei Hegels Analyse der klassischen Axiome sehen werden, der Inhalt des Denkens als ein Anderes und Fremdes für das Denken gesetzt wird, und dieser Inhalt als besonderer ganz zufällig ist, kann man leicht begreifen, dass diese Logik von ihm abstrahieren muss, um Allgemeines aussagen zu können.

Diese Notwendigkeit der Abstraktion besteht nun aber für eine Form des Denkens des Denkens keinesfalls. Denn, wenn das Denken sich selbst denkt, denkt es ja nicht ein Fremdes, Unallgemeines, von dem abgesehen werden müsste, um zu allgemeinen Aussagen zu kommen, sondern es denkt vielmehr seine eigene Allgemeinheit (als eine bestimmte). Die "Weise", in der es das tut, steht deshalb als Form ihrem eigenen Inhalte keineswegs unvermittelt und fremd gegenüber. Form und Inhalt sind dasselbe, nur jedesmal in anderer Form. Gibt man also die etwas voreilige Identifizierung von formaler und abstrakter Logik auf, so wäre vielleicht eine zweite formale Logik denkbar, welche an jenem aristotelischen Formbegriff orientiert wäre, der selbst Inhalt für eine höhere Form ist. Dieser Gedanke ist schon deshalb nicht ganz von der Hand zu weisen, weil Hegel selbst diese beiden Formbegriffe, den abstrakten und den nicht abstrakten, bei Aristoteles unterscheidet.^[53] Da bisher noch nirgends der strikte Beweis geliefert worden ist, dass eine solche Logik als streng formale Logik auf axiomatischer Grundlage unmöglich ist, so haben wir vorläufig das Recht, nach ihr als allgemeinsten methodischer Grundlage auch der Hegelschen «Logik» zu suchen. Eine solche Logik würde erlauben, allgemeine Geltungsmaßstäbe von außen an die spekulative Methode zu legen. Sie würde wissenschaftlichen Ansprüchen kritischer Natur genügen. Man brauchte sich also dem spekulativen Idealismus und der spekulativen Logik, wenn man ernstlich etwas von ihnen will, nicht gleich mit Haut und Haaren auszuliefern. Und was das Wichtigste ist: auf sie treffen die vom Idealismus gemachten Einwände betr. einer unberechtigten abstrakten Trennung von Form und Material nicht mehr zu.^[54]

⁵³ Über den abstrakten Formalismus bei Aristoteles siehe: III. S. 12, IV. S. 234. Über die nicht-abstrakte Form bei Aristoteles vgl. V. S. 21, 174, 470 f.

⁵⁴ Tatsächlich sind wir heute von einem logischen Formbegriff, der nicht durch Abstraktion gebildet ist, in den Geisteswissenschaften gar nicht so weit entfernt. Wenn Spranger etwa von "Lebensformen" spricht, so scheint uns, – um ein anderes Wort Sprangers zu gebrauchen – die in diesem Begriff der Form "eingehüllte Rationalität" keine Abstraktionsform des Rationalen zu sein.

Jedoch liegt eine solche Logik als axiomatisch definierte Form der Wendung des Denkens auf sich selbst nirgends vor. Auch im deutschen Idealismus nicht. Fichte hält sogar, wie wir noch sehen werden, die Darstellung einer solchen Logik grundsätzlich für unmöglich. Und die Durchschlagskraft seiner Gegenargumente ist auch bei Hegel noch nicht ganz vernichtet. Und doch stellt Hegel ausdrücklich neben die endliche Form des Denkens in der abstrakten Logik, die sich einseitig auf das unmittelbare Sein richtet, als zweite Form "die reine unendliche Form, die bei sich seiende Selbstmanifestation, die Einseitigkeit des Subjektiven ..." Und die Philosophie bestimmt sich ihm "hier nach zu einem Erkennen von der Notwendigkeit des Inhalts der absoluten Vorstellung, sowie von der Notwendigkeit der beiden Formen."^{55]}

Wogegen sich die Polemik des Idealismus sachlich wirklich zu richten scheint, ist vermutlich nur die Abstraktionsform der traditionellen Logik; und die, wie wir noch sehen werden, sehr verworrene logische Situation der spekulativen Systeme hat es mit sich gebracht, dass daraus die Verwerfung jeglicher Form als logisch-kritischer Grundlage philosophischer Systeme überhaupt geworden ist.

Vorläufig allerdings sind das alles Vermutungen, Hypothesen, zu erwägende Möglichkeiten.

Sicher ist nur das Eine: Die traditionelle Logik wird, da sie formale Abstraktionslogik ist, als tragende Grundlage der spekulativen Systeme abgelehnt. Von der Basis dieser Logik aus soll der wissenschaftliche Wert der deutschen idealistischen Systeme nach Auffassung ihrer Schöpfer nicht zu eruieren sein. Schon nach Fichte "entlehnt die Logik ihre Gültigkeit von der Wissenschaftslehre, nicht aber die Wissenschaftslehre die ihrige von der Logik."^{56]}

Für jede Untersuchung der Logik des deutschen Idealismus aber, die nach dem allgemeinen theoretischen Geltungswert dieser Logik, so weit er unabhängig von den besonderen spekulativen Systemvoraussetzungen verbindlich sein soll, fragen will, erwächst so die Aufgabe festzustellen, ob sich diese Systeme mit begründetem und zwingendem Recht dem Gültigkeitsbereich der traditionellen Logik entziehen, und ob sich die Geltung der traditionellen Logik tatsächlich erst aus diesen Systemen (soweit sie rein logische Relevanz haben) ableiten lässt. Sollte sich nun nachweisen lassen, dass die Ablehnung der hergebrachten Logik in dem von den spekulativen Idealisten gemeinten Sinne zu Recht besteht, so wird dadurch sofort die Beantwortung der Frage fällig: auf welcher Form von Geltung beruhen diese Systeme dann? Zeigt es sich dabei, dass das Perhorreszieren der bloßen logischen Form in diesen Systemen soweit – wider Erwarten – gehen sollte, dass sie das Begreifen ihres Geltungswertes als reiner Form überhaupt ablehnen, und dass es tatsächlich nicht möglich ist, die in ihnen praktisch geübte Methode des Denkens so zu analysieren, dass in ihr eine reine allgemeine Form philosophischen Denkens ins Bewusstsein tritt, nun, dann sind diese Systeme eben nichts weiter als vielleicht sehr phantasievolle, aber wissenschaftlich unverbindliche Begriffsdichtungen, und je eher wir uns von ihnen ab und ernster Begriffsarbeit zuwenden, desto besser ist es für uns und für die Wissenschaft.

⁵⁵ Hegel V. S. 484 f.

⁵⁶ Fichte I. S. 68. Mit der Logik ist hier ganz schlicht die traditionelle Logik gemeint.

Dies gilt u. E. für jede Untersuchung, die nach der rein logischen Bedeutung des deutschen Idealismus als besonderer Etappe in der Geschichte der abendländischen Logik fragt. Für die in den folgenden Kapiteln niedergelegten Bemühungen um die Logik Hegels gelten noch besondere Voraussetzungen, die wir jetzt im zweiten Teil der Einleitung aus dem Wesen unserer speziellen Aufgabe ableiten wollen.

II.

Bisher haben wir nur flüchtig angedeutet, dass wir den Versuch machen wollen, "etwas zur Klärung der logischen Voraussetzungen, auf denen das Grundproblem der Hegelschen Logik beruht," beizutragen. Es soll jetzt näher erklärt werden – nach dem wir uns zu gewissen allgemeinsten Voraussetzungen, die u. E. für jede rein logische Arbeit über den deutschen Idealismus gelten müssen, bekannt haben, – wie dieser Versuch an Hegels Logikern im Einzelnen durchgeführt wird, und in welcher Weise das Thema umgrenzt und genau formuliert werden kann. Eine solche Umgrenzung ergibt sich daraus, dass diese Untersuchung hier von der Voraussetzung (als Arbeitshypothese) ausgeht, dass das logische Denken und die logische Methode des deutschen Idealismus in einem weiteren und tieferen logischen Formbegriff verwurzelt ist, als die traditionelle Logik ihn liefert. Es wird nun zu zeigen versucht, dass diese Voraussetzung zum mindesten für Hegel zu Recht bestehen muss, und dass erhebliche Gedankengänge Hegels nur dann zu verstehen sind, wenn man sie als Versuch, den Begriff der Form des Denkens zu erweitern, auffasst.^[57]

Unser Ziel ist mithin, nachzuweisen, erstens: dass die Voraussetzungen der Hegelschen "Logik" auf neuen allgemeinen Einsichten in das Wesen des Logischen überhaupt beruhen; zweitens: dass diese Einsichten schlechthin die Struktur jedes philosophischen Denkens betreffen und deshalb von der spekulativen Metaphysik des Idealismus völlig unabhängig sind. Das ist auch der Grund, weshalb wir hartnäckig vom Formbegriff des spekulativen Denkens sprechen. Es handelt sich bei den neuen Einsichten tatsächlich um die allgemeinste Form des philosophischen Denkens überhaupt. Und eine solche "Form", die von der Form der traditionellen Logik ganz radikal abweicht, liegt der Hegelschen Logik in der Tat zugrunde. – Als Nebenergebnis wird

57

Wie weit bis in alle Einzelheiten die exakte Rationalität in die Hegelsche Dialektik hineinreicht, kann freilich in dieser Arbeit nicht zwingend nachgewiesen werden. Die Rationalität der traditionellen Logik ist als Rationalität der Unmittelbarkeit des Seins selbst in hohem Maße anschaulich und bildlich darzustellen. Aber die Rationalität des "Denkens des Denkens" ist ebenso wie die höhere Mathematik vollkommen unanschaulich und von jeder bildlichen "Vorstellungsart" – wie Hegel mit verblüffender Einsicht bemerkt – weit entfernt. Zwingende Beweise kann in zahlreichen Fällen daher nur die Logistik liefern. Das muss gesagt werden, obwohl die Logistik bei den von Hegel philosophisch beeinflussten Denkern recht unbeliebt ist. Ein Beispiel dafür ist die Logik Croces. Wir bringen das Urteil von Heinr. Scholz (Geschichte der Logik S. 72, Anm.) über die Crocesche Logik. "Es ist festzustellen, dass diese neueste Hegelsche Logik den Forderungen eines pünktlichen Denkens alles, der Kritik der gänzlich unverstandenen Logistik (p. 94 f) nichts schuldig bleibt".

Der Verfasser ist bemüht, die teilweise ganz unglaublich komplizierten Zusammenhänge des exakt Rationalen in logistischer Form darzustellen. Er hofft in einigen Jahren das logische Grundgerüst der Hegelschen Logik in logistischer Darstellung (denn anders wird eine erschöpfende Definition des exakt Rationalen nie möglich sein) vorlegen zu können. Momentan fehlen allerdings in der einseitig naturwissenschaftlich orientierten Logistik noch zahlreiche Stücke des dazu notwendigen Handwerkszeugs. – Zum Thema: Anschaulichkeit der Denkformen der traditionellen Logik vgl. übrigens Dingler, Philosophie der Logik und Arithmetik. S. 26.

sich dabei noch herausstellen, dass der Aufbau der Hegelschen Metaphysik seinerseits von diesem neuen Formbegriff völlig abhängig ist. –

Damit ist uns der Gang unserer eignen Untersuchung in großen Zügen vorgeschrieben. Wir werden zuerst das Verhältnis Hegels zur traditionellen Logik in großen Umrissen festzustellen haben. Im zweiten Kapitel werden wir Hegels Auffassung von den klassischen Axiomen wiedergeben, während das folgende Kapitel unter dem Titel 'Allgemeingültigkeit und Allgemeinheit' Hegels Kritik an der traditionellen Logik enthält, soweit diese Kritik auf die Frage reflektiert, ob die alte Logik als Organon des philosophischen Denkens angesehen werden dürfe. Das vierte Kapitel gibt dann im wesentlichen eine historisch orientierte Skizze des neuen Problemansatzes, der dann im letzten Kapitel eine Darstellung des systematischen Gehalts, der sich aus der Hegelschen Einstellung gegenüber der Logik ergibt, unter zwei Gesichtspunkten folgt. Der erste dieser Gesichtspunkte, der als der Begriff der Thematik abgehandelt wird, ist gewissermaßen nach rückwärts orientiert. Er ist an der logischen Valenz der Voraussetzungen der Hegelschen Logik orientiert. Der zweite Gesichtspunkt hingegen deutet vorausschauend in die Richtung, in der die Hegelsche Lösung zu liegen scheint.

"Zu liegen scheint", sagen wir, denn im Verlauf unserer Untersuchungen wird sehr deutlich zu spüren sein, dass Hegel seine neue Theorie des Denkens nicht völlig bewältigt hat. Hegel hat die vom ihm intuitiv angewandte Methodik des Denkens theoretisch nicht zureichend definieren können, und die in seinem Philosophieren wirklich maßgebende Form des Denkens schwingt als Enthymem zwischen der alten Logik und dem System der spekulativen Metaphysik. Weil also in der Dialektik des Absoluten die neue Theorie des Denkens nur als "eingehüllte Rationalität" vorhanden ist, darum unternimmt das fünfte Kapitel das eigentliche Wagnis dieser Arbeit: eine Deutung formallogischer Natur von den Voraussetzungen zu geben, ohne die die Hegelsche Theorie des Denkens nicht verständlich sein wird, wenn einmal der Versuch gemacht werden soll, diese Theorie logisch-systematisch darzustellen.

Zugleich liegt in den Ausführungen des fünften Kapitels der eigentliche Nachweis beschlossen, dass die Voraussetzungen, die Hegel zu einer neuen Theorie des Denkens geführt haben, keineswegs an den spekulativen Idealismus gebunden und von ihm abhängig sind, dass sie vielmehr auf ganz überstandpunktlichen Einsichten in das Wesen des Denkens überhaupt beruhen und deshalb auch von ausgesprochenen Gegnern des idealistischen Philosophierens akzeptiert werden können und müssen. –

Über die von uns befolgte Methode, über die Verwendung der Hegelschen Terminologie, so wie über das angewandte Prinzip der Stoffauswahl, sind noch einige erklärende und rechtfertigende Bemerkungen notwendig. Überdies liegt das logische Werk Hegels in drei verschiedenen Logiken vor. Es gibt nun sehr verschiedene Möglichkeiten, wie das in diesen drei Logiken aufgespeicherte Material verwendet werden kann; und ebenso gibt es verschiedene Gesichtspunkte, unter denen das Verhältnis dieser drei Logiken untereinander ausgewertet werden kann. Auch hierüber ist Einiges einleitend zu sagen. Äußern wir uns zuerst über diesen letzten Punkt.

Hegel hat seine logischen Gedanken in drei aufeinander folgenden Darstellungen (wenn man vom spezifisch logischen Gehalt der übrigen Schriften absieht) hinterlassen: der Jenenser Logik, der sogenannten Großen Logik und der Logik der Enzyklopädie. Am nächsten läge es, mit einer Erörterung des historischen Verhältnisses dieser drei Werke zu beginnen. Alle drei weisen erhebliche Verschiedenheiten von einander

auf. Besonders zwischen der Jenenser Logik und den beiden anderen scheint eine erhebliche Differenz zu bestehen, und es könnten vielleicht Unklarheiten entstehen, wenn wir von der Logik Hegels schlechthin reden, welche der drei vorliegenden Varianten als maßgeblich zu gelten hätte. Aber wer etwas derartiges erwartet, verkennt völlig die Situation der Untersuchung. Es wird hier keines der drei literarischen Gebilde, die Hegel sehr irreführend «Logik» genannt hat und die in Wirklichkeit durchaus metalogische Systeme der Allheit aller geistigen Strukturen sind, zugrunde gelegt. Es wird vielmehr erst gefragt, was verbirgt sich denn an wirklicher, reiner Logik für unser endliches Bewusstsein in diesen Systemen.^[58] Und ob oder wie das exakt logische Gerüst dieser drei Systeme von einander wesentlich abweicht, das können wir erst sagen, wenn wir jenes Gerüst in seinen Grundzügen selbst kennen. Also erst am Schluss wären wir annähernd soweit. Es bliebe höchstens, da wir im ersten Kapitel von Hegels Gedanken über die traditionelle Logik ausgehen wollen, die Aufgabe übrig, festzustellen, ob und wie Hegels Äußerungen über die traditionelle Logik sich in seinen Logiken unterscheiden. – Nun, sie unterscheiden sich gründlich. Um nur ein Beispiel zu bringen: nach dem Werke aus der Jenenser Zeit basiert die Form des traditionellen Denkens auf drei Axiomen oder Grundsätzen, nach den beiden späteren Systemen aber kann man ganz nach Belieben 2-4 Grundmomente von axiomatischer Bedeutung für das traditionelle Denken herauslesen. Es kommt dann ganz darauf an, was als selbständiges Moment gilt oder nicht.^[59] Noch etwas anderes! In der Jenenser Logik ist der Kern der Analyse des Drittsatzes das "Viele für sich", in der Großen Logik aber steht "der Unterschied an sich" im Mittelpunkt des Problems. Und schließlich! In der Jenenser Zeit erscheinen die Grundsätze des traditionellen Denkens unter dem Titel "Metaphysik", während sie in den späteren Werken als Elemente der "Logik" figurieren.

Von diesen und zahlreichen anderen Unterschieden auszugehen, hat gar keinen Zweck. Wir wissen ja gar nicht, ob diese zum Teil recht erheblichen Unterschiede wirklich die reine (formale) logische Substanz des Hegelschen Denkens betreffen, oder nur Wandlungen des metalogischen Systems sind, oder ob sie sich sogar als bloße Terminologie-Unterschiede entlarven lassen. –

Nun einiges zum Prinzip der Stoffauswahl in den Kapiteln eins bis drei. Gemäß dem bereits skizzierten Gedankengang der ganzen Arbeit gehen wir in den ersten beiden Kapiteln von der traditionellen Logik bei Hegel aus. Denn wenn wirklich der deutsche Idealismus in der Geschichte der Logik die Funktion gehabt haben soll, den Begriff der Form des Denkens zu erweitern, resp. noch allgemeinere Formen des Denkens, als sie die traditionelle Logik gibt, zu liefern, so muss sich in der Problemstellung des Idealismus (und speziell bei Hegel) diese Form als zu eng und als höchsten Ansprüchen an die Allgemeinheit nicht gewachsen gezeigt haben. Nun wird hier als Aus-

⁵⁸ Anders als vom endlichen, individuellen Ich können wir selbstverständlich nicht ausgehen. "Hier allein ist uns Bewusstsein, ist uns das Selbst gegeben und unmittelbar zugänglich. Von ihm allein können wir – wenn wir kritisch bleiben wollen – den Ausgang nehmen". S. Marck Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart I. S. 85.

