Wolfgang Marx

Hegels Theorie logischer Vermittlung

Kritik der dialektischen
Begriffskonstruktionen
in der ‚Wissenschaft der Logik'

frommann-holzboog

© Friedrich Frommann Verlag Günther Holzboog KG, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972
ISBN 3 7728 0347 4 (Ln.); 3 7728 0348 2 (Br.)

5

Inhaltsverzeichnis

VORWORT

§ 1 Standort und Methode der Untersuchung 9

§ 2 Das Problem der Konstruktion des Logischen 29
a) Der spekulative Begriff 30
b) Das Problem der „Selbstbewegung" 41
c) Der Begriff der „bestimmten" Identität 51

§ 3 Die Struktur der absoluten Idee 59
a) Die Idee als Aufhebung 61
b) Die Unbestimmtheit des Verhältnisses von Unmittelbarkeit und Vermittlung im Verhältnis der Idee 65
c) Die Formel: „Identität der Identität und Nichtidentität" 72
d) Das unbestimmte Verhältnis von „Methode" und „System" 78

§ 4 Die Kontaminationsstruktur in der ‚Logik' des Seins 85
a) Die unmittelbare Kontamination als der Begriff des Gedankens 85
b) Der Gedanke als Kontamination im Modus der Unmittelbarkeit 91
c) Der Modus: unmittelbare Kontamination und der Begriff ihrer „Notwendigkeit" 111

§ 5 Die Logik des Wesens als objektive Logik 135
a) Das Gesetztsein des Wesens als Bedingung seiner „absoluten" Negativität 135
b) Die Erhaltung des Wesens durch sich selbst als Abstraktion 139

§ 6 Die Selbstdifferenzierung der Reflexion. Typologie der Reflexionsweisen und Struktur der Momentsetzung 145

§ 7 Die Reflexionslosigkeit und Unbestimmtheit der Struktur des „Begriffs" als „Manifestation" 169

Literaturverzeichnis 187

Vorwort

Diese Untersuchung ist die verbesserte und erweiterte Fassung des Textes, der, geschrieben 1963—64, der Philosophischen Fakultät der Freien Universität Berlin 1965 als Dissertation vorlag, unter dem Titel: „Endliche Kontamination von Unmittelbarkeit und Vermittlung. Eine Untersuchung zum Begriff der „Logik" der endlichen Bewegung des Seins". —

Zu danken hat der Verfasser Herrn M. Riedel für detaillierte Kritik und Förderung der Drucklegung dieser Arbeit, sowie Herrn U. Richli für grundsätzliche Einwände.

Besonders zu danken hat der Verfasser seinem philosophischen Lehrer, Herrn D. Henrich: für wesentliche Anregungen und perspektivenreiche Kritik.

W. Marx

§ 1 Standort und Methode der Untersuchung

Bedeutende Werke der Philosophie zeichnen dadurch sich aus, daß sie die Kraft haben, sich einzusenken in die Zeit, die ihnen ihre Probleme und die Möglichkeiten der begrifflichen Bewältigung vorgibt, ohne doch dem fragwürdigen Zeitgeist ganz zu verfallen. Wenn eine wesentliche Einsicht in das, was Philosophie ist, niedergelegt ist in dem Satz Hegels, daß Philosophie das ist: „ihre Zeit in Gedanken" erfaßt zu haben —, dann ist es dem Leser vorab geboten, die Konsequenzen der Bindung von relevanten Gedanken an die Zeit, in denen sie entstanden und für die sie formuliert wurden, zu bedenken und zu berücksichtigen. Die Bindung eines philosophischen Theorems an eine bestimmte Zeit besteht nun aber nicht allein darin, daß die faktischen Konstellationen — der Zustand der Kultur, der Gesellschaft und der Wissenschaften — in ihm sich spiegeln, im günstigen Falle durch es verändert werden; die Struktur einer Theorie, und nicht nur ihr Inhalt, reflektiert, wenn auch nur indirekt, das Eingesenktsein des Gedankens in einen bestimmten Sachgehalt. Philosophische Theorien sind deshalb verloren an den