⁵⁹ Sehr deutlich ist das zu bemerken in der Schrift über "die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems. Vgl. Hegel I. S. 27 ff. Der Satz des Grundes tritt dort als zweites Axiom auf und der Satz des Widerspruches als drittes. Nämlich als Verneinung von Identität und Grund.

gangspunkt nicht die ganze traditionelle Logik bei Hegel herangezogen, sondern der Verfasser behandelt, wie bereits angedeutet, nur das Problem der traditionellen Axiomatik, nachdem in einem mehr einführenden Kapitel Hegels Verhältnis zur traditionellen Logik überhaupt im Hinblick auf die dahinter stehenden systematischen Probleme skizziert worden ist. In den Axiomen einer Logik ist der Sinn des durch diese Logik Denkmöglichen definiert. Deshalb muss sich bereits an den Axiomen zeigen lassen, ob die Form, die sie definieren, allen Denkmöglichkeiten gewachsen ist oder nicht. In letzterem Fall erweist sich die Form als zu eng, mithin als nicht allgemein genug. Außerdem erlaubt die Reduzierung auf das Problem der Axiomatik, einen verwirrenden Reichtum sich auf die traditionelle Logik beziehender Gedanken Hegels beiseite zu lassen, und gestattet eine relativ einfache Führung der Gedanken, um Hegels Auffassung vom Sinn des durch die traditionelle Logik definierten Denkens festzustellen. Da aber die Analyse des Sinnes der klassischen Axiomatik die Kritik Hegels an der traditionellen Logik nur implizit enthält, wird die zu enge Form dieser Logik im nächsten Kapitel an Hegels Gedanken über das Problem der Allgemeinheit des Erkennens und der Allgemeinheit des Denkens auch explizit aufgewiesen. Das Material hierzu wird wesentlich der subjektiven Logik entnommen und beseitigt hoffentlich das Befremden des Hegelkenners, dass die Grundlagen der traditionellen Logik im zweiten Kapitel fast ausschließlich im Rahmen der "objektiven" Logik dargestellt sind. Maßgeblich ist im Allgemeinen hier die Große Logik. Jedoch werden die beiden anderen Werke dauernd und reichlich zur Ergänzung herangezogen. – Das zur Stoffauswahl in den ersten drei Kapiteln. Wir schließen der Einfachheit halber unsere Bemerkungen über die von uns befolgte und zu rechtfertigende Methode gleich an.

Die klassischen Axiome im Rahmen des Hegelschen Denkens und in ihrer Auffassung durch Hegel darzustellen, ist nur vermittels eines recht erheblichen Umweges möglich. Was Hegel direkt über sie geäußert hat, lässt sich auf wenigen Seiten zusammenstellen und ist vor allen Dingen bis auf die erhebliche Polemik völlig nichts sagend. Mit den wenigen direkten Äußerungen ist so gut wie gar nichts anzufangen.

Jedoch ist zu beachten: diese Axiome treten in der Hegelschen Logik auch noch in anderer Form auf. Diese andere Form kann unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten verstanden werden.

1. Die logisch-metalogische Systematik Hegels ist dialektisch. Nun werden in jeder Dialektik die elementaren Axiome des Denkens als gültig vorausgesetzt. Speziell Hegel gibt ausdrücklich zu, dass das durch solche Axiome Gedachte "richtig" ist.^[60] Aber "gerade aus dieser Geltung entstehen die dialektischen Schwierigkeiten," bemerkt sehr richtig J. Cohn.^[61] Die Geltung der traditionellen klassischen Axiome wird also von der Hegelschen Dialektik als Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit zwingend vorausgesetzt. Dieses Verhältnis der klassischen Axiome zur Hegelschen Logik wird im fünften Kapitel noch ganz unerwartete und außerordentliche Konsequenzen haben, hier allein würde es uns nicht viel helfen, wenn sich daraus nicht sofort ein neuer Gesichtspunkt ergeben würde.

2. Der Momentcharakter der Axiome. Das metalogische System Hegels will als Logik des Absoluten die Allheit aller Bestimmungen der Vernunft, mithin unseres Denkens,

⁶⁰ Vgl. Hegel V. S. 461.

⁶¹ J. Cohn, Theorie der Dialektik. S. 138. Vgl. auch Kroner, Die Selbstverwirklichung des Geistes.

umfassen. Folglich müssen in ihr auf einer bestimmten Stufe des Denkens die klassischen Axiome als Momente am Ganzen enthalten sein. Man erhält also von Hegels Stellung zur klassischen Axiomatik und damit schließlich zur traditionellen Logik überhaupt dann erst ein richtiges Bild, wenn man den systematischen Ort, den sie in der Logik des Absoluten haben, berücksichtigt und sie aus dem Zusammenhang heraus, in dem sie dort stehen, interpretiert. Andererseits ist es unsere Aufgabe, die fraglichen Momente wieder aus der Umklammerung durch das metaphysisch Absolute zu lösen, weil sonst ihr Axiomencharakter überhaupt nicht erkannt werden kann. Denn im absoluten Zusammenhang haben sie ja gar keine axiomatische Bedeutung. Ihre Darstellung darf also keinesfalls in einer bloßen Paraphrase des Textes über die Reflexionsbestimmungen des Wesens bestehen. Denn auf diese Weise käme man nie dazu, in diesen bestimmten Momenten die einstigen Axiome der Abstraktionslogik wiederzuerkennen. Man müsste dann schließlich der gelegentlichen Versicherung Hegels, dass diese Momente im abstrakten Denken axiomatische Bedeutung haben, eben glauben. Da wir aber wissen wollen, ob diese wirklich sich so verhält, müssen wir einen der Hegelschen Gedankenrichtung entgegenlaufenden Untersuchungsweg einschlagen. Hegel reduziert die klassischen Axiome zu (einseitigen) Momenten des Denkens; wir müssen nun unsererseits wieder die Momente auf ihren axiomatischen Sinn hin analysieren.

Die sich daraus ergebende zwangsläufige Selbständigkeit der Darstellung bringt übrigens eine prinzipielle und nicht unbedenkliche Schwierigkeit mit sich. Wir müssen uns nämlich der von Hegel angewandten Denkform (der eingehüllten Rationalität der Logik des Absoluten) bereits bedienen,^[62] ohne dass wir die Möglichkeit hätten, diese Denkform näher zu erklären, da diese Arbeit ja selbst erst an der Hand Hegels die rationalen Voraussetzungen der Logik des Absoluten entwickeln will. Daher ist das zweite Kapitel leider nur für den Hegelkenner lesbar. Eine ziemlich weitreichende Beherrschung der Hegelschen Terminologie muss hier leider vorausgesetzt werden. Niemand bedauert das mehr als der Verfasser selbst, da die von Hegel angewandte Betrachtungsart nicht nur für den Philosophen und die Philosophie, sondern auch für die Logik der Mathematik und der Naturwissenschaften von geradezu immenser Bedeutung ist.^[63] Die folgenden Kapitel, die den systematischen Ertrag des Vorausgehenden enthalten, sind dann jedem philosophisch Vorgebildeten ohne weiteres verständlich.

Da es sich bei der Analyse der klassischen Axiome im zweiten Kapitel aber ausschließlich um Hegels Meinung und Auffassen der klassischen Logik handelt, haben wir auch Hegels Methode der Darstellung übernommen. Für das Verständnis der in diesem Buche niedergelegten Theorie ist die spezielle Kenntnis des Details der Inter-

62 Eine Folge davon ist, dass nicht zu vermeiden war, dass jenes schwerfällige Sich-im-Kreisbewegen des Gedankens, das die Hegelschen Deduktionen an sich haben, dort wo wir der Hegelschen Gedankenführung folgten, auch bei uns auftritt. Der Leser ist deshalb um entsprechende Nachsicht gebeten.

63 So erlaubt die Hegelsche Entdeckung einer zweiten allgemeineren Form des Denkens eine absolut exakte logische Auflösung der Russelschen Paradoxien. Wir werden sie in einer späteren Arbeit geben. Mit Hilfe der Hegelschen Logik wäre Dingler, die von ihm versuchte Auflösung auch gelungen. Vgl. Philosophie der Logik und Arithmetik. S. 74 ff. Der Versuch Dinglers krankt an dem ganz unexakten und logisch formell nicht definierbaren Unterschied zwischen "aktiver" und "passiver" Logik. Und dabei ist Dingler der Lösung so nahe.

pretation der klassischen Axiome durch Hegel nicht unbedingt notwendig. Notwendig ist für das Folgende nur die Kenntnisnahme der auf Seite 103-107 vorgetragene Schlussergebnisse des Kapitels über die klassische Axiomatik. Wer nicht speziell in Hegel eingeleitet ist, möge also die Sonderanalysen der einzelnen Axiome ruhig überschlagen. Das Verständnis der späteren Ausführungen wird dadurch in keiner Weise eingengt. Durchgeführt aber musste die Hegelsche Kritik der klassischen Axiomatik trotzdem werden, weil jeder moderne Versuch, die logische Axiomatik umzugestalten, von diesem ersten grundsätzlichen Versuch auszugehen haben wird.

Anlässlich der Behandlung der zweiten Stellung des Denkens zur Objektivität erwies es sich als unerlässlich nötig, einige geschichtliche Unterströmungen und Einflüsse zu berücksichtigen, ohne dass damit der Rahmen des Kapitels gesprengt werden sollte. Für die zweite Stellung des Denkens ist nämlich leider vieles wichtiger, was nur zwischen den Zeilen steht und nie direkt ausgesprochen wird, als das, was auf den ersten Blick zu lesen ist. Trotz aller äußeren Gegensätzlichkeiten ist Fichte doch hier in Hegel stärker als Hegel selbst. Die spezielle logische Wichtigkeit jener im Text dargelegten unterirdischen Beziehung zur Wissenschaftslehre ist aber nur zu verstehen, wenn man weiß, dass bei dem Entstehen der ersten Keime der spekulativen Unendlichkeitslogik des deutschen Idealismus die methodische Exaktheit der Unendlichkeits-Mathematik noch keineswegs unbestritten war. Und dass die in der Mathematik vorhandene Unsicherheit erheblich auf die Philosophie ihrer Zeit zurückgewirkt hat. In der Sorgfalt und Weitläufigkeit, mit der Hegel die Exaktheit infinitesimaler Methode verteidigt, klingt noch die erlebte Unsicherheit nach. Diese zurückhaltende Skepsis ist mitbestimmend für die logische Entwicklung des Idealismus geworden. Der Zusammenhang zwischen Mathematik und Logik ist im Idealismus viel enger als auf den ersten Blick erscheinen mag, denn Hegel sah gerade im infinitesimalen Prinzip die methodisch exakte Überwindung der "schlechten Unendlichkeit."

Es bleibt noch übrig, ein Wort zur Frage der Terminologie zu sagen. Die Arbeit fügt sich dem terminologischen Gebrauch der Begriffe durch Hegel fast vollständig. Mit zwei Ausnahmen: 1. Der Begriff "gesetzt", der inhaltlich (als Modus des "Setzens") in den verschiedenen Büchern der Hegelschen Logik eine sehr verschiedene Bedeutung hat, ist jedesmal, wo er in unserem Text vorkommt, auf seine rein formelle Bedeutung zu reduzieren. Es wird von uns mit "gemeint als" vorläufig übersetzt werden, bis wir dann im Schlusskapitel bei den Erörterungen über die Thematik seine endgültige Bedeutung festlegen werden. 2. ist eine Einigung über die Bedeutung der Termini "subjektiv" und "objektiv" dringend notwendig. Ein großer Teil der fraglosen logischen Dunkelheit auch moderner Arbeiten über Hegel ist auf das Konto dieser beiden Begriffe zu buchen.

Liest man die Hegelsche Logik mit Hegels Augen und lässt sich von der Bewegung der Dialektik willig mittragen, so fällt dem Leser sofort auf, dass Hegel die Worte "subjektiv" und "objektiv" in genau entgegengesetzter Weise gebraucht, als wir das heute gewohnt sind. Indes sind die Gründe dafür sehr leicht zu erkennen, und man fügt sich gern diesem etwas an Descartes und ältere Zeiten erinnernden Sprachgebrauch. Einem kritischen Blick fallen jedoch bald zahlreiche Inkonsequenzen auf. Man sieht, dass Hegel die beiden Begriffe auch in dem heute meist üblichen Sinne gebraucht, und das geweckte Misstrauen findet schließlich eine solche Anzahl von Gegenbeispielen zu dem älteren Sprachgebrauch, dass nur schwer das Urteil einer hoffnungslosen terminologischen Anarchie zu vermeiden scheint. Und doch steckt ein

gewisses – allerdings nicht radikal durchgeführtes – Gesetz in diesem Bedeutungswechsel der beiden Begriffe. Wo nämlich Hegel (für sich) über die Verhältnisse in der absoluten Methode reflektiert, gebraucht er die Worte "subjektiv" und "objektiv" ganz in dem gleichen Sinn, in dem wir sie heute im gewöhnlichen Sprachgebrauch auch zu gebrauchen pflegen. (Wir haben gelegentlich solche Stellen anmerkungswiese festgehalten.) Wo aber die absolute Methode sich aus sich entwickelt, herrscht der entgegengesetzte Sprachgebrauch. Beachtet man das, so entschwindet der für den reinen Logiker peinliche Eindruck der Anarchie wieder. Der Sprachgebrauch Hegels erscheint dann, wenn man von bloßen Nachlässigkeiten absieht, als einheitlich und konsequent. – Da wir uns hier nicht in den Fluss der absoluten Methode selbst hineinstellen wollen, schließen wir uns dem zweiten Gebrauch der Begriffe bei Hegel an und nennen konsequent das Äußerliche und das aufs Äußerliche gerichtete Moment des Denkens "objektiv". "Subjektiv" hingegen ist für uns immer das Innerliche selbst und außerdem diejenigen Momente des Denkens, die Innerliches meinen. Niemals aber, vor allen Dingen, gebrauchen wir den Begriff "objektiv" im Sinne von "allgemeingültig", und "subjektiv" im Sinne von "nicht-allgemeingültig". Sprechen wir von subjektivistischem und objektivistischem Denken, so heißt das, dass das Denken einmal das, was es denkt, als Sinn, das zweite Mal aber als außer ihm Existierendes denkt. Jeder Denkinhalt kann somit sowohl subjektivistisch als auch objektivistisch gedacht werden. Um das an einem Beispiel zu erläutern: Der Denkinhalt «Sein» bedeutet objektivistisch gedacht: Seiendes, das außerhalb des Denkens existiert. Subjektivistisch gedacht bedeutet aber derselbe Denkinhalt: Sinn des Seins. Richtet sich aber das Denken auf etwas, was (seiner eigenen Meinung nach) außerhalb von ihm selber liegt, so nennen wir es objektivistisch. Richtet sich das Denken aber auf den Sinn seiner eigenen Denkinhalte, so nennen wir es subjektivistisches Denken.

Fügen wir jetzt noch hinzu, dass alle Aussagen und Begriffe Hegels, wie überhaupt des deutschen Idealismus, in bewusster und radikaler Einseitigkeit, des hier behandelten Problems wegen, auf ihren rein formallogischen Gehalt hin angesehen und ausschließlich nur unter diesem Gesichtspunkt gewertet werden, so haben wir alles Nötige vorausgeschickt und können an unsere Untersuchung selbst gehen, und den Ansatz zu einem neuen Begriff des Denkens, wie er der Logik Hegels zugrunde liegt, selbst analysieren. Die endgültige Frucht dieser Analyse soll sein: zu zeigen, dass die tiefste und universalste Theorie des Denkens, die in der Geschichte der abendländischen Logik zu finden ist, auf einer genialen Erweiterung des traditionellen logischen Formbegriffes des Denkens durch die Philosophie Hegels beruht.

Kapitel 2: Die klassische Axiomatik in der Dialektik des Absoluten

[im Original Seite 53-107]

Seite 103-107 (im Original):

Beginnen wir mit der Frage: Hat Hegel die traditionelle Logik überhaupt verstanden, oder ist ihm ein Hinausgehen über sie nur dadurch ermöglicht worden, dass er sie völlig schief gesehen und gänzlich missverstanden hat? Die fast unwidersprochene Meinung heute ist, dass das letztere der Fall ist. Und wenn man sich auch im allgemeinen nicht so krass ausdrückt und schlechthin behauptet, dass Hegel die traditionelle Logik nur als Zerrbild gesehen habe, so beweist doch die Tatsache, dass die Arbeit Hegels auf die folgende Entwicklung der formalen Logik auch nicht die Spur einer Wirkung ausgeübt hat, dem Nachdenklichen genug. Gewiss, in den metaphysischen Perspektiven oder den der eigentlichen Logik angehängten Methodenlehren der späteren Zeit ist der Einfluss Hegels deutlich. Aber in den logischen Grundfragen der Elementarlehre oder gar in den Fragen eines möglichen Systems der Axiomatik des Denkens bleibt das Beispiel Hegels ohne jede wirksame Nachfolge. Hegel hat die formale Logik selbst abgelehnt, also hat er der formalen Logik nichts zu sagen. Unter dieser meist stillschweigend gemachten Voraussetzung ist die Weiterarbeit an der formalen Logik bis heute im Großen und Ganzen erfolgt.^[1] Wo man sich aber die Hegelsche Logik zu erneuern bemüht, da geschieht es in bewusster Abkehr von der Idee der Logik als reinem Formbegriff des Denkens.^[2] Kurz der allgemeine Eindruck gegenüber der Verbindung Hegel – formale Logik ist verlegenes Schweigen.^[3] Cum tacent clament.

Demgegenüber hat sich die vorausgehende Darstellung bemüht nachzuweisen, indem sie alles das heraushob, was direkt oder indirekt auf die traditionelle Logik Bezug hat, dass Hegel die traditionelle Logik sehr wohl verstanden hat. Ja, dass er sie vielleicht bisher in der ganzen Geschichte der Logik am tiefsten verstanden hat. Freilich ist der Gesichtspunkt, unter dem Hegel die traditionelle Logik sieht, im ersten Augenblick befremdend. Er weicht darin grundsätzlich von allem, was vor ihm in der Geschichte der Logik da war, ab. Alle bisherigen Untersuchungen der Logik waren so verfahren, dass sie die von Plato und Aristoteles konzipierte Idee dieser formalen Logik voraussetzten und lediglich

¹ Als Beispiel dafür kann die Sigwartsche Logik gelten. Man vergleiche bloß einmal die Sigwartschen Ausführungen über die Axiome mit der Rolle, die sie bei Hegel für das Denken spielen. – Das fängt übrigens in der unmittelbaren Gegenwart an anders zu werden. Merkbar den Einfluss Hegels zeigt die 1930 erschienene "formale und transzendente Logik" Husserls.

² So etwa in der «Logik» von Benedetto Croce. Oder aber man vermeidet, ohne sich selbst von dem Gedanken der formalen Logik abzuwenden, eine Konfrontierung Hegels mit der formalen Logik. So z.B. bei Emge, Hegels Logik und die Gegenwart.

³ Eine Ausnahme bildet das Buch von Hans Leisegang, Denkformen. Aber die bedenkliche Konsequenz dieses Werkes ist, dass hier die Idee einer einheitlichen Logik überhaupt zerstört wird. Nach Leisegang gibt es überhaupt nur Logiken besonderer Bewusstseinshaltungen resp. spezieller Gegenstandsgebiete. Hier entfernt sich Leisegang weit von Hegel.

festzustellen suchten, ob die Ausführungen dieser Idee entsprachen oder nicht. Auch Kant verfährt hier nicht anders. Ja, er geht nicht einmal so weit wie manche seiner Vorgänger, die von der Idee dieser Logik ausgehend ihre empirische Gestalt kritisierten und wohl auch z.T. verbesserten. Kant übernimmt sogar beides, Idee und empirische Gestalt der formalen Logik von seinen Vorgängern und errichtet dann sein System unter der stillschweigenden Voraussetzung, dass sein Fundament – nämlich die ihm von Leibniz überkommene Gestalt der formalen Logik – die Idee des Denkens überhaupt repräsentiere. Von dieser ihm felsenfest stehenden Voraussetzung aus kritisiert er dann im grandiosen Gange seiner Transzendentalphilosophie das Erkennen. Dies Eine verbindet Kant mit allen seinen philosophischen Vorgängern, nämlich die unerschütterliche Überzeugung, dass die traditionelle Logik, ihrer Idee nach, "die" Rationalität, also das Denken überhaupt, definiere. Rationalität außerhalb dieser Logik war für diese Auffassung weiter nichts als eine Absurdität. Die (traditionelle) Logik und "das" theoretische Denken waren für die eben beschriebene Auffassung eine Gleichung, deren Seiten restlos ineinander aufgingen. In diesem Sinne repräsentierte die Idee der traditionellen Logik die klassische Logik überhaupt. Es war jene Logik, von der Kant sagt, sie habe seit Aristoteles keinen Schritt vorwärts oder rückwärts getan.

Die Gedanken Hegels über die traditionelle Logik sind aber nur zu verstehen, wenn man sich gegenwärtig hält, dass er diese durch die ganze Geschichte der bisherigen Logik geübte Stellung zu den logischen Problemen völlig aufgegeben hat. In dem ganzen Lebenswerk Hegels findet sich, so merkwürdig das auch klingen mag, keine einzige Stelle, wo er die empirische Gestalt der traditionellen Logik, ihre Idee als unerschütterliches Fundament der Kritik voraussetzend, unter dem Gesichtspunkt bemängelt, dass sie ihrer eigenen Idee nicht entspreche. Und wo er wirklich Einzelheiten ihrer besonderen Gestalt beanstanden muss, geschieht das nur unter dialektisch-absoluten Perspektiven.

Wo Hegels Kritik an der formalen Logik wirklich einsetzt, sehen wir erst, wenn wir diesen dialektisch-absoluten Standpunkt einklammern und beiseite schieben. Was alle seine Vorgänger als unerschütterliches Fundament hingenommen hatten, nämlich die Idee dieser Logik selbst, wird von ihm in Frage gestellt und kritisch untersucht. Dem Anspruch dieser Logik, das Wesen der Rationalität überhaupt zu definieren – ein Anspruch, der seither unbestritten hingenommen worden war – stellt Hegel die Aufgabe gegenüber, diesen Anspruch auf seine Gültigkeit zu prüfen. Was Kant für das Erkennen geleistet hatte, das wollte Hegel für das reine Denken nachholen; denn die Leistung Kants musste notwendig eine mangelhafte bleiben, da sie auf einem unkritischen Begriff des reinen Denkens beruhte. Es galt "die Leistung Kants" für die formale Logik "zu wiederholen" und die "reinen Wesenheiten", "das, wodurch sich die Wissenschaft konstituiert, und dessen Darstellung sie ist", "in der leidenschaftslosen Stille der nur denkenden Erkenntnis zu erfassen."⁴

Der Gesichtspunkt, unter dem Hegel die traditionelle Logik sieht und darstellt, ist deshalb von allen bisherigen so abweichend, und seine Methode, die er sich analog der transzendental-kritischen Methode Kants erst schaffen musste, auf den ersten Blick derart befremdend, dass die Verständnislosigkeit, mit der seine Kritik der traditionel-

⁴ Vgl. Glockner, Hegel I. S. 24.

len Logik aufgenommen worden ist, nur allzu begreiflich scheint. Die Methode, die sich Hegel analog der transzendentalen Methode Kants schafft, ist sinnanalytisch.^[5] Das ist aus der Natur seiner Aufgabe leicht zu begreifen. Denn, wenn die Frage untersucht werden sollte, ob der Anspruch der traditionellen Logik, ihre Idee sei die Idee des Denkens, mithin der Rationalität überhaupt, zu Recht bestehe, so musste von Hegel versucht werden, aus den Grundgesetzen dieser Logik den ihnen innewohnenden Sinn abzuleiten und dann zu prüfen, ob dieser so gewonnene Sinn der Sinn alles Denkbaren überhaupt oder nur ein Teilaspekt davon sei.

Die Art, wie Hegel, diese Aufgabe löst, ist recht undurchsichtig, weil Hegel, hierin von Kant völlig verschieden, nicht erst die Kritik und dann seine neuen Lösungen, sondern gerade umgekehrt von vornherein seine neue Lösung und nur implizit in ihr die Kritik des Alten gibt. Das hat auch bislang gehindert, so richtig zu erkennen, dass Hegel auf seinem Spezialgebiet des reinen Denkens ein ebenso nüchterner, erfolgreicher Kritizist ist, wie Kant auf dem Gebiete des Erkennens. Aber auch abgesehen von ihrer Verschlungenheit mit der im eigentlichen Sinne spekulativen Methode, ist das sinnanalytische Element in seinem Denken nur in äußerst schwerfälliger Weise zu Worte gekommen. Trotzdem aber ist über das Ergebnis der Sinnanalyse kein Zweifel möglich. Das Ergebnis ist folgendes:

Der Anspruch der traditionellen Logik, die Logik alles überhaupt Denkbaren zu sein, und deshalb die Idee des Denkens überhaupt zu repräsentieren, besteht zu Unrecht. Die traditionelle Logik ist eine Logik des reinen Seins. Alles Denkbare wird in ihr als Seiendes "gesetzt". Auch das Nichts wird in ihr als Seiendes "gesetzt". Die traditionelle Logik ist so die Logik der "sich äußerlich bleibenden" Unmittelbarkeit. Für das Bewusstsein, das in dem Gesetzten dieser Logik lebt, "ist das Ansichsein das Jenseits seiner selbst."^[6] In dieser Weise "der Gewissheit ist dem Bewusstsein das Wahre etwas anderes als es selbst."^[7] Denn wenn auch dieses Bewusstsein sich selbst im Denken als Allgemeinheit weiß – denn "Ich ist das an und für sich Allgemeine"^[8] – so ist es doch die Konsequenz dieses Denkens, weil es alles als Seiendes setzt, auch "sein unmittelbares Selbstbewusstsein zu einem Dinge, zu einem gegenständlichen Sein gemacht zu haben."^[9]

Das durch die traditionelle Logik definierte Denken denkt mithin allen und jeden Denkgegenstand »im Grunde« als Sein. Auch das Ich oder Selbstbewusstsein. Sie ist damit unfähig jenes im Sinn des Selbstbewusstseins liegende Moment, dass das Selbstbewusstsein dem totalen Sein gegenübersteht und nie restlos in letzteres auflösbar sei, angemessen auszudrücken. Sie macht aus dem Selbstbewusstsein, wenn sie versucht es zu denken, trotzdem dasselbe nie restlos objektivierbar ist, daraus ein

⁵ Bisher ist das unseres Wissens erst von Emge mit der wünschenswerten Deutlichkeit ausgesprochen worden. Vgl. Hegels Logik und die Gegenwart. S. 6.

⁶ Hegel II. S. 175.

⁷ Hegel II. S. 133.

⁸ Hegel V. S. 56.

⁹ Hegel II. S. 170.

"Ding", ein "gegenständliches Sein", wie Hegel sagt. Das durch die traditionelle Logik definierte Denken verfehlt also grundsätzlich den Sinn des Selbstbewusstseins. Damit aber ist der Anspruch der traditionellen Logik alles Denkbare überhaupt zu definieren, schwer erschüttert. Denn wenn das Denken Denken des Selbstbewusstseins, oder wie Hegel es formuliert, Denken des Denkens ist, dann denkt es "Etwas", was nicht unter dem "Grundsatz" des Seins gedacht werden darf. Tut es dies trotzdem, so verfehlt es den Sinn der eigenen Aufgabe. Wenn das Denken sich selber denkt, so darf es als "Grund" seiner selber nicht das "Sein" "setzen". Da aber die traditionelle Logik in den klassischen Axiomen "grundsätzlich" "Sein" als Grund des Denkens "setzt", muss ihr Anspruch das Wesen des Denkens überhaupt zu repräsentieren als unbegründet abgewiesen werden. Sie repräsentiert nur die Seite des Denkens, welche sich mit dem Sein beschäftigt. Deshalb wird im Rahmen der traditionellen Logik auch das Selbstbewusstsein, das Allgemeine als Sein gedacht.

5. Kapitel: Das Problem der Thematik und der Begriff der Vermittlung

Die eben erörterte praktische Interessiertheit, die Hegel an den möglichen Stellungen des Gedankens zur Objektivität, fast völlig gefangen nimmt, ist schuld daran, dass das logische Kernproblem, um das es sich hier handelt, fast ganz verloren geht. Da aber die dritte Stellung des Denkens zur Objektivität die Synthese der ersten zwei "Stellungen" darstellen soll, muss eine logische Analyse des Hegelschen Denkens an dieser Stelle Halt machen. Erst, wenn wir ganz klar sehen, was jene ersten beiden Stufen des Denkens logisch-systematisch bedeuten, können wir die Frage nach dem Wesen der dritten Stellung des Denkens zur Objektivität aufwerfen und damit das Problem der logischen Struktur des Absoluten ins Auge fassen.

Freilich soll am Schluss dieser Arbeit das logische Problem des Absoluten eben nur ins Auge gefasst, keinesfalls aber selber explizit dargestellt werden. Der Sinn dieser Arbeit ist nur, die logischen Voraussetzungen zu geben, auf denen Hegels konkrete Logik des Absoluten beruht. Voraussetzungen, die ihren systematischen Eigenwert unabhängig vom Hegelschen System haben und die auf allgemeinsten Eigenschaften des Logischen überhaupt beruhen. **Die logische Methode Hegels ist nicht von seinem System abhängig, sondern umgekehrt: sein System ist ein Versuch, ihm dunkel vorschwebende Einsichten in das Wesen des Logischen metaphysisch auszuwerten.** Die logische Intuition ist bei ihm das Primäre, sein System erst sekundäre Folgerung daraus.

Wir haben deshalb jetzt die Aufgabe, der Problemintuition, die er gehabt hat, nachzugehen, und die systematische Formulierung derselben, die ihm unzweifelhaft missglückt ist, noch einmal mit unseren Denkmitteln zu versuchen.

Was will Hegel also mit der Möglichkeit (vorerst) zweier Stellungen des Gedankens zur Objektivität sagen? – Das bisherige aus den Hegelschen Erörterungen herauslesbare Resultat ist folgendes:

Die logische Tradition irrt sich, wenn sie annimmt, dass die durch die klassischen Axiome definierte Logik den Sinn des Denkens erschöpfend expliziert. Durch die traditionelle Logik wird nur eine Seite alles Denkbaren erfasst; eine zweite, ebenso wichtige Seite bleibt von ihr vollkommen unbeachtet. Die alte Logik ist ausschließlich die Logik der bloßen Äußerlichkeit am Denkbaren; dass dieses Denkbare zugleich ein Innerliches ist, wird von ihr völlig ignoriert. So entsteht der Gedanke einer zweiten Form des Denkens, welche jene Innerlichkeit, die das Denken sinnhaft ausdrückt, zu definieren hätte. Damit stehen sich die Ideen zweier Logiken, welche erst zusammen den ganzen Umfang alles Denkbaren beschreiben würden, gegenüber. —

Bis dahin ist der ganze Gedankengang einfach und klar. Jetzt aber treten Schwierigkeiten auf, unter denen diese originale Hegelsche Problemintuition allmählich verloren geht. Bei dem Versuch nämlich, diese beiden hypothetischen Logiken in der Einheit des Denkens aufeinander zu beziehen und ihr gegenseitiges Verhältnis festzustellen, entsteht ein Dilemma. Entweder muss man dieses Verhältnis als absolute Disjunktion auffassen: das Innerliche ist das, was das Äußerliche nicht ist und umgekehrt. Oder aber man sieht das gegenseitige Verhältnis beider Logiken nicht als strenge Disjunktiv an, so dass sich die Geltungsbereiche beider logischer Sphären teilweise (oder ganz?) überdecken. Nimmt man den ersten Fall an, so zerstört man dadurch die Mög-

lichkeit zweier nebeneinander bestehender logischer Strukturen, dass man unweigerlich gezwungen ist, das gegenseitige Verhältnis der beiden Logiken unter dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten zu denken, denn es ist dann immer etwas entweder innerlich oder äußerlich, entweder subjektiv oder objektiv. Übergreifende Axiomatik über beide logische Strukturen wäre damit die klassische Axiomatik, und der Versuch, über die klassische Axiomatik hinauszukommen, wäre also gescheitert. Es wären dann wohl zwei inverse logische Strukturen, eine subjektive und eine objektive, denkbar, aber nur innerhalb eines noch allgemeiner angelegten objektivistischen Geltungsbegriffes. Übersetzen wir das in die übliche metaphysische Terminologie des deutschen Idealismus, so bedeutet das: das Denken denkt dann immer nur ein objektives Subjektobjekt. Die von Hegel getadelte Einseitigkeit der traditionellen Logik bloß objektivistisch zu denken, wäre damit nicht beseitigt, denn sie tauchte in einer tieferen Schicht wieder auf, weil das doppelseitige Subjekt-Objekt seinerseits wieder einseitig objektivistisch gedacht würde.

Entscheidet man sich aber für die andere Möglichkeit, das Verhältnis der beiden Logiken nicht als ein einander ausschließendes zu denken, dann ist das Verhältnis der beiden Geltungssphären nur als variable Funktion einer dritten formalen Logik zu definieren. Jene dritte formale Logik müsste dann aber konsequenterweise (um ihr Verhältnis zu den ersten beiden auszudrücken) auf einer vierten beruhen, und so ginge das, gemäß der unendlichen Iterierbarkeit des Ichs, weiter, ohne dass ein Ende abzusehen wäre.

In beiden Fällen aber wird eine invers subjektivistische und objektivistische Axiomatik hinfällig, weil jene einander inversen "Axiomensysteme" gar keinen urphänomenalen axiomatischen Charakter hätten, da sie beide in gleicher Weise bloß abgeleitet und abhängig wären. Abgeleitet und abhängig von einer tieferen urphänomenalen Schicht, welche ihrerseits wieder einseitig subjektivistisch oder objektivistisch orientiert wäre.

Das ist der formal-logische Sinn der Auseinandersetzung Hegels mit seinen Vorgängern Fichte und Schelling, wobei Fichte den Standpunkt des subjektiven Subjekt-Objekts und Schelling den des objektiven Subjekt-Objekts nach Hegels – allerdings nicht immer klar formulierter – Meinung vertritt.

Soweit das allgemeine Ergebnis der Hegelschen Überlegungen seit der "Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie" in Bezug auf das Problem der Erweiterung des logischen Formbegriffes über den von der traditionellen Logik gegebenen Rahmen hinaus. – Sind wir bis hierher den Gedankengängen Hegels willig gefolgt, so muss jetzt die Kritik einsetzen, denn es ist nicht zu verkennen, dass bei den Versuchen, den Ring der logischen Tradition zu zerbrechen, von Hegel zwei völlig heterogene Gesichtspunkte angewandt und nicht scharf voneinander getrennt gehalten werden. Denn einerseits spricht Hegel schlechthin von zwei "Formen" des Denkens, andererseits spricht er sofort von der "Untrennbarkeit der zwei Formen". Der erste Gesichtspunkt ist eine Konzeption der Idee einer zweiten Logik; der zweite Gesichtspunkt aber fasst bereits das Verhältnis der neuen Form zum älteren traditionellen Denken ins Auge. Diese beiden Gesichtspunkte hält Hegel leider nicht auseinander. Es scheint ihm zu entgehen, dass sein erster Ansatzpunkt eine ideale Richtung des Denkens skizzieren möchte, während der zweite Ansatzpunkt vom praktischen Den-

ken, wie es wirklich ist, und in dem nie eine Richtung gesondert vorkommt oder vorkommen kann, seinen Ausgang nimmt.

Ein derartiges Verhalten wäre nicht zu tadeln, wenn Hegels Gedankengänge, die sich mit dem konkreten (praktischen) Denken befassen, zum Schluss dem Gesichtspunkt einer erweiterten Idee des Denkens untergeordnet und dienstbar gemacht würden. Dadurch könnte auf die neue Hegel vorschwebende Idee des Denkens einiges Licht fallen. Das geschieht aber nicht, weshalb diese Aufgabe in kritischer Analyse der diesbezüglichen Ansätze Hegels hier nachgeholt werden soll.

Was wir bisher über die neue Form des Denkens, die zur traditionellen Form hinzutreten soll, erfahren haben, war mehr als dürftig und bestand nur aus gelegentlichen Gedankensplittern Hegels. Danach sollte die neue Form die Form der Innerlichkeit sein, oder "die zur Allgemeinheit befreite Begriffsform". Auch sollte sie als "subjektive Vernunft" und als solche als "Form" der "Notwendigkeit überhaupt" begriffen werden. Schließlich fanden sich häufig Bemerkungen, welche jene Form als "unendliche Form" charakterisierten. Das war aber auch alles. Dabei wird dieser bescheidene Ertrag noch dadurch in gewisser Weise verringert, dass die Bemerkungen über die Unendlichkeit der Form sich teilweise auch auf die "Untrennbarkeit der zwei Formen", also auf das logische Ganze des Denkens beziehen. In diesem Sinne meint Hegel z.B.: "Die logische Idee hat somit sich als die unendliche Form zu ihrem Inhalte ..." —

Welches ist nun, so fragen wir, der Sinn und bleibende Wert des Versuches von Hegel, die Idee des Denkens neu zu formulieren? Die Antwort wird uns einen überraschenden Aufschluss über das Wesen der Logik überhaupt gewähren. Der systematische Gehalt der Gedanken Hegels über das logische Formproblem ist damals im Idealismus infolge des ausschließlichen metaphysischen Interesses, dem alle Denker persönlich erlagen, nie restlos erkannt und deshalb auch später völlig in Vergessenheit geraten, so dass die Logik der Gegenwart im Prinzip immer noch an Kant statt an Hegel orientiert ist.

Die klassischen Axiome definieren auch heute noch nach allgemein geteilter Auffassung den Sinn der Rationalität überhaupt. Für diese Auffassung spricht ein äußerst gewichtiges Argument. Die klassischen Axiome, meint man, definieren den logischen Sinn der allgemeinsten Gegenständlichkeit. Im Satz der Identität speziell expliziert sich der Sinn des "Etwas überhaupt". Denken aber bedeutet in jedem Fall: etwas denken. Das ist die urphänomenale Struktur jedes möglichen Denkens schlechthin. Da dieselbe durch den Satz der Identität und die ihn ergänzenden logischen Grundprinzipien erschöpfend definiert wird, ist überhaupt nicht vorstellbar, wie über das klassische Axiomensystem hinausgegangen werden soll. Denn die klassischen Axiome, Identität, Widerspruch und Drittsatz definieren das Wesen jener urphänomenalen Struktur des «Ich denke etwas, welche die unerlässliche Bedingung jedes möglichen Denkens ist. Ein Denken, welches urphänomenal nicht so strukturiert wäre, ist völlig unmöglich, und da nun die klassischen Axiome die Gesetzlichkeit jener Urphänomenalität jedes Denkens repräsentieren, definieren sie mithin den Sinn alles Denkens und jeder möglichen Rationalität.

Am deutlichsten ausgesprochen ist diese Auffassung bei Rickert: "Zum Modell eines logischen oder theoretischen Gegenstandes ist zunächst das "leere", d.h. inhaltlich unbestimmte Etwas" zu rechnen ... Gelingt es uns, von diesem Etwas einen Begriff zu bilden oder es zu denken, so haben wir darin ... einen rein logischen Begriff. Denn dass es "etwas gibt", ist eine rein logische Voraussetzung ebenso, wie dass das logi-

sche Denken überhaupt einen Gegenstand hat oder gegenständliches Denken ist."^[1] – Diese Argumentation erscheint so einfach, so durchschlagend und überzeugend, dass es fast vermessen scheint, sie in Zweifel zu ziehen. Und doch werden wir sie auf ihre Richtigkeit prüfen müssen, hängt doch vom Ausfall dieser Prüfung ab, ob wir in den neuen logischen Ansätzen Hegels nur eine bedauernswerte Verirrung oder wirklich die Entdeckung eines neuen logischen Weges zu sehen haben.

Zunächst sei zugegeben, dass die These, dass alles Denken immer das Denken eines gegenständlich gemeinten Etwas sei, ganz ohne Frage zu bejahen ist. Wir wollen hier keineswegs die Tatsache, von der die traditionellen Logiker ausgehen, bestreiten. Sie ist, so scheint auch uns, ein ganz unbezweifelbares Faktum. Was wir aber bestreiten, ist die Deutung, die dieser Tatsache gegeben wird. Man sieht nämlich allgemein in der zwangsläufigen Situation, dass, wenn gedacht wird, immer Etwas gedacht wird, bereits die Urform des logischen Verhaltens. "Dass es "etwas gibt", soll bereits "eine reine logische Voraussetzung" sein, wie wir eben von Rickert gehört haben.

Gegen diese Auffassung müssen wir folgendes einwenden: Der Gegensatz von Ich und Etwas ist keineswegs eine urphänomenale Struktur des Denkens, sondern die Grundstruktur **alles** Erlebens überhaupt. Er ist dem Wollen und Fühlen ebenso eigen und zugehörig wie dem Denken. Deshalb wird in diesem Gegensatz nicht die logische Grundstruktur festgelegt, sondern die viel umfassendere jedes möglichen Erlebens überhaupt. Erst diesseits jener urphänomenalen Struktur des **ganzen** Erlebens differenzieren sich die spezielleren Strukturen des Denkens, Wollens und Fühlens gesondert heraus.

Diese Einsicht finden wir im deutschen Idealismus bereits bei Fichte. In der zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre von 1797 heißt es: "dass in jedem Denken ein Objekt des Denkens sein müsse, ist ... keineswegs ein logischer Satz, sondern ein solcher, der in der Logik vorausgesetzt, und durch welchen sie selbst erst möglich wird."^[2]

Diese Auffassung liegt auch Hegels Stellungen des Gedankens zur Objektivität zugrunde. **"Stellung zur Objektivität" überhaupt ist ein vorlogisches Verhalten, welches Voraussetzung jeder möglichen Form des Denkens** ist. Daraus folgt aber, dass der Sinn der klassischen Axiomatik anders interpretiert werden muss. Nach heute noch herrschender Auffassung definiert diese Axiomatik die Stellung des Denkens zur Objektivität überhaupt. D. h. sie definiert jene urphänomenale Struktur, die in dem allgemeinen Satze: Ich denke etwas, ausgesprochen ist. Denn dieser Satz repräsentiert die Stellung des Denkens zur Objektivität schlechthin. Dem ist aber, wie wir eben sahen, entgegenzuhalten, dass hier die Haltung jeden möglichen Erlebens (also auch des Wollens und Fühlens) und nicht bloß eine spezielle Haltung des Denkens ausgedrückt ist. Da die klassische Axiomatik aber den Sinn des Denkens und nicht den des Erlebens überhaupt definieren will, kann sie sich nicht auf die einfache urphänomenale Struktur des «Ich denke etwas» beziehen. Sie kann höchstens einen spezifischen Sinn des «Etwas denken» explizieren. Folgen wir hier dem Hegelschen Gedankengang, so müssen wir sagen: diese Axiomatik gibt nur die erste Stellung des Denkens zur Objektivität wieder. Das bedeutet aber nicht allgemeine Stellung schlechthin, sondern

¹ H. Rickert, System der Philosophie I. S. 51.

² Fichte I. S. 498.

eine bestimmte Stellung des Denkens. Das spricht Hegel gelegentlich sehr deutlich aus. Wir lesen z.B. in der Enzyklopädie: "Urteilen ist Denken eines bestimmten Gegenstandes",^[3] also nicht etwa Denken des allgemeinen, unbestimmten (Denk)gegenstandes überhaupt. «Denken» bedeutet also nach Hegel nie die allgemeinste Form der Beziehung auf den Denkgegenstand, das "Etwas" überhaupt, sondern "bestimmte" Beziehung. Genau dies ist der Punkt, wo Hegel sich von der Auffassung der traditionellen Logik trennt, **für die die Axiome des Denkens die allgemeinste Beziehung auf den Denkgegenstand definieren.**

Eine solche allgemeinste Beziehung gibt es aber nach Hegel als logische gar nicht. Denken bedeutet bereits bestimmte Beziehung auf die Objektivität. Denn wenn man von dem Satz «Ich denke etwas» als Urstruktur ausgeht, so erhebt sich sofort die Frage: in welchem Sinne soll dies «Etwas» gedacht werden? Soll jenes «Etwas» als Äußerlichkeit oder als Innerlichkeit "gesetzt" werden? Jenes urphänomenale «Etwas» wird also, wenn es zum **logischen** «Etwas» wird, sofort in einem zweifachen Sinne deutbar. Die urphänomenale Struktur des «Ich denke etwas» ist also doppelsinnig. Infolge ihrer Zweideutigkeit geht ihr ein bestimmter Sinn ab. Da die klassischen Axiome aber einen bestimmten Sinn des Denkens formulieren, können sie nicht einfach eine Explikation der urphänomenalen Struktur des «Ich denke etwas» sein. Denn in dieser urphänomenalen Struktur ist die Frage «wie», d.h. in welchem Sinne das «Etwas» überhaupt gedacht werden soll, noch völlig offen. Für diese Auffassung ändert sich der Sinn der logischen Axiomatik sehr erheblich. Den Axiomen fällt jetzt die Aufgabe zu, das Wesen dieser Bestimmung, in der sich die allgemeinste Beziehung des Denkens auf die Objektivität ausspricht, verständlich zu machen und sinnhaft zu bestimmen. D.h. die logischen Axiome haben die Grundbestimmungen oder besser den bestimmten Sinn auszusprechen, in denen sich das Denken auf das unbestimmte Etwas des Denkgegenstandes richtet.

Die traditionelle Auffassung meint, dass die Axiome die einfache Richtung auf das jedem Denken zugrunde liegende Gegenständliche definieren. Aber diese Ansicht ist nach Hegel nicht einmal für die außerhalb des spekulativen Systems stehende klassische Axiomatik haltbar. Richtung auf die Objektivität muss als logische Richtung immer bereits sinnbestimmt sein. Eine solche, wenn freilich einseitige Sinnbestimmung wird in dem traditionell überlieferten Axiomen festgelegt. Stellung des Denkens zur Objektivität überhaupt ist nach Hegel völlig unbestimmt. Über sie wird nichts ausgesagt; denn infolge ihrer gänzlichen Bestimmungslosigkeit kann auch gar nichts über sie ausgesagt werden. Erst mit dem Versuch einer sinnhaften Bestimmung des bloßen Etwas, das an sich neutral gegenüber jeder Bestimmung ist, treten wir aus der vorlogischen Sphäre in die logische ein. Denken ist immer sinnhaft bestimmtes Denken.

Gehen wir noch einmal auf Fichte zurück. Nach der eben zitierten Bemerkung fährt Fichte fort: "Denken und Objekte bestimmen ... ist ganz dasselbe; beide Begriffe sind identisch. Die Logik gibt die Regeln dieser Bestimmung an; sie setzt sonach, sollte ich glauben, das Bestimmen überhaupt, als Faktum des Bewusstseins, voraus." Ganz in diesem Sinne fasst der Satz des Widerspruches die Bestimmbarkeit der Objektivität ins Auge. Es bedeutet, dass, wenn das Denken sich unter dem Gesichtspunkt der Identität bestimmen soll, dieses Bestimmen nach der Regel des verbotenen Widerspruches

³ Hegel V. S. 69.

zu geschehen hat. Der Satz des Widerspruches enthält so das klassische Prinzip der Bestimmbarkeit, dessen Grenze dann im Satz vom ausgeschlossenen Dritten genau festgelegt wird.

Es ist nun die Frage, ob die an sich gegen jede Bestimmung indifferente Objektivität des Denkens überhaupt auch unter einem andern Gesichtspunkt als dem der Identität bestimmt werden kann. Die Hegelsche Logik bejaht diese Frage. Folgen wir dabei der negativistischen Ausdrucksweise Hegels, so müssen wir sagen: die gegen jede Bestimmung neutrale Objektivität alles möglichen Denkens kann auch unter dem Gesichtspunkt der Nichtidentität bestimmt werden. Die aus dem Gesichtspunkt der Nichtidentität resultierende positive Bestimmungsgesetzlichkeit würde ein dem klassischen inverses Axiomensystem des Denkens ergeben.

Es ist hier nicht unsere Aufgabe, ein solches System zu entwickeln. Bei Hegel selbst findet es sich nicht, wohl aber findet sich bei ihm die grundsätzliche Einstellung, die Voraussetzung einer solchen Aufgabe sein würde. Wir wollen jetzt versuchen, diese Einstellung im Zusammenhang zu entwickeln.

Der Sinn der beiden ersten Stellungen des Gedankens zur Objektivität kann nur der sein: Stellung des Gedankens zur Objektivität ist überhaupt kein logisches Problem. Es ist nur Vorbedingung jeder möglichen Logik. Die traditionelle Logik irrt, wenn sie glaubt, durch ihre Axiomatik die urphänomenale Stellung zur Objektivität schlechthin zu definieren.

Das logische Problem beginnt erst mit der Frage: wie, unter welchem Gesichtspunkt ist das neutrale Etwas der Objektivität wirklich denkbar? Gewiss ist das neutrale Etwas Denkgegenstand. (Das ist die Bedeutung des Wortes Objektivität bei Hegel in diesem Zusammenhang.) Aber es ist zugleich sinnhaft bestimmter Denkgegenstand. Diese Bestimmung kann nach Hegel im Sinne zweier verschiedener Thematika erfolgen. Entweder hat das Denken das Thema den Denkgegenstand (die "Objektivität") als bloße "Äußerlichkeit", "einfache Unmittelbarkeit" und "reines Sein" zu denken, oder aber das Denken nimmt die "zweite Stellung" zur Objektivität ein, indem es seinen Denkgegenstand unter dem Thema "Innerlichkeit", "reiner Begriff" zu denken sich bemüht.

Bereits in der Phänomenologie finden wir das Problem verschiedener Stellungen des Gedankens zur Objektivität entwickelt. Nur tritt dieser Fragenkomplex dort in anderer Ausdruckweise auf. Hegel spricht dort vom Bewusstsein und führt aus, dass das Bewusstsein sich zum Bewusstseinsinhalt immer im Sinne zweier grundverschiedener Verhaltensweisen bestimmen kann. "Denn das Bewusstsein ist einerseits Bewusstsein des Gegenstandes, andererseits Bewusstsein seiner selbst: (Bewusstsein dessen, was ihm das Wahre ist, und Bewusstsein seines Wissens davon)."^[4] Und um Weniges weiter im Text folgert Hegel daraus: "Wir sehen, dass das Bewusstsein jetzt zwei Gegenstände hat, den einen das erste Ansich, den zweiten, das Für-es-sein dieses Ansich."^[5]

Hier finden wir bereits den erst in der enzyklopädischen Logik systematisch ausgeführten Gedanken, dass das logische Problem der Objektivität eigentlich ein doppeltes

⁴ Hegel II S. 72.

⁵ Hegel II. S. 73.

Problem ist, in seinen Grundzügen vorgebildet. Von den Konsequenzen, die sich daraus ergeben, macht Hegel in der Phänomenologie bereits reichlich Gebrauch. Seine Methode ist schon völlig auf die neuen logischen Einsichten zugeschnitten, nur die theoretische Reflexion auf die eigene Methode fehlt noch. Aber die Große Logik ist in ihrer Einteilung als objektive und subjektive Logik methodisch bereits ganz auf die neue Auffassung des logischen Begriffes der Objektivität zugeschnitten.

Objektivität überhaupt ist nach Hegel ein zweideutiger Begriff. Ein Objekt des Denkens überhaupt kann immer im Sinne (mindestens) zweier Themata des Denkens gedacht werden. Es **muss** sogar im Sinne eines bestimmten Themas gedacht werden. Da Objektivität im logischen Sinne als Objektivität überhaupt noch vorthematisch ist, fällt der traditionellen Logik nach Hegel die Aufgabe der ersten Thematisierung des Denkgegenstandes überhaupt zu. Das "Thema" unter dem hier der Denkgegenstand gedacht wird, ist das "Sein". D.h. das "Etwas", das gedacht wird, wird als Seiendes und insofern als ein der Subjektivität des lebendigen Denkens Äußerliches gedacht. Wir können auch sagen, das Thema der traditionellen Logik ist das Thema der **echten** Objektivität am Denkgegenstand. Durch diese eindeutige Thematisierung wird der subjektive Anteil am Denkgegenstand eingeklammert. Dieser subjektive Anteil erscheint hier nicht selbst als Denkgegenstand, besser: als Thema des Denkens, er tritt nur als axiomatische Regel des gegenständlichen Bestimmens auf. Der Denkgegenstand ist hier für den Denkprozess ein Anderes, ein ihm Äußerliches.

Aber so wie sich der Denkgegenstand – die Objektivität des Denkens überhaupt – unter dem Thema des Seins denken lässt, so lässt er sich gleicher Weise unter dem Thema des Sinnes denken. **Sinn ist neben Sein das zweite Thema des Denkens von "Etwas"**. In dieser zweiten Stellung des Gedankens zur Objektivität, die eine neue "Form" des Denkens im Hegelschen Sinne ist, wird der Denkgegenstand nicht als seiender, sondern als gedachter Sinn gedacht. Nicht mehr nach dem Sein des "Etwas" wird hier gefragt, sondern nach dem Sinn, der im "Etwas" gedacht wird. Das Denken gewinnt sich so selbst zum Gegenstande. Es meint hier das von ihm Gedachte nicht als ein Anderes gegenüber dem Denken, sondern als ein mit sich Identisches. Es meint gewissermaßen den Sinn des Denkens selbst, seine eigene Innerlichkeit. Diese sinnhafte Innerlichkeit oder **echte Subjektivität** ist das Thema, dem sich das Denken in der zweiten Stellung zur Objektivität widmet. Analog der ersten Stellung wird hier der objektive Anteil am Denkgegenstand eingeklammert. Er ist nur das transparente Medium, durch das der Sinn hindurchleuchtet. War vorhin, d.h. in der "ersten Stellung", Thema, dass das Gedachte für das Denken "eigentlich" transzendent sei, so thematisiert sich hier das Denken dahin, dass das Gedachte es selbst sei. Diese Doppelthematik des Denkens tritt gleich am Beginn der Hegelschen Logik zutage. Es heißt dort: "Das Sein, das unbestimmte Unmittelbare, ist ... Nichts, und nicht mehr noch weniger als Nichts ... Nichts ist somit dieselbe Bestimmung oder vielmehr Bestimmungslosigkeit und damit überhaupt dasselbe, was das reine Sein ist." Dieser Übergang vom Sein ins Nichts, der von vielen Hegelinterpreten als vollkommen willkürlich empfunden wurde, ist unter dem Gesichtspunkt der Doppelthematik alles Denkens formatlogisch unbedingt notwendig. Er hat folgenden Sinn: Wenn sich das Denken dem absoluten Sein zuwendet, ist es ganz und ausschließlich auf Andersheit und Fremdheit gerichtet. Es hat sich dann selbst völlig an die objektive Transzendenz verloren. Es ist von dem Gedanken an diese Transzendenz so erfüllt, dass es von sich selbst nichts mehr weiß. Ist also das Denken sozusagen 100%ig objektivistisch thema-

tisiert, so ist es subjektivistisch überhaupt nicht thematisiert. Im Sinn der subjektivistischen Thematik denkt das Denken dann "nichts". In diesem Sinne ist das reine Sein, d.h. der Gedanke der objektiven Transzendenz zugleich das Nichts. Reines Sein zu "setzen" bedeutet nach Hegel im Sinne subjektivistischer Thematik "nichts" zu "setzen".

Damit wird endlich ein Terminus der Hegelschen Logik deutlich, den wir bisher, ohne ihn näher interpretieren zu können, gebrauchen mussten. Wir meinen das "Setzen". Das "Gesetzsein macht den Unterschied des Begriffes in ihm selbst aus; seine Unterschiede, weil es unmittelbar das An- und Fürsichsein ist, sind selbst der ganze Begriff".⁶ Ein Begriff ist "gesetzt", bedeutet soviel, als ein Begriff ist im Sinne eines logischen Themas thematisiert. Ein Begriff kann entweder als "Äußerlichkeit" "gesetzt", oder wie wir lieber sagen, thematisiert sein. Wenn es z.B. heißt, dass im Denken das Sein "gesetzt" ist, so bedeutet das, dass das Gedachte als Seiendes, als echte Objektivität gedacht werden soll.

Hierbei muss einem möglichen Missverständnis zuvorgekommen werden. Wenn ein Denkgegenstand als Sein thematisiert wird, so hat das nichts zu tun mit der Frage, ob der betreffende Gegenstand wirklich ein denkunabhängiges Sein besitzt, ob er wirklich ein absolut Anderes gegenüber dem Denken ist. Die Frage ist in diesem Zusammenhang vollkommen sinnlos, denn die Denkgegenständlichkeit überhaupt soll als Ganzes in dem einen Fall objektivistisch und in dem zweiten Fall subjektivistisch thematisiert werden. Es ist also keineswegs so, dass gewisse Begriffe zur Erfüllung der objektiven, andere aber zur Bestimmung der subjektiven Thematik dienen. Vielmehr kann jeder Begriff sowohl subjektiv als auch objektiv thematisiert werden. Jeder Gegenstand des Denkens ist grundsätzlich gegenüber der Möglichkeit, ihn entweder als Sein oder als Sinn zu deuten, offen. Das Verhältnis, das das Denken der Gegenständlichkeit gegenüber einnimmt, ist ein hermeneutisches. Denn die Gegenständlichkeit wird durch das Denken im Sinne der beiden Themata gedeutet. Denkobjektivität überhaupt ist nichts weiter als mögliches Material einer logischen Hermeneutik. Die beiden Grundrichtungen, in denen diese Hermeneutik sich entwickeln kann, hat Hegel als erste und zweite Stellung des Gedankens zur Objektivität skizziert.

Die Frage also, ob ein bestimmter Denkgegenstand ein an sich wirklicher ist oder nicht, hat hier ganz andere Voraussetzungen, als uns die traditionelle Auffassung der Logik an die Hand gibt. Da für die traditionelle Auffassung das Verhältnis zum Gegenstand für jedes Denken vollkommen eindeutig ist, definiert sie angeblich das in dem Satze: «Ich denke etwas ausgesprochene Strukturverhältnis schlechthin durch Identität, Widerspruch und ausgeschlossenes Dritte. Sie weiß nicht, dass der Satz: «Ich denke etwas noch vor jeder bestimmten Logik liegt und wegen seiner Doppelsinnigkeit niemals durch eine Axiomatik definiert werden kann.

Da, wie gesagt, diese Erwägungen für die traditionelle Auffassung der Logik nicht existieren, hat dort die Frage, ob ein gedachter Gegenstand Wirklichkeit, d.h. denkunabhängiges Sein, besitzt, sehr wohl einen angebbaren Sinn. Die Antwort kann sich gemäß der klassischen Axiomatik immer nur innerhalb der Alternative: er ist wirklich oder er ist nicht wirklich, bewegen. – Nach Hegelscher Auffassung der Logik ist die Frage und ihre Alternative vollkommen sinnlos, wenn man sie vom Standpunkt

⁶ Hegel IV. S. 235.

einer einseitigen Logik zu beantworten versucht. Denn die formalen Logiken sind nur explizite Definitionen der Grundthematata des Denkens, gemäß denen jeder Denkgegenstand, jede Objektivität, gedeutet werden kann. Um auf unser Beispiel zurückzukommen: die Frage darf nicht gestellt werden: besitzt ein gedachter Gegenstand Wirklichkeit oder nicht? So bleibt sie logisch ohne angebbaren Sinn. Sie muss vielmehr lauten: kann der betreffende Denkgegenstand als wirklicher gedeutet werden oder nicht? Nur der Sinn dieser Fragestellung ist vom logischen Standpunkte aus definierbar.

Nun wissen wir aber, dass Hegel noch in einem anderen Sinne von Wirklichkeit spricht als dem hier angedeuteten hermeneutischen. Die Gründe dafür liegen in der Eigenart des logischen Themabegriffes, die wir jetzt soweit wie möglich aufzudecken versuchen werden. Wir müssen dabei bis auf das Verhältnis der formalen Logik zur Philosophie Kants zurückgehen. Bei Kant liefert die traditionelle Logik die Kategorien zum Aufbau der Transzendentalphilosophie. Das bedeutet aber nichts anderes, als dass Kant das durch die traditionelle Logik definierte Denken für ein konstitutives hält. Zwar nicht das Erkennen, wohl aber das Denken dringt nach ihm bis zum Ding an sich vor. Denn "der Gegenstand eines Begriffes, der sich selbst widerspricht, ist Nichts, weil der Begriff nichts ist..." heißt es in der Kritik der reinen Vernunft.^[7] Und in der kleinen Schrift "Ueber eine Entdeckung ..." spricht Kant ausdrücklich von der "transzendente(n) Gültigkeit des Satzes des Widerspruchs ..."^[8] Gilt das aber für den Satz des Widerspruches, so muss es auch für die übrigen klassischen Axiome gelten.

Das ist bei Hegel völlig anders: infolge der neuen Auffassung, die er von dem Wesen des Logischen hat, haben die aus einer formalen Logik abgeleiteten Begriffe keinerlei wirklichkeitskonstitutive Bedeutung mehr. Die von dem ersten oder zweiten Thema des Denkens ableitbaren Begriffe und Kategorien haben nur noch eine methodische, regulative Bedeutung für das philosophische Denken. Die beiden Grundthematata des Denkens sind nur extreme, ideale Gesichtspunkte, nach denen jedes mögliche Denken ausgerichtet ist, welche es aber nie voll erfüllen kann, denn das konkrete Denken steht stets zwischen seinen beiden idealen logischen Themen. Das hat seinen Grund darin, dass sich die Objektivität nie restlos im Sinne des einen oder des anderen Themas auflösen lässt. Zwar ist das Denken selbst im idealen Sinne immer rein thematisch bestimmt. Das Gleiche aber gilt von dem Stoff des Denkens der Objektivität auf keinen Fall. Das Subjekt geht nie völlig im Objekt auf, und das Objekt umgekehrt ist nie restlos vom Denken zu bewältigen. Besonders letzteres muss ausdrücklich gegenüber der unverkennbaren Neigung der Regelinterpretation, alles in einer einseitig spiritualistischen Metaphysik aufgelöst zu sehen, festgehalten werden. Wir haben gerade bei der Darstellung der Auffassung, die Hegel von der klassischen Axiomatik hat, sehen können, dass das speziell der Sinn des Satzes vom Grunde war, dass das Denken, weil es das ewig transzendente Sein nie selbst hat und nie zur Identität mit ihm kommen kann, deshalb einen "Grund" für seine Bestimmungen des Seins braucht.

Weder die Kategorien der subjektivistischen, noch die der objektivistischen Thematik haben also nach Hegel konstitutive Bedeutung für ein metaphysisch Wirkliches. Beide Thematata sind gleicherweise nur Ideen des Denkens. – Wir deuteten bereits an, dass

⁷ Kant III. S. 232.

⁸ Kant VIII. S. 193.

sich bei Hegel das Verhältnis konstitutiver (und damit auch regulativer) Prinzipien des Denkens gegenüber dem, was Kant darunter versteht, genau umgekehrt habe. Kant ist insofern ganz Erbe des alten Rationalismus, als für ihn die Rationalität, die nach seiner Auffassung erschöpfend durch die klassische Axiomatik definiert wird, wirklichkeitskonstituierende Begriffe liefert. Das Irrationale hingegen, das immer in Antinomien ausläuft, hält er nur für regulativ.

Hegel dagegen, der die Sphäre der Rationalität durch Entdeckung^[9] eines zweiten Themas des Denkens auf das Doppelte erweitert hat, leugnet, dass die Rationalität wirklichkeitskonstituierende Bedeutung habe, weil sie der doppelseitigen Wirklichkeit gegenüber, solange sie streng rational bleibe, nur "einseitige" Begriffe bilden könnte. Wirklichkeitskonstituierend ist für ihn nur ein "rational-irrationales Zusammen", um einen Ausdruck H. Glockners zu gebrauchen.^[10]

Damit sind wir zu dem Problem des gegenseitigen Verhältnisses der beiden Thematiken des Denkens gekommen. Es wird bei Hegel nirgends deutlich, wie sich die erste und die zweite Stellung des Gedankens zur Objektivität eigentlich zu einander verhalten. Das kommt im Wesentlichen daher, dass bei Hegel, wie wir bereits feststellten, keine scharfe Trennung zwischen zwei sich in diesem Problem schneidenden Fragenkomplexen stattfindet. Die Beantwortung des uns hier beschäftigenden Problems muss nämlich ganz verschieden ausfallen, je nachdem, ob man wissen will: wie verhalten sich die beiden idealen Themata des Denkens eben als Themata, also als regulative Prinzipien zueinander, oder ob man eine Antwort darauf haben will: wie grenzen sich die durch die beiden Themata erzeugten logischen Struktur- bez. Geltungssphären gegen einander ab?

Es sind dies zwei völlig gesonderte Aufgaben, die dem Denken hier gestellt werden. Diese notwendige Sonderung fehlt leider bei Hegel, weshalb seine Überlegungen in das von uns geschilderte Dilemma geraten, dass das Verhältnis der beiden Logiken widerspruchlos weder als disjunktiv noch als nicht disjunktiv (konjunktiv) gedacht werden kann. Die Schwierigkeit löst sich leicht, wenn man die in der Fragestellung nach dem Verhältnis zweier Logiken vermischten Gesichtspunkte trennt. In den Abschnitten über die erste und die zweite Stellung des Gedankens zur Objektivität dominiert bei Hegel der thematische Gesichtspunkt, weshalb das gegenseitige Verhältnis dort als strenge Disjunktion dargestellt wird. Innerlichkeit und Äußerlichkeit treten dort als einfache Unmittelbarkeit, also als absolute Gegensätze auf. In den übrigen von uns herangezogenen Überlegungen aber ist für Hegel der zweite Gesichtspunkt maßgebend, sodass die beiden Logiken, was ihre Geltungssphären anlangt, irgendwie mit einander zu verschmelzen scheinen.

Das logische Produkt dieser Verschmelzung ist der sich in dem Abschnitt über die "dritte Stellung des Denkens zur Objektivität" entwickelnde Begriff der Vermittlung.

Da die Vermittlung die beiden logischen Grundthematiken in eine thematisch allgemeinere, universale logische Struktur transformieren will, ist sie selber Thematik einer

⁹ Wenn man will, kann man selbstverständlich behaupten, dass Fichte der eigentliche Entdecker des neuen Themas gewesen ist, aber formellogisch betrachtet, hat erst Hegel den neuen Ansatz wirklich fruchtbar verwertet.

¹⁰ Glockner, Hegel I. S. 51.

neuen logischen Sphäre, die bei Hegel unter der Bezeichnung "totale Reflexion" auftritt.

Die inversen Sinnbestimmungen der beiden ersten Themata bilden (in einer uns noch unbekannt Form der logischen Verschmelzung) die Struktur des reinen Begriffs oder des "Begriffs des Begriffs", über den sich in der Großen Logik folgende aufschlussreiche Bemerkung findet: "Das Gesetzsein ist das Dasein und Unterscheiden; das An- und Fürsichsein hat daher im Begriffe ein sich gemäßes und wahres Dasein erreicht, denn jenes Gesetzsein macht den Unterschied des Begriffes in ihm selbst aus; seine Unterschiede, weil es unmittelbar das An- und Fürsichsein ist, sind selbst der ganze Begriff; in ihrer Bestimmtheit allgemeine, und identisch mit ihrer Negation. – Dies ist nun der Begriff selbst des Begriffes."^[11] Die doppelthematische Struktur der totalen Reflexion ist in dieser Definition des Begriffs des Begriffs deutlich festgehalten. Die "Unterschiede" des An- und Fürsichseins, die in ihrer "Bestimmtheit" allgemeine sind, sind die beiden Thematischen, die wir als die Grundformen kennen gelernt haben, in denen sich die jeweilige Stellung des Denkens zur Objektivität bestimmt und die infolge ihres axiomatischen Charakters "allgemeine" für das einseitig thematische Denken sind.

Da diese allgemeinen Grundbestimmungen im Begriff des Begriffs sich aber im Rahmen einer logischen Struktur befinden, die nicht mehr einseitig thematisch ist, die vielmehr diese Einseitigkeit ausdrücklich negiert, sind die thematischen Unterschiede als allgemeine "identisch mit ihrer Negation". Das drückt Hegel gelegentlich auch so aus: die thematischen Unterschiede des Denkens sind im Begriff des Begriffes nur "Schein". Der Charakter der thematischen Bestimmtheit des Denkens bleibt zwar als inverse Thematik, aber dieses Bleiben ist ein "Scheinen in Anderes". In den Bemerkungen über den "Begriff im allgemeinen" zu Beginn der subjektiven Logik heißt es. "Diese Bestimmtheit ist nämlich als im Begriffe die totale Reflexion, der Doppelschein, einmal der Schein nach außen, die Reflexion in anderes, das andere Mal der Schein nach innen, die Reflexion in sich."^[12]

Wichtig ist für uns in diesem Zusammenhang, dass Hegel die totale Reflexion, die den logischen Bereich der Vermittlung repräsentiert, als Reflexion in anderes und Reflexion in sich, also als doppelthematisch kennzeichnet. Die Vermittlung selbst – wir nehmen das hier vorweg – ist dann »die Reflektion in sich der Reflexion in sich und Reflexion in anderes«. – Wichtig ist aber auch der Begriff des "Scheins" an dieser Stelle für uns. Diesem Begriff kommt bei Hegel eine sehr vielfache Bedeutung zu. Wir wollen hier nur kurz die Bedeutung betrachten, die dieser Begriff speziell für das Problem der Thematik und der Vermittlung hat.

Die inverse Thematik hat nämlich – darauf zielt der Begriff des Scheins hin – eine doppelte Funktion. Sie ist sowohl axiomatisch als auch nicht axiomatisch. Als einseitige Grundbestimmungen des Denkens also vor dem Eintreten in den Bereich der Vermittlung haben die beiden Themata axiomatische Geltung für das durch ihren Sinn (einseitig) definierte Denken. Nimmt man die objektive Thematik ganz naiv für sich, so entsteht das Bild der traditionellen Logik, die durch die klassischen Axiome definiert wird. Der so bestimmte Denkgegenstand ist dann für das einseitige objektivis-

¹¹ Hegel IV. S. 235. Eine ganz analoge Definition des Begriffs des Begriffes findet sich S. 219.

¹² Hegel IV. S. 243.

tisch orientierte Denken "das Wahre". Ganz analog kann man verfahren, indem man die subjektivistische Thematik isoliert. Wieder hat dann das Thema axiomatische Bedeutung, weil durch dasselbe der Sinn des subjektivistischen Denkens ebenso definiert wird, wie das auf der objektivistischen Seite der Fall ist. Und wieder ist der definierte Denkgegenstand "das Wahre", weil erst durch ihn der Sinn des Denkens adäquat erfüllt wird. Das Denken selbst ist dann, soweit es dem thematisch "gesetzten" Sinn der Objektivität gerecht wird, wahres Denken.

In der totalen Reflexion ändert sich das vollständig. Die beiden Grundthematata sind unselbständige Momente im "System der Totalität". Damit aber verlieren sie notwendig ihren axiomatischen Charakter. Ein Axiomensystem muss selbständig, d.h. unabhängig, vollständig und widerspruchsfrei sein. Aber alle drei Bedingungen treffen auf die inversen Axiomaten als Sinnmomente der "totalen Reflexion" nicht zu. Denn erstens ist die Allgemeinheit jeder der "einseitigen" Axiomaten abhängig von der höheren Allgemeinheit des Systems der Totalität. "Das Allgemeine hat hiernach eine Besonderheit, welche ihre Auflösung in einem höhern Allgemeinen hat."^[13] Auf Vollständigkeit können die beiden Axiomensysteme erst recht keinen Anspruch machen, denn sie definieren ja immer nur je eine Seite des totalen Denkens, sind aber unfähig, den Sinn der Totalität selbst zu definieren. Auch der Charakter der Widerspruchsfreiheit geht verloren. Denn da die inversen Axiome in der Einheit, die das System der Totalität repräsentiert, sich aufeinander beziehen, widersprechen sie sich direkt.

Was also die inversen Axiomensysteme im System der Totalität definieren, ist nicht das Wahre. "Das Wahre ist das Ganze." Die einseitige thematische Bestimmtheit ist nur "Schein", die in der totalen Reflexion, weil letztere beide Bestimmtheiten in ihrer Einseitigkeit umfasst, als "Doppelschein" auftritt. Der Begriff des Scheins hat also hier die Bedeutung eines Index für die nicht-axiomatische Struktur des Systems der Totalität.

An die Stelle des Axiombegriffes tritt in der totalen Reflexion der Begriff der Vermittlung. Die Vermittlung definiert, wie in der Einheit des Denkens die inversen axiomatischen Thematata auf einander bezogen, mit einander "vermittelt" werden.

Auf den Begriff der "Vermittlung" und seinen Zusammenhang mit dem Problem der Axiomatik des Denkens fällt dann ein charakteristisches Licht, wenn wir uns daran erinnern, dass im zweiten Kapitel bereits davon die Rede war, dass die Dialektik des Absoluten überhaupt nur dadurch entstehen kann, dass die Axiome der Reflexionslogik als gültig vorausgesetzt werden. Die Axiome gelten zwar einseitig, aber sie "gelten" auf jeden Fall. Auf diese einseitige Geltung bezieht sich die Vermittlung. Äußerst wichtig aber ist, festzustellen, dass sich die Vermittlung unmöglich allein auf die Geltung der klassischen Axiome beziehen kann. **Um die Hegelsche Vermittlung möglich zu machen, muss noch ein der klassischen Axiomatik inverses Axiomensystem vorausgesetzt werden.**

Denn wenn J. Cohn in seiner "Theorie der Dialektik" dankenswerterweise auf die Geltung der klassischen Axiomatik als Voraussetzung der Dialektik hinweist, so muss dem entgegengehalten werden, dass diese Voraussetzung zwar unerlässlich ist, aber

¹³ Hegel IV. S. 243.

zum Erzeugen der Dialektik im Hegelschen Sinne noch nicht genügt. Denn gelten ausschließlich die klassischen Axiome und existiert kein inverses Axiomensystem, so wird zwar das spekulative Denken, indem es sich der klassischen Axiome notwendig bedienen muss, ihre unendliche (metaphysische) Geltung aber verneint, aus ihrem positiv definierten logischen Bereich in die Negativität zurückgeworfen. Aber dort kommt das Denken unweigerlich sofort zur Ruhe. Denn diese Negativität ist ja ein völlig unbestimmtes Unendliches. Im Unbestimmten aber kann sich das Denken, das ja an positiven Bestimmungen sich fortbewegt, nicht bestimmen. Es ist in der Stille des Jenseits angelangt und hat dort seinen Frieden.

Aber dieses "Jenseits" wäre nach Hegel ein "leeres Jenseits". Für Hegel hat das Zurückgehen des Denkens in die Negativität einen völlig anderen Sinn. Wenn das Denken im Bereich der klassischen Axiome einen Stoß empfängt, der es in die Negativität zurückwirft, kommt es dort nicht zur Ruhe. "Es erleidet, es so vorzustellen, einen Gegenstoß." Wenn nämlich das Denken, so meint Hegel, von der Objektivität im Sinne der klassischen Thematik ausgeht, "findet es, indem das Prädikat vielmehr die Substanz ist, das Subjekt zum Prädikat übergegangen und hiermit aufgehoben; und indem so das, was Prädikat zu sein scheint, zur ganzen und selbständigen Masse geworden, kann das Denken nicht frei herumirren, sondern ist durch diese Schwere aufgehoben". In der traditionellen Logik ist es, um mit Hegels Worten die Situation zu charakterisieren, so: Zuerst ist "das Subjekt als das gegenständliche fixe Selbst zugrunde gelegt; von hier aus geht die notwendige Bewegung zur Mannigfaltigkeit der Bestimmungen oder der Prädikate fort"; in der dialektischen Einstellung aber "tritt an die Stelle jenes Subjekts das wissende Ich selbst ein und ist das Verknüpfen der Prädikate und das sie haltende Subjekt. Indem aber jenes erste Subjekt in die Bestimmungen selbst eingeht und ihre Seele ist, findet das zweite Subjekt, nämlich das wissende, jenes mit dem es schon fertig sein und worüber hinaus es in sich zurückgehen will, noch im Prädikate vor, und statt in dem Bewegen des Prädikates das Tuende ... sein zu können, hat es vielmehr mit dem Selbst des Inhalts noch zu tun, soll nicht für sich, sondern mit diesem zusammen sein."¹⁴

Der "Gegenstoß", den das Denken, das sich den positiven Bestimmungen der klassischen Axiomatik entzieht, erleidet, rührt also daher, dass das Denken, indem es der alten Axiomatik den Rücken wendet, nicht in eine leere bestimmungslose Negativität des Absoluten sich zurückzieht, sondern dass es in der Negativität des ersten Positiven ein zweites Positives findet. Hegel wird nicht müde in seinen Schriften immer wieder die Positivität seines Negativen zu betonen.

Der eigentliche Gegenstoß wird nun dadurch erzeugt, dass das Denken sich diesem zweiten Positiven (der Negativität) gegenüber in derselben Situation befindet, wie ursprünglich vor dem ersten Positiven. Auch hier findet es "einseitige" Bestimmungen vor. Und indem diese zweiten einseitigen Bestimmungen in ihrer Einseitigkeit ebenso unverbrüchlich und unumstößlich gelten, wie in der ersten Stellung des Gedankens die klassischen Axiome, kann das Denken auch hier nicht stehen bleiben. Zwar sind die positiven Bestimmungen der einseitigen Negativität unendliche, aber ihre Unendlichkeit ist die "schlechte Unendlichkeit", infolgedessen wird das Denken von ihnen ebenso "abgestoßen", wie ursprünglich bei den klassischen Axiomen.

14 Hegel II. S. 50.

Damit wird klar, warum die Geltung der klassischen Axiomatik zur Erzeugung einer Dialektik im Hegelschen Sinne nicht ausreicht. Definieren die klassischen Axiome allein den Sinn des Denkens und ist ihre Geltung damit (wie die traditionelle Logik vermutet) eine ausschließliche, so empfängt zwar das "metaphysische" Denken, das von ihnen ausgeht, einen Stoß, der es ins Negative wirft. Aber dabei bleibt es auch. Die geschichtliche Erscheinung, die wir negative Theologie nennen, ist ein Beispiel für jene einseitige spekulative Haltung. Das Denken versinkt dort im "Nichts" des Absoluten und kann sich aus dem "Nichts" nicht mehr erheben.

Gilt für das Denken ausschließlich die klassische Axiomatik, so ist die philosophisch-metaphysische Haltung, die daraus folgen kann, immer nur der absolute Negativismus der Theologie der Areopagiten oder der esoterischen Vedāntaphilosophie. Aber Hegel ist von dieser Haltung weit entfernt. Nach ihm erleidet ja das Denken in der Negativität den Gegenstoß, der es von neuem in Bewegung setzt. Das ist aber nur dann verständlich, wenn wir in der Negativität des ersten Positiven eine neue, ebenso einseitig bestimmte Positivität voraussetzen, die ebenso axiomatisch gilt. So kommen wir zum Axiomensystem der zweiten Thematik.

Die Vermittlung hat nun die Aufgabe, die erste Positivität und die Positivität des "Negativen" miteinander zu versöhnen. Vom Standpunkt der alten negativen Theologie aus ist der Begriff der Vermittlung sinnlos, denn dort stehen sich nicht bestimmte Gegensätze, die im Denken versöhnt werden müssen, gegenüber. Dort steht nur das einfach Bestimmte dem unendlichen Unbestimmten gegenüber. Das Bestimmte braucht nicht vermittelt zu werden, denn das Denken kehrt ihm den Rücken zu, wenn Gott es schaut.

So einfach diese dem philosophischen Problem der Vermittlung zugrunde liegende Idee ist, so schwierig und dunkel ist doch die Darstellung der logischen Struktur der Vermittlung, wie sie von Hegel in seiner Logik gegeben worden ist. Eine auch den formalen Logiker befriedigende Analyse der Struktur der Vermittlung zu geben, ist gegenwärtig noch völlig unmöglich. Auf die Gründe dafür kommen wir noch kurz zu sprechen.

Wir wollen deshalb hier lediglich die Grundidee des ganzen Problems kurz skizzieren, um die systematische Unabhängigkeit der von Hegel geübten Methode des Denkens gegenüber seiner spekulativen Metaphysik zu zeigen. Es wird sich dabei herausstellen, dass das logische Denken Hegels nicht nur von seinem metaphysischen Denken ablösbar, sondern umgekehrt seine Metaphysik systematisch (nicht historisch) von seinen logischen Voraussetzungen abhängig ist.

Der Begriff der Vermittlung entspringt aus folgender Problemsituation. Die beiden Grundthematata des Denkens stehen sich zwar als reine Themata absolut invers gegenüber und schließen sich thematisch aus, zugleich aber sind sie beide einander Ausschließende in der Einheit des Denkens. Und insofern sind sie einander nicht ausschließende, denn die Einheit des Denkens ist selbst nichts anderes als die Einheit jener doppelten Thematik.

Wie muss aber, so fragen wir, jene Einheit beschaffen sein? Nach dem bisher Gesagten muss sie drei Bedingungen erfüllen.

1. Sie muss die zwei inversen Themata als entgegen gesetzte oder unmittelbare enthalten.

2. Sie muss dieselben als vermittelte enthalten.
3. Sie muss die Einheit jener Themata als entgegen gesetzter und vermittelter sein.

Leider kompliziert sich dieses dreifache Verhältnis dadurch noch weiter, dass das Denken weiterhin die Einheit aller drei in der Einheit des Denkens gesetzten Verhältnisse sein soll.

Die Einheit der inhaltlich verschiedenen Einheiten des Denkens in 1 bis 3, also die Einheit der dreifachen Einheit der Momente des Denkens, als Unmittelbarkeit, dann als Vermittlung und schließlich als Unmittelbarkeit und Vermittlung, wäre dann nach Hegel das absolute (oder konkrete) Denken. Hier erhält das Thema die Bedeutung des "Momentes" am Denken. Subjektivistische und objektivistische Thematik ist in der Vermittlung nur unselbständiges Moment am wirklichen Denken. —

Die Durchsicht durch die verwirrende Fülle der logischen Beziehungen bei Hegel wird leider dadurch etwas erschwert, dass Hegel auf denselben Sachverhalt eine stets wechselnde Terminologie anwendet, je nach dem Gesichtspunkt unter dem der Sachverhalt gerade abgehandelt wird. Wir geben deshalb, ehe wir unsere flüchtige Skizze des Vermittlungsbegriffes ausführen, ein terminologisches Schema der wichtigsten dabei benötigten Grundbegriffe.

THEMATIK DER ÄUSSERLICHKEIT:

Unmittelbarkeit
einfache Vermittlung
objektives Moment
Negation
einfache Reflexion
Sein.

THEMATIK DER INNERLICHKEIT:

Vermittlung
in sich reflektierte Vermittlung
subjektives Moment
zweite Negativität
Reflexion der Reflexion
Sinn.

In der Einheit des Denkens treten nun die Thematiken als subjektive und objektive Momente am Denken auf. Nicht die Themata als solche, sondern die durch sie erzeugten zwei Gruppen von Momenten sollen vermittelt werden.

Die erste logische Situation, die dabei möglich ist, ist die, dass, wie wir bereits sahen, die beiden inversen Themata, und damit die von ihnen abhängigen Momente, als gegen einander unmittelbare gedacht werden.

Wir fragen jetzt: Wie ist die Einheit des Denkens, die dieses Verhältnis der subjektiven und objektiven Momente des Denkens denkt, selbst beschaffen? Die Antwort: diese Einheit ist die Synthesis des inversen Sinnes subjektiver und objektiver Thematik, sie ist selber also doppelthematisch, wäre falsch. Denn die subjektiven und objek-

tiven Momente des Denkens werden ja hier als einfache Unmittelbarkeit, als objektive Gegensätze gedacht. Sie negieren einander und sind nur äußerlich durch ein Drittes, nämlich die Einheit des Denkens vermittelt. Die Vermittlung ist nur einfache Vermittlung der disjunktiven Unmittelbarkeit des Seins.

Mithin ist die Einheit des Denkens, in der hier die subjektiven und objektiven Momente als absolute Gegensätze gedacht werden, selber objektiv thematisiert. Wir befinden uns hier, so merkwürdig das auch scheinen mag, ausschließlich im Bereich der traditionellen Logik.

Dieses Denken ist nach Hegel ein unwahres, weil in ihm nur die objektiven Momente des Denkens thematisch adäquat erfasst werden. Die subjektiven Momente dagegen werden durch dasselbe unwahr thematisiert.

Wir kommen jetzt zu dem zweiten Verhältnis. Hier enthält die Einheit des Denkens die subjektiven und objektiven Momente als vermittelte. Aber ganz wie im ersten Verhältnis die subjektiven und die objektiven Momente der Allgemeinheit des Denkens ein nur "Äußerliches" waren, und sie ihrer Vermittlung durch die Disjunktion in der Einheit des Denkens als ein Anderes gegenüberstanden, und so einfach unmittelbare waren, ist jetzt die Vermittlung selbst zu einem Äußerlichen geworden, das als einfache Unmittelbarkeit ein Anderes für das Denken selbst, nämlich ein Seinsverhältnis, ist.

Das erste Verhältnis ist das, was Hegel das Urteil des Daseins nennt. "Im Urteil ist die ... Einheit ein Innerliches, oder was dasselbe ist, ein Äußerliches, und die Momente sind zwar bezogen, aber sie sind als selbständige Extreme gesetzt."^[15] Das zweite Verhältnis, um das es sich hier handelt, entspricht dem Schluss und zwar wieder dessen Grundform, dem Schluss des Daseins. Im Schluss ist die "bestimmte Einheit" der Momente "gesetzt". Doch sind "die Begriffsbestimmungen wie die Extreme des Urteils" gesetzt, nämlich als äußerliche. Damit ist die Vermittlung – die echt thematisch ein Innerliches ist – objektivistisch thematisiert. Das zweite Verhältnis, der Schluss des Daseins, ist ebenso im Sinne der traditionellen Logik thematisiert. Denn "die Vermittlung, die er ausmacht, (ist) noch nicht gesetzt"^[16] oder wie wir sagen, echt thematisch erfasst.

Sowohl das erste wie das zweite Verhältnis der subjektiven und objektiven Momente des Denkens repräsentieren ausschließlich die objektivistische Thematik des Denkens. Im ersten Verhältnis ist das Ansichsein "unmittelbar als Gesetzsein", im zweiten das Fürsichsein "unmittelbar als Gesetzsein". Auf das "unmittelbar" kommt es an, denn das spricht die Thematisierung aus, nämlich Thematisierung des Denkens im Sinne von Seinsbestimmungen. Da diese Thematisierung aber einseitig ist, können sich alle Bestimmungen immer nur auf sich selbst beziehen, sie sind Identität.

Im dritten Verhältnis nun wird der Gedanke ausgedrückt, dass das Denken nicht Einheit im Sinne des ersten oder zweiten Verhältnisses ist, sondern Einheit der Einheit von einfacher Unmittelbarkeit und Vermittlung. Nun sind nach Hegel die Unmittelbarkeit und Vermittlung die Bestimmungen der objektiven und subjektiven Momente. Ihre Einheit ist die "Negation der Bestimmtheit" oder das Allgemeine. Indem sich nun

¹⁵ Hegel IV. S. 308.

¹⁶ Hegel IV. S. 311.

im dritten Verhältnis die Einheit der ersten beiden Verhältnisse als synthetischer Einheiten der traditionellen Logik entwickelt, fasst das Denken hier das Allgemeine selbst als sein Objekt. Die Einheit des dritten Verhältnisses ist die Einheit der objektiven Einheit, oder das Allgemeine des Allgemeinen.

Damit hat das Denken die Thematik der Innerlichkeit erreicht. Aber eben erst den Standpunkt der zweiten Thematik oder die zweite Stellung des Gedankens zur Objektivität. Noch nicht hingegen die dritte Stellung des Denkens zur Objektivität, resp. den Gedanken der absoluten Vermittlung.

Die dritte Stellung des Denkens zur Objektivität beruht ihrerseits auf folgender Einsicht:

Das erste Verhältnis fasst die subjektiven und objektiven Momente in der Einheit der Disjunktion zusammen.

Das zweite Verhältnis in der Einheit der Nichtdisjunktion.

Das dritte Verhältnis umgreift die Einheiten zu eins und zwei. – Aber dies dritte Verhältnis des Denkens müsste seinerseits den ersten beiden "äußerlich" bleiben, wenn es nicht ebenfalls als subjektivistischer Standpunkt mit dem objektivistischen Standpunkt von eins und zwei in einer höheren Allgemeinheit des Denkens zusammen bestünde.

Geben die Verhältnisse eins und zwei den naiven Sinn der Objektivität, das dritte Verhältnis aber durch Reflexion auf den Sinn der Objektivität den Sinn der Subjektivität wieder, so enthüllt sich dieser einfach reflektierte Sinn der Subjektivität in einer höheren Allgemeinheit, die alle drei Stufen umfasst, als

doppelt reflektiertes subjektives Moment

oder als

einfach reflektiertes objektives Moment.

Beide Ausdrücke sind logisch vollkommen äquivalent. Das doppelt reflektierte subjektive Moment ist nur thematisch deutbar als einfach reflektiertes objektives Moment – also als Sinn des Seins – und das einfach reflektierte objektive Moment ist nur thematisch deutbar als doppelt reflektiertes subjektives Moment – also als Sinn des Sinnes oder als Begriff des Begriffes, wie Hegel sagt.

So bewegt sich das Denken tatsächlich im Kreise. Aber die Bewegung ist doppelthematisch. Sie kann vom Sinn zum Sein im Sinne des ersten Themas oder vom Sinn des Seins zum Sinn des Sinns gemäß dem zweiten Thema gehen. Im ersten Falle ist sie einfache Reflexion, im andern Reflexion der Reflexion.

Jetzt erst können wir verstehen, worin der Unterschied der ersten von der zweiten Thematik des Denkens eigentlich begründet ist. Während die durch die Thematik der Äußerlichkeit strukturierte Logik eine extreme Sachlogik ist, haben wir es hier mit einer universalen Sinnlogik zu tun. **Der Bereich dieser Sinnlogik ist davon abhängig, wie vielerlei Arten von Beziehungen die subjektiven und objektiven Momente des Denkens in der allgemeinsten Einheit des Denkens eingehen können.** Nach der traditionellen Logik sind diese Momente streng disjunktiv. Subjekte und Objekte bilden zwei streng gegen einander abgegrenzte Bereiche des Seins. Entweder ist ein Seiendes ein Subjekt oder ein Objekt. Ein Drittes ist ausgeschlossen. Daran ändert

auch nichts, dass mitunter das metaphysische Sein nur der einen oder der andern Klasse zugesprochen wird. Nach der Monadologie ist das metaphysische Sein Kraft im Sinne einer Vorstellungskraft (repräsentation), also Subjektivität. Der Materialismus huldigt hingegen der entgegengesetzten Auffassung. Beiden Standpunkten aber ist das gemeinsam, dass sie in ihrem metaphysischen Denken Subjekt und Objekt unter den gemeinsamen Oberbegriff des Objektes stellen. Auch die Monaden und insbesondere die Zentralmonade ist ein seiendes Objekt. D.h. ein Subjekt, welches im unbedingten und letzten Sinne "ist". Von "fertigen gegebenen Subjekten" spricht Hegel. – Bei Fichte und in gewissem Sinne auch bei Kant, ringt sich die Einsicht durch, dass für Subjekt und Objekt der gemeinsame Oberbegriff auch Subjekt sein könne. Beide Möglichkeiten liegen im Wesen des Denkens.

Die Kritik, die Hegel nun an seinen Vorgängern übt, ging, wie wir bereits sahen, darauf hinaus, dass sich damit zwei Standpunkte unvermittelt gegenüberständen. In allen bisherigen philosophischen Systemen sei der philosophische Gegenstand entweder ein objektives Subjekt-Objekt oder ein subjektives Subjekt-Objekt. Der alte Gegensatz ist damit nicht überbrückt, sondern nur komplizierter geworden.

Die durch den Begriff der Vermittlung angedeutete Lösung Hegels geht nun ihrerseits "von dem Verhältnis der Unmittelbarkeit und Vermittlung im Bewusstsein" aus. Das objektive Subjekt-Objekt und das subjektive Subjekt-Objekt sind in der Einheit des Denkens miteinander verbunden. Die Form dieser Verbindung ist die absolute (in sich reflektierte Vermittlung). Da aber diese Verbindung in der Einheit des Denkens – und nicht des Objektes – stattfindet, geschieht die Verbindung zwischen subjektivem und objektivem Subjekt-Objekt so, dass das subjektive Subjekt-Objekt über das objektive Subjekt-Objekt übergreift. Das subjektive Subjektobjekt enthält also in sich sowohl das subjektive Subjekt-Objekt als auch das objektive Subjekt-Objekt. Die sich dadurch ergebende sehr komplizierte Begriffsstruktur ist die Struktur der Thematik der Innerlichkeit. Das Thema des Denkens ist hier methodisch zwar subjektivistisch, inhaltlich aber enthält die Thematik der Innerlichkeit

- 1) die Thematik der Äußerlichkeit (das objektive Subjektobjekt)
- 2) die Thematik der Innerlichkeit (das subjektive Subjektobjekt).

Die Hegelsche Logik ist eine reine Sinnlogik. Die alte Logik war eine reine Sachlogik, die auf sich selbst nicht reflektieren konnte. Gerade diese "Reflexion in sich" aber ist das Charakteristikum der neuen Logik. Sie definiert den Sinn überhaupt, der entweder als Sinn des Seins oder als Sinn des Sinns gedeutet werden kann. Erst eine solche Logik wird nach Hegel dem Wesen des Denkens gerecht, weil sie schlechthin alle theoretisch möglichen Verhältnisse enthält, in denen die Momente des Denkens zu einander stehen können. Eine Situation des Denkens, die durch diese Logik nicht definiert werden könnte, kann es schlechthin nicht geben. Insofern ist diese Logik in einem rein formellen Sinne tatsächlich eine absolute Logik. Ihre Kategorien und Begriffe sind nicht mehr von einem Anderen, das außer ihnen liegt, abhängig. Sie finden ihren "Grund" allein in ihrer eigenen in sich geschlossenen Systematik und sind insofern tatsächlich "absolut". Die Sinnlogik kennt deshalb auch keinen Gegenstand, von dem sie zu abstrahieren hat. Sie ist sich selbst ihr Gegenstand. In ihr muss der Inhalt ohne Rest in der Form aufgehen und umgekehrt die Form ohne jeden Rückstand als Inhalt begriffen werden können. Form, die durch Abstraktion gewonnen wird, ist im Bereiche der Sinnlogik keine Form.

Damit wird auch deutlich, dass der Kampf des Idealismus gegen jeden Formalismus in der Logik auf einem Irrtum beruht. Wogegen in Wahrheit gekämpft wird, ist die Nur-Form der Abstraktion. Das "Formelle", wogegen Hegel kämpft, besteht nämlich nach seinen eigenen Worten "darin, dass das Vermittelnde der Extreme der Begriffe als abstrakte Bestimmung, und (diese) dadurch von ihnen, deren Einheit sie ist, verschieden ist."^[17] Derartige Bemerkungen; die die Identifizierung der von Hegel bekämpften Form mit der Abstraktion ganz deutlich beweisen, lassen sich aus den Schriften Hegels in beliebiger Anzahl zitieren. Wir wollen nur noch einige diesbezügliche Bemerkungen bringen, die zugleich das logische Korrelationsverhältnis von Form und Inhalt im Begriff des Begriffes andeuten: "Unmittelbar ist die Idee der Erscheinung theoretische Idee, das Erkennen als solches. Denn unmittelbar hat die objektive Welt die Form der Unmittelbarkeit oder des Seins für den für sich seienden Begriff, so wie dieser zuerst sich nur als der abstrakte, noch in ihm eingeschlossene Begriff seiner selbst ist; er ist daher nur als Form; seine Realität, die er an ihm selbst hat, sind nur seine einfachen Bestimmungen von Allgemeinheit und Besonderheit; die Einzelheit aber oder die bestimmte Bestimmtheit, den Inhalt erhält diese Form von außen."^[18]

Ganz unzweifelhaft wird hier die Methode der Abstraktion als Formprinzip des philosophischen Denkens von Hegel mit der Begründung, dass diese Form ihren Inhalt von außen empfangt, abgelehnt. Das bedeutet aber nichts anderes als dass abstraktes Denken immer einseitig objektivistisch thematisiert ist. Oder, wie Hegel vermittelt seines Terminus des "Setzens" das anspricht: "Das abstrakte Allgemeine ist ... zwar der Begriff, aber als Begriffloses, als Begriff, der nicht als solcher gesetzt ist."^[19] Unzweifelhaft aber ist diese Methode des "Setzens", gemäß der der Begriff als Begriff gesetzt wird, auch eine Form des Denkens und zwar jene zweite Form, oder "Form der Vernunft", die gerade nach Hegel dort nicht fehlen darf, wo die Methode sich ihren Inhalt erzeugt.^[20] Denn nur in der einseitig objektiv thematischen Logik wird das Verhältnis zwischen Form und Inhalt eines Begriffes "so angenommen, dass der empirische Stoff, das Mannigfaltige der Anschauung und Vorstellung zuerst für sich da ist, und dass dann der Verstand dazu hintrete, Einheit in denselben bringe, und ihn durch Abstraktion in die Form der Allgemeinheit erhebe. Der Verstand ist auf diese Weise eine für sich leere Form, welche teils nur durch jenen gegebenen Inhalt Realität erhält, teils von ihm abstrahiert, nämlich als etwas, aber nur für den Begriff Unbrauchbares, weglässt. Der Begriff ist in dem einen und dem anderen Tun nicht das Unabhängige, nicht das Wesentliche und Wahre jenes vorausgehenden Stoffes, welches vielmehr die Realität an und für sich ist, die sich aus dem Begriffe nicht herausklauben lässt."^[21]

Es ist hier mit den Händen zu greifen, wie Form mit abstrakter Form gleichgesetzt und nur letztere abgelehnt wird. Die Form der Abstraktion kann es allerdings als Methode der zweiten Thematik nicht geben. Denn der Inhalt der Begriffe zweiter

¹⁷ Hegel IV. S. 351.

¹⁸ Hegel IV. S. 439.

¹⁹ Hegel IV. S. 249.

²⁰ Vgl. Hegel IV. S. 308 f.

²¹ Hegel IV. S. 224.

Thematik ist ja immer nur der Begriff selbst. Der Begriff ist hier immer der Begriff, der sich selbst enthält.^[22] Der Begriff des Inhalts bekommt hier logisch eine ganz andere Bedeutung, nämlich die der thematischen Bestimmung. Als thematisch bestimmter ist der Begriff Inhalt, als thematisierende Methode ist er Form. Der Begriff des Seins ist so, als thematisch bestimmter, Inhalt, zugleich ist Sein aber Thematik selbst und insofern Form. Dieser Begriff der Form hat mit Abstraktion nicht das geringste mehr zu tun, und gegen ihn richtet sich die Polemik des spekulativen Idealismus auch nicht. Dieser Begriff aber repräsentiert ein ganz echtes logisches Formproblem. (Wir sehen also, dass die einleitend zitierten Erwägungen des Idealismus über die Untrennbarkeit von Form und Inhalt innerhalb der philosophischen Methode zu einem erheblichen Missverständnis Anlass geben. Die spekulativen Idealisten reden schlechthin von «Form» und meinen in Wirklichkeit nur die Form der Abstraktion. Letztere wird von ihnen als logische Methode des philosophischen Denkens allerdings mit Recht abgelehnt. Trotzdem hatten Fichte, Schelling und Hegel in gewissem Sinne Recht, wenn sie den Begriff der reinen Form schlechthin ablehnten, denn die Form der Abstraktion war ja der einzige Formbegriff, den das philosophische Denken überhaupt kannte. Wenn diese Philosophen also gegen die reine Form polemisierten, war es für sie selbstverständlich, dass damit die Form der Abstraktion gemeint war. Hier irgend eine Einschränkung zu machen, war für sie vollkommen überflüssig. – Wir aber, die wir jetzt wissen, dass sich gerade damals ein neuer philosophischer Formbegriff zu entwickeln begann, müssen uns stets vor Augen halten, dass, wenn die spekulativen Idealisten gegen den Begriff der reinen Form im Denken philosophisch polemisieren, sie niemals Form schlechthin, sondern nur abstrakte Form meinen. Der sich zugleich in ihrem Denken entwickelnde neue Formbegriff wird von ihrer Polemik keinesfalls gehoffen.)

Diesen neuen logischen Formbegriff zu fassen ist deshalb so schwierig, weil die subjektivistische Thematik ja keinen einfachen Gegensatz zur objektivistischen Thematik bildet, sondern als **Methode** beide Thematiken als **Inhalt** umgreift. Wir stellten ja bereits fest, dass die subjektivistische Thematik sich sowohl auf das objektive Subjekt-Objekt, als auch auf das subjektive Subjekt-Objekt richtet. Sie analysiert sowohl das Sein wie den Sinn.

So entsteht das komplizierte Gebilde einer Sinnanalyse des Sinns des Seins und des Sinns. Diese sinnanalytische Verbindung des Sinns des Seins mit dem Sinn des Sinns nennt Hegel einfach "Vermittlung". Im "Vorbegriff" der enzyklopädischen Logik wird diese Vermittlung abgehandelt als dritte Stellung des Denkens zur Objektivität.

Damit haben wir den Begriff der Vermittlung erreicht. Vermittlung bedeutet bei Hegel die Synthesis der zwei Themata des Denkens. Diese Synthesis ist so zu verstehen, dass das eine Thema über sich selbst und sein anderes (Thema nämlich) übergreift. "Das Allgemeine ist daher die freie Macht; es ist es selbst und greift über sein Anderes über; aber nicht als ein Gewalttames, sondern das vielmehr in demselben ruhig und bei sich selbst ist."^[23]

²² Von hier stammt die Problematik der Russelschen Paradoxie der Mengen, die sich selbst und die sich nicht selbst enthalten.

²³ Hegel IV. S. 242.

Dieses Übergreifen ist aus folgendem Grund möglich. Die Allgemeinheit der subjektiven Thematik ist gänzlich anderer Natur als die Allgemeingültigkeit der objektiven Thematik. Wir sahen in dem Kapitel über Allgemeingültigkeit bereits, dass die objektive Thematik nur interobjektive Allgemeingültigkeit erzeugt, sie aber nicht fähig ist, die intersubjektive Allgemeinheit ihrer Aussagen aus sich selbst heraus zu begründen. Die interobjektive Allgemeingültigkeit ist deshalb auch nur einfache Form der Allgemeinheit. Die intersubjektive Allgemeinheit hingegen ist nach Hegel in verschiedenen Tiefenschichten gestuft. Das niedere Allgemeine (z.B. das "abstrakte Allgemeine", oder auch das "Reflexions-Allgemeine") geht auf in dem "höheren Allgemeinen". Indem nun die objektive Allgemeingültigkeit sich als Reflexion über den Sinn des Seins enthüllt, ist sie zugleich "bestimmte" Form der Allgemeinheit im Rahmen der subjektiven Thematik. "Die Bestimmtheit ist als bestimmter Begriff aus der Äußerlichkeit in sich zurück gebogen; sie ist der eigene immanente Charakter, der dadurch ein Wesentliches ist, dass er in die Allgemeinheit aufgenommen und von ihr durchdrungen, von gleichem Umfange, identisch mit ihr, sie ebenso durchdringt ...". Aber diese Allgemeinheit hat "als niedrigere Gattung in einem höheren Allgemeinen ihre Auflösung."^[24] Da ja die subjektive Thematik sich selbst und ihren Gegensatz umgreift, muss der als niedere Gattung ins Allgemeine erhobene Gegensatz als aufgelöster in der übergreifenden Schicht des Allgemeinen enthalten sein. "Das wahrhaft höhere Allgemeine ist, worin diese nach außen gehende Seite nach innen zurückgenommen ist, die zweite Negation"^[25]

Wie dieses "Zurücknehmen" des nach entgegengesetzten Seiten thematisierten Denkens erfolgt, haben wir hier nicht mehr zu untersuchen, da es uns lediglich um den Begriff der Hegelschen Vermittlung, nicht aber um seine ausgebreitete Darstellung zu tun ist. In diesem Begriff der Vereinigung und Versöhnung der entgegen gesetzten Thematiken des Denkens in der subjektiven Thematik liegt der Schlüssel zum Bereich der formallogischen Struktur des Hegelschen Systems. "Denn auf dieser Subjektivität allein ruht das Aufheben des Gegensatzes zwischen Begriff und Realität und die Einheit, welche die Wahrheit ist."

Dieses subjektiv-thematische Aufheben des Gegensatzes der inversen Momente des Denkens ist das logische Formproblem, aus dem das Hegelsche System herausgewachsen ist. Es ist nicht angängig, wenn man versucht, die Berechtigung zu leugnen von einem Formproblem der absoluten Vermittlung zu reden. Spricht doch Hegel selbst am Schluss seiner Großen Logik von der "absoluten Form", die er in echt subjektivistischer Thematik definiert als "der sich selbst und alles als Begriff wissende Begriff"^[26] Wenn auch der Gedanke der Abstraktion von einem Inhalt hier sinnlos wird, weil diese Form sich selbst Inhalt ist, so handelt es sich doch hier um ein logisches Problem, das auch unabhängig von dem metaphysischen System Hegels seine Bedeutung hat. Denn mit dem Momente, wo das Problem der Thematik erst als das Grundproblem der formalen Logik überhaupt entdeckt ist, wird auch unabhängig von den Hegelschen Gedanken darüber die Frage akut: wie verhalten sich die beiden Grundthemata des Denkens in der Einheit des Denkens zu einander. Dem kantischen

²⁴ Hegel IV. S. 244.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Hegel IV. S. 501.

Problem der objektivistischen Synthesis des Erkennens tritt hier das Problem einer subjektivistischen Synthesis des reinen Denkens gegenüber. Die Aufgabe dieser Synthesis ist: ein universales System der begrifflichen Momente des Denkens überhaupt zu erzeugen, also eine Systematik des Sinns schlechthin. Die Form, in der sich diese Systematik fortschreitend produziert, ist eben die absolute Vermittlung.

Da in diesem System, wie wir bereits andeuteten, Form und Inhalt logische Korrelationen sind – im Gegensatz zur traditionellen Logik, wo die Form nur als Form logische Struktur hat – ist es leicht möglich, das was Hegel geschaffen hat: das universale System der Sinnmomente des Denkens auch inhaltlich zu interpretieren. Denn dieses System ist ja nicht insofern formal, dass es seinen Inhalt außer sich hätte. Am Schluss der enzyklopädischen Logik sagt Hegel darüber: "Die Methode ist auf diese Weise nicht äußerliche Form, sondern die Seele und der Begriff des Inhalts, von welchem sie nur unterschieden ist, insofern die Momente des Begriffs auch an ihnen selbst in ihrer Bestimmtheit dazu kommen, als die Totalität des Begriffs zu erscheinen. Indem diese Bestimmtheit oder der Inhalt sich mit der Form zur Idee zurückführt, so stellt sich diese als systematische Totalität dar, welche nur eine Idee ist ..."[²⁷] Bei dieser Auffassung des Verhältnisses von Form und Inhalt in der totalen Systematik des Sinns, die Hegel "absolute Idee" nennt, (und die er als "absolute Form" des Logischen folgendermaßen definiert: "Die Idee als Einheit der subjektiven und objektiven Idee ist der Begriff der Idee, dem die Idee als solche Gegenstand, dem das Objekt sie ist.")[²⁸] ist es verständlich und nahe liegend, das logische System des sich selbst begreifenden Denkens als metaphysische Wirklichkeit zu deuten. Verständlich ist das insofern, als es für das "absolut" subjektivistisch thematisierte Denken schlechthin nichts mehr gibt und geben kann, was außer ihm wäre und unabhängig von ihm Wirklichkeit besäße. So wird sich das Denken selbst zum Wirklichen.

In eben der Form, in der wir ihn hier skizziert haben, begründet Hegel den Übergang vom logischen zum metaphysischen System selbst. "Absolute Form" und "absoluter Inhalt" sind logische Korrelationen. Daraus folgt für die als Inhalt "bestimmte" Form: "ihre Bestimmtheit als Inhalt ist daher nicht mehr ein bloß Aufgenommenes, sondern Abgeleitetes und Erwiesenes. Hier ist es erst, wo der Inhalt des Erkennens als solcher in den Kreis der Betrachtung eintritt, weil er nun als abgeleiteter der Methode angehört. Die Methode selbst erweitert sich durch dies Moment zu einem System."[²⁹] Das ist ganz richtig, insofern die subjektivistisch thematisierte Methode "Alles" als Sinnstruktur betrachtet, den Sinn sowohl als auch das Sein. Auch das Gegebene betrachtet sie methodisch nur unter dem Gesichtspunkte des Sinns der Gegebenheit. So entsteht allerdings ein absolutes geschlossenes System der Sinnbestimmungen. Das System der urphänomenalen Struktur der Begrifflichkeit. Hegel meint aber mehr, er interpretiert das "System" mit Beziehung auf das Moment des Inhalts. Logisches System und metaphysisches System sind ihm identisch.

Diese Gleichsetzung ist logisch nicht mehr begründbar. Wie aber kommt Hegel zu ihr? Der Grund liegt in der urphänomenalen Struktur des Sinns, die sich in zwei The-

²⁷ Hegel V. S. 204 f.

²⁸ Hegel V. S. 202.

²⁹ Hegel IV. S. 500. Sperrung des letzten Satzes von uns.

mata spaltet. Wir sahen, dass es im Sinn der doppelten Thematik nicht mehr möglich war, nach dem an sich Wirklichen zu fragen, weil eine doppelt thematisierte Logik (im Gegensatz zur traditionellen Logik) nur hermeneutische Funktion hat. Sein und Sinn sind für eine solche Logik Deutungsprobleme. Der Denkgegenstand überhaupt kann nach Auffassung dieser Logik sowohl als Sinn wie als Sein gedeutet werden. Die Objektivität "ist" als Sein und "lebt" als Sinn. Nun ist aber eine solche Deutung stets nur "in" einem Sinne möglich, der logisch exakt definierbar sein muss, wenn sich die zu vollziehende Deutung der Objektivität in einem "bestimmten" Sinn auffassen lassen soll. Das war in dem Deutungsverhältnis zwischen Sein und Sinn dadurch möglich, dass sowohl "Sein" wie "Sinn" einseitige Momente am Denken, d.h. am Sinn überhaupt waren. Wir hatten das auch dahingehend formuliert, dass die beiden Grundthematika des Denkens als ideale Richtungen in der Einheit des Denkens enthalten seien. Deshalb müsste die subjektivistische Thematik sich selbst und die objektivistische Thematik als einander ergänzende Momente am Denken enthalten. Hegelisch ausgedrückt: die absolute Idee ist die "Einheit der subjektiven und objektiven Idee" und damit das "System der Totalität" – der Sinnmomente des Denkens nämlich.

Damit wissen wir "in" welchem Sinne «Sein und Sinnes korrelative Deutungsbegriffe sind. Sie sind es "im" Sinn des Systems der Totalität der Sinnbestimmungen. Der Standpunkt der übergreifenden subjektivistischen Thematik ist es, von dem aus die Objektivität als Sein oder als Sinn gedeutet werden kann. Dieser "absolute" Standpunkt gibt den Sinn an, "in" dem die Deutung erfolgt.

Wie kommt nun Hegel zur metaphysischen Auffassung seines logischen Systems. Im Hintergrund steht der Gedanke von der Doppeldeutigkeit der Objektivität als Sein und Sinn. Nun liegt ihm im vollendeten logischen absoluten System die Objektivität als Sinn, und zwar als "absoluter" Sinn vor. Und da gemäß den vorausgesetzten logischen Einsichten Sein in Sinn und Sinn in Sein umdeutbar ist, deutet er einfach das System des absoluten Sinns als System des absoluten Seins.

Wir fragen nun: ist diese Umdeutung berechtigt? Die Antwort kann nur lauten: nein! Denn jede Deutung erfordert ein übergreifendes System von Sinnbestimmungen, in welchem sich die Deutung vollziehen kann. Ein solcher übergeordneter Standpunkt, der angibt, in welchem Sinne der Sinn hier als Sein gedeutet werden kann, ist nicht mehr vorhanden. Es ist völlig unmöglich, anzugeben, "in" welchem Sinn das absolute System der Sinnbestimmungen als absolutes Sein gedeutet werden soll. Eine irgendwie definierbare Bedeutung kommt dieser μετάβασις ins Metaphysische nicht mehr zu.

Man kann sich die logische Grenze, innerhalb der die Umdeutung von Sinn in Sein und Sein in Sinn berechtigt ist, am besten dadurch deutlich machen, dass man sich das Grundschema der Großen Logik vor Augen hält. Die Große Logik gliedert sich in drei Büchern in die Lehre

vom Sein
vom Wesen
vom Begriff.

Das erste Buch deutet den Sinn als Sein und das zweite Buch das Sein als (noch objektiven) Sinn. Diese Umdeutung aber wäre nicht möglich, wenn der Sinn in "einfacher Entgegensetzung" dem Sein gegenüberstünde. Man kann das auch so ausdrücken: diese Umdeutung wäre nicht möglich, wenn die Hegelsche Logik mit der

Lehre vom Wesen abschlosse. Denn man würde dann vergeblich nach dem logischen Standpunkt fragen, von dem aus die "einfache Entgegensetzung" von Sinn und Sein in einander umdeutbar erscheint. Diesen Standpunkt gibt nun das dritte Buch der Hegelschen Logik, die Lehre vom Begriff. Sie enthält das "höhere Allgemeine", welches über das niedere Allgemeine in seiner einfachen Entgegensetzung als ".fein" und "Wesen" logisch "übergreift". Das höhere Allgemeine ist also der Sinnbereich innerhalb dessen der "niedere" Sinn des Allgemeinen in Sein und umgekehrt das Sein in Sinn umdeutbar ist. Das höhere Allgemeine (oder den Sinn des Seins) aber wieder in ein absolutes Sein umzudeuten, ist nicht möglich, denn jetzt fehlt eine weitere noch in sich allgemeinere Sphäre, die den Sinnbereich abzirkelte, in dem die erneute Umdeutung von Sinn in Sein vollzogen werden könnte

Nun wissen wir aber, dass Hegel diese Umdeutung des "absoluten" Sinns (d.h. des "Systems der Totalität" der Sinnbestimmungen) in ein absolutes Sein des Geistes vollzieht und um dieses Vollzugs willen Vieles in die Lehre vom Begriff hinein genommen hat, was dort nicht am Platze ist. Dazu ist vom formallogischen Standpunkt aus noch Folgendes zu sagen: Am Ende der Hegelschen Logik ist die Situation genau dieselbe wie am Anfang dieser Logik. Nur mit umgekehrten Vorzeichen. War dort das Denken 100%ig objektivistisch thematisiert, hatte es sich ans Sein verloren, sodass es als Denken (für sich), d.h. subjektivistisch thematisiert "Nichts" war, so ist jetzt am Ende der absoluten Logik das Denken 100%ig subjektivistisch thematisiert. Es ist ganz in sich selbst versunken, es ist sich selbst Alles und das Sein ist ihm Nichts. Hegel selbst kennzeichnet die "logische" Valenz des Abschlusses seiner Logik in den letzten Zeilen so, dass die Idee hier "in den reinen Gedanken eingeschlossen, die Wissenschaft nur des göttlichen Begriffs" ist. Das Denken ist hier also logisch ausschließlich subjektivistisch thematisiert, im Sinne objektivistischer Thematik hat es keine Bestimmungen mehr, ist es "Nichts". – Eine bestimmte (also logisch definierbare) Bedeutung kann also hier dem Übergang ins Sein nicht mehr zukommen, wie wir bereits feststellten.

Hegel hält allerdings für diesen Übergang eine ganz verblüffende Begründung bereit. Die dritte Stellung des Denkens zur Objektivität "ist", so geht der Gedankengang, "das Unmittelbare, aber durch Aufheben der Vermittlung, das Einfache durch Aufheben des Unterschiedes, das Positive durch Aufheben des Negativen ... Der Begriff selbst ist, für uns zunächst, sowohl das an sich seiende Allgemeine als das für sich seiende Negative als auch das dritte an und für sich Seiende, das Allgemeine, welches durch alle Momente des Schlusses hindurchgeht; aber das Dritte ist der Schlusssatz, in welchem er durch seine Negativität mit sich selbst vermittelt, hiermit für sich als das Allgemeine und Identische seiner Momente gesetzt ist. – Dies Resultat hat nun als das in sich gegangene und mit sich identische Ganze sich die Form der Unmittelbarkeit wieder gegeben. Somit ist es nun selbst ein solches, wie das Anfangende sich bestimmt hatte."³⁰ Daraus ergibt sich für Hegel der Schluss: da das Sein einfache Unmittelbarkeit und jetzt das logische Absolute als Resultat auch einfache Unmittelbarkeit ist, ist das logische Absolute auch absolutes Sein. Aber Hegel vergisst dabei ganz, dass nach seinen eigenen Worten das Absolute nur die Form der Unmittelbarkeit hat; der Inhalt dieser "absoluten Form" aber ist Vermittlung und nicht Unmittelbarkeit. Damit aber hat die Unmittelbarkeit hier nicht

³⁰ Hegel IV. S. 498 f.

mehr die Bedeutung des Seins, sie ist vielmehr der Index der absoluten "Methode", jener Methode, die Hegel definiert als "der reine Begriff, der sich 'nur zu sich selbst verhält'".^[31] Diese Methode ist "für uns" als Form unmittelbar, an sich aber ist sie die Vermittlung. Die Gleichsetzung, die Hegel zwischen absolutem Sinn und absolutem Sein vollziehen will, erweist sich also auch hier als logisch vollkommen undurchsichtig, gegen die eigenen methodischen Voraussetzungen verstoßend, und deshalb als wissenschaftlich nicht gerechtfertigt.

Damit aber ist bewiesen, dass die logische Methode Hegels, d.h. das absolute System der Totalität (der Sinnbestimmungen) unabhängig von dem metaphysisch-spekulativen System des Absoluten ist. Das logische System und die ihm innewohnende Problematik kann und muss von uns übernommen werden, ohne dass wir damit gezwungen sind, uns dem metaphysischen Idealismus mit Haut und Haaren zu verschreiben. Geht doch die Unabhängigkeit der Hegelschen Logik von seiner Metaphysik so weit, dass letztere überhaupt nur als willkürliche Interpretation zu gelten hat, die Hegel an sein System des Logischen selbstherrlich anknüpft. Da aber der metaphysische Gesichtspunkt für Hegel der leitende ist und nicht der logische, treten die logischen Bestimmungen nie als rein logische, sondern stets im metaphysischen Gewande auf. So hat die Hegelsche Logik einen Aufbau (und stofflichen Inhalt), der ihrer eigenen begrifflichen Struktur widerspricht. Das Denken Hegels ist nur dann zu verstehen, wenn man weiß, dass es uns als metaphysische Pseudomorphose entgegentritt. Aber nicht die Logik ist bei Hegel von der Metaphysik abhängig, sondern die Metaphysik von der Logik. Bezeichnenderweise lässt sich der Terminus "absolut" bei Hegel als logischer Begriff sehr scharf definieren, während eine ontologische Definition völlig unmöglich ist, und dies nach den logischen Voraussetzungen auch sein muss. «Absolut» bedeutet in der Hegelschen Logik diejenige Form der Begriffsbestimmung, in der der Begriff den ihn bestimmenden Inhalt nicht mehr von "außen", durch ein Anderes erhält, wo er also im wörtlichen Sinne "abgelöst" von der Beziehung auf Fremdes sich durch sich selbst bestimmt. Sie ist die «absolute» Vermittlung, d.h. die Vermittlung, die sich selbst vermittelt. "Denn da sie die absolute Form, der sich selbst und alles als Begriff wissende Begriff ist, so ist kein Inhalt, der ihr gegenüberträte und sie zur einseitigen, äußerlichen Form bestimmte."^[32]

Das Problem dieser absoluten Vermittlung aber, d.h. das Problem der Synthesis der inversen doppelten Thematik des Denkens ist ein systematisches Problem der reinen Logik überhaupt. Es lässt sich auf folgende Formel bringen. In unserem theoretischen Denken sind zwei logisch streng zu unterscheidende Schichten vorhanden. Nämlich erstens die begriffliche Intention auf den Denkgegenstand, die jene Seite an ihm zu begreifen sucht, die wir als Fremdheit, als Andersheit, kurz als echte Objektivität, oder absolute Transzendenz denken und zweitens jene logische Intention, in der wir den Denkgegenstand als unseren wissen, in den wir mithin ihn als Nichtobjektivität, als identisch mit der innerlichsten Tiefe unseres eigenen denkenden Ichs, kurz als echte Subjektivität verstehen wollen. Die exakten Einzelwissenschaften, soweit sie auf das natürliche Sein gehen, kennen diese logische Zwiespältigkeit ihres Inhaltes nicht. Ihnen liegt allein die traditionelle Logik zugrunde. Anders verhält sich das aber (in stets steigender logischer Komplikation) bei der infinitesimalen Mathematik, den

³¹ Hegel IV. S. 504.

³² Hegel IV. S. 501.

Geisteswissenschaften und der Philosophie. Die Wahrheit dieser Wissenschaften kann nicht mehr durch eine einseitige Thematik – indem man einfach von der zweiten logischen Strukturschicht abstrahiert – zureichend definiert werden. Die Logik der Philosophie und der Geisteswissenschaften (auch die infinitesimale Mathematik gehört als Geisteswissenschaft dazu) ist doppelthematisch. Dabei ist zwischen der Logik der Geisteswissenschaften und der Logik der Philosophie noch folgender Unterschied zu beachten. In der Logik der Geisteswissenschaften dominiert die "zweite" (subjektivistische) Thematik und die objektivistische klassische Thematik wird ihr untergeordnet. (Dieser Sachverhalt, der im Rahmen der Kategorienlehre längst festgestellt worden ist, wird von seinem Entdecker als "«Freiheit» der höheren Kategorien über den niederen ... in der Einheit eines durchgehenden kategorialen Schichtungsverhältnisses" charakterisiert. Die Tatsache aber, dass "hinter" der Kategorienlehre neue formatlogische Probleme liegen, wird leider noch übersehen.) Die logische Unterordnung der ersten Thematik unter die zweite, deren Index das Freiheitsproblem in den Geisteswissenschaften ist, ist aber nur Kennzeichen der Logik der Geisteswissenschaften. Die Logik der Philosophie kennt sie nicht. Hier werden beide Themata gleich geordnet, denn wie wir sahen, muss das ganze System der Begriffe sowohl objektivistisch als auch subjektivistisch gedeutet werden können. Die beiden inversen Thematiken des Denkens bilden sozusagen zwei Koordinatensysteme des Sinnbeziehens, die unabhängig voneinander und, infolge ihres axiomatischen Charakters, gegeneinander selbständig sind. Da aber doch beide Systeme in der Einheit des Denkens aufeinander bezogen werden müssen, gilt es eine für jede Situation des Geisteslebens gültige Transformationsformel des Überganges aus dem einen Koordinatensystem in das andere zu finden. Das ist das Grundproblem der Logik der Philosophie überhaupt. Nämlich zwischen den beiden Koordinatensystemen zu "vermitteln". Und es ist auch das Grundproblem der Hegelschen Logik. Aber es kann behandelt werden, ohne dass man dabei auf Hegel selbst rekurriert. Wenn freilich es sich aus praktischen Gründen empfehlen wird, den von Hegel gegebenen Winkeln prüfend nachzugehen. Grundsätzlich notwendig aber ist das nicht. Im Begriff der Thematik (dem "Setzen") hat Hegel ein Problem aufgeworfen, das den Bereich des rein Logischen ganz ungeahnt über die von der traditionellen Logik gezogenen Grenzen zu erweitern berufen scheint. Dieses Problem ist "überstandpunktlich". Geschichtlich zwar ist es mit der Entwicklung des deutschen Idealismus aufs Engste verknüpft, sachlich aber hat es eine davon unabhängige zeitlose Bedeutung, die von der Stellung, die man sonst dem spekulativen Idealismus gegenüber einnimmt, vollkommen unabhängig ist.

Überblicken wir jetzt den Weg, den wir an der Hand Hegels zurückgelegt haben. Das Bemühen Hegels um die Logik ist unzweifelhaft an der Frage orientiert: wie verhält sich die Logik zur Philosophie? Und in welcher Gestalt ist sie Organon der Philosophie? Dieses Suchen nach einer Logik der Philosophie ist das treibende Motiv in Hegels logischen Versuchen. Aus ihm wird auch Hegels Verhalten zur traditionellen Logik am allerehesten verständlich. Sein Urteil über letztere lässt sich dahingehend zusammenfassen: die traditionelle Logik ist kein zureichendes Organon der Philosophie. Dieses Urteil begründete er damit, dass die traditionelle Logik eine viel zu enge Definition des Sinnes des Denkens liefere. Die Voraussetzung für seine Kritik an der logischen Tradition ist also eine neue Theorie des Denkens, oder des Begriffs, die er aufstellt und in seinem System des Absoluten praktisch anzuwenden bemüht ist.

Da uns diese Theorie bei Beginn unserer Arbeit noch unbekannt war – und im Grunde auch jetzt höchstens im Prinzip bekannt ist, da wir erst ihre Voraussetzungen kennen gelernt haben – hatten wir die Aufgabe, zuerst sein Urteil über die traditionelle Logik nachzuprüfen, denn die Möglichkeit einer neuen Theorie des Denkens beruht im wesentlichen darauf, ob die Anschuldigungen, die Hegel gegen die traditionelle Logik erhebt, zu Recht bestehen, oder ob sie daraus zu erklären sind, dass Hegel nur ein Zerrbild der traditionellen Logik bei seiner Kritik im Auge gehabt hat.

Aus der Rolle, die die klassischen Axiome in der Dialektik des Absoluten spielen, ließ sich nun unschwer erkennen, dass Hegel den Sinn des durch die traditionelle Logik definierten Denkens ganz richtig versteht, zugleich aber ließ sich feststellen, dass die traditionelle Logik den Begriff des Denkens zu eng fasst. Ihr einziges und ausschließliches Thema ist das Sein, der subjekthafte Sinn kann durch ihre naiv objektivistische Begriffsbildung nie erfasst werden. Mit dieser naiv objektivistischen Struktur ging überdies Hand in Hand, dass alle philosophischen Versuche, die ausschließlich auf ihr beruhen, zwar das Wesen der interobjektiven Allgemeingültigkeit zu erklären imstande sind, dass aber die Möglichkeit intersubjektiver Allgemeinheit gänzlich unklar bleiben musste.

So war es zu verstehen, dass Hegel nach einer neuen Definition des Denkens suchte. Soweit die spärlichen methodischen Bemerkungen Hegels darüber Aufschluss geben, beschreitet er dabei folgenden Weg. Dem naiv objektivistischen Denken der ersten Stellung des Gedankens zur Objektivität stellt er ein subjektivistisches Denken (oder auch reflektiert objektivistisches Denken – was dasselbe ist) gegenüber. Gegenüber der Auffassung der traditionellen Logik, für die das Denken einfach thematisch ist, behauptet er die Doppelthematik alles Denkens, soweit dasselbe philosophisches Denken sein will.

Die neue Struktur des Denkens, die die Doppelthematik erzeugt, wird nicht mehr durch Axiome, sondern durch ein neues eigenartiges logisches Gebilde definiert, welches Hegel "Vermittlung" nennt.

Bis hierher durfte diese systematisch-historische Arbeit, in der das Schwergewicht auf dem Historischen liegt, gehen. Es handelt sich darum, den geschichtlich bedeutsamen Versuch, eine Jahrtausende alte Theorie des Denkens durch eine neue zu ersetzen, in seiner historischen Bedingtheit und Gestalt darzustellen. Wieweit dieser Versuch geglückt ist und zu neuen positiven Resultaten geführt hat, ist vorläufig noch völlig offen. Nur seine theoretischen Voraussetzungen, nicht die Resultate hat Hegel als logische Theorie dargestellt. Wie das Resultat, wie die neue Theorie des Denkens, die im Begriff und Problem der Vermittlung dunkel verborgen ist, gestaltet ist, ist unbekannt, weil Hegel sie uns praktisch demonstriert, ihren logischen Nerv aber unerklärt lässt.

Historische Arbeit an der Hegelschen Philosophie hilft hier nur sehr wenig weiter. Denn über die logische Struktur der Vermittlung der beiden Grundthemata des Denkens lassen sich, solange wir nichts Näheres über das subjektivistische Thema wissen und keinen Begriff von seinem axiomatischen Aufriss haben, keine logisch relevanten Aussagen machen. Die Herausarbeitung dieser zweiten Thematik ist eine dringende Aufgabe der logisch-systematischen Arbeit der Zukunft. Aus ihr wird ganz von selbst die Problematik der "Vermittlung" herauswachsen und dann mag Hegel wieder Wegweiser der weiteren Arbeit an der Logik sein.

Eines aber ist sicher, mag man auf Hegel zurückgreifen oder nicht, die zweite Thematik und der Begriff der Vermittlung repräsentieren philosophische Probleme, die auch unabhängig vom spekulativen Idealismus ihren Wert und bleibende Bedeutung behalten werden.

Die Einsicht, dass die traditionelle Logik nur eine Seite des theoretischen Denkens repräsentiert, und dass der Bereich der exakten Rationalität unvergleichlich viel weiter reicht als eine mehr als zweitausendjährige Entwicklung der abendländischen Philosophie angenommen hat, möge die bleibende Frucht dieser Arbeit bleiben.

The text was originally edited and rendered into PDF file for a seminar given 2005 by *prof. eberhard von goldammer*

!!! *This material may be used for educational purposes only* !!!
a printable version may be obtained from webmaster@vordenker.de

vordenker
ISSN 1619-9324

How to cite:

Gotthard Günther: Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik, in: www.vordenker.de (Edition: SEMINAR*texte* 2005), J. Paul (Ed.), URL: <http://www.vordenker.de/ggphilosophy/theor-hegel-logik_5.pdf> — ursprünglich erschienen bei: Felix Meiner, Hamburg ¹1933, ²1978, IV. Kapitel S. 182-224.

SEMINAR *text*

LITERATURVERZEICHNIS

Hegels Werke werden, soweit erschienen, nach der Lassonschen Ausgabe zitiert, sonst nach Glockner. Die Jugendschriften als "Nohl". Aristoteles: Metaphysik. Die Zitierung erfolgt nach der Bekkerschen Zählung.

Bruno Bauch: Wahrheit, Wert und Wirklichkeit. Lpzg. 1923.

Alfred Brunswig: Hegel. Münch. 1922.

Ernst Cassirer: Das Erkenntnisproblem II. III. Bln. 1911-23.

Jonas Cohn: Theorie der Dialektik. Lpzg. 1923.

Benedetto Croce: Logik. Ges. phil. Schr. I. II. Tüb. 1930.

Wilh. Dilthey: Die Jugendgeschichte Hegels. Ges. Schr. IV. Lpzg. Bln. 1921.

Hugo Dingler: Philosophie der Logik und Arithmetik. Mönch. 1931.

Hans Ehrenberg: Die Parteilung der Philosophie. Lpzg. 1911.

C. A. Emge: Hegels Logik und die Gegenwart. Karlsru. 1927.

Benno Erdmann: Logik. Bln. Lpzg. 1923.

J. G. Fichte: Sämtliche Werke. Her. v. J. H. Fichte, Lpzg. 1844.

Kuno Fischer: Hegel. Hdlbg. 1911.

Hans Freyer: Theorie des objektiven Geistes. Bln. Lpzg. 1928.

Herm. Glockner: Hegel I. Stuttg. 1929. Krisen und Wandlungen in d. Geschichte d. Hegelianismus, Logos XIII. 1925. Der Begriff in Hegels Philosophie. Tüb. 1924. Logos XVII. S. 229 ff.

Theod. L. Haering: Hegel I. Lpzg. Bln. 1929.

Rudolf Haym: Hegel und seine Zeit, Lpzg. 1927.

Nicolai Hartmann: Hegel. Bln. Lpzg. 1929. Aristoteles und Hegel. Beiträge zur Philos. d. dt. Idealismus. III. S. 1 ff. Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. Bln. 1925.

Betty Heimann: System und Methode i. Hegels Philos. Lpzg. 1927.

Ed. Husserl: Formale und transzendente Logik. Halle 1930.

J. Fried. Herbart: Lehrbuch z. Einleit. i. d. Philos. Lpzg. 1912.

Paul Hofmann: Metaphysik oder verstehende Sinnwissenschaft, Bln. 1929. Das Problem des Satzes vom ausgeschl. Dritten. Bln. 1931.

I. Kant: Ges. Schriften. Akademieausg. Bln. 1910 ff.

Rich. Kroner: Von Kant bis Hegel. I. II. Tüb. 1921. Anschauen und Denken. Logos XIII. S. 90 ff. Die Selbstverwirklichung d. Geisha. Tüb. 1928.

Emil Lask: Ges. Schriften. Tüb. 1923.

Georg Lasson: Einleitungen zu seiner Hegelausgabe.

Hans Leisegang: Denkformen. Bin. 1928.

Arthur Liebert: Das Problem der Geltung. Bln. 1914.

Siegf. Marck: Die Dialektik i. d. Philos. d. Gegenwart. Tüb. 1929.

Willy Moog: Hegel u. d. Hegelsche Schule. Mün. 1930.

Novalis: Sämtl. Werke. Mün. 1924.

Plato: Sophistes (Schleiermacher, Platons Werke 3. Bd.).

Heinr. Rickert: Die Logik des Prädikats u. d. Problem d. Ontologie. Hdlbg. 1930. Der Gegenstand d. Erkenntnis. Tüb. 1921. System d. Philos. I. Tüb. 1921.

Alois Riehl: Der philosoph. Kritizismus. III. Lpzg. 1926.

F. W. J. Schelling: Werke, Lpzg. 1907. Herausg. v. O. Weiß.

Heinr. Scholz: Die Bedeutung d. Hegelschen Philos. f. d. philos. Denken d. Gegenwart. Bln. 1921. Geschichte d. Logik. Bln. 1931.

K. Schilling-Wollny: Hegels Wissenschaft v. d. Wirklichkeit u. i. Quellen. I. Mün. 1929.

Chr. Sigwart: Logik. Tüb. 1921.

Eduard Spranger: Lebensformen. Halle 1922.

Oswald Spengler: Der Untergang d. Abendl. I/II. Mün. 1920/22.

Gerhard Stammler: Begriff, Urteil, Schluss. Halle 1928.

Ernst Troeltsch: Ges. Schriften II/III. Tüb. 1922.

Hans Wenke: Die method. Grundlagen d. Theorie d. Objekt. Geistes i. Hegels Philos. Bln.er Diss. 1926.

Hermann Weyl: Philos. d. Mathematik u. Naturwissenschaft. Mün. Bln. 1927.

The text was originally edited and rendered into PDF file for a seminar given 2005 by *prof. eberhard von goldammer*

!!! *This material may be used for educational purposes only* !!!
a printable version may be obtained from webmaster@vordenker.de

vordenker

ISSN 1619-9324

How to cite:

Gotthard Günther: Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik, in: www.vordenker.de (Edition: SEMINAR*texte* 2005), J. Paul (Ed.), URL: < <http://www.vordenker.de/ggphilosophy/theor-hegel-logik.pdf> > — Erstveröffentlichung: Felix Meiner Verlag, Hamburg ¹1933, ²1978.

SEMINAR *text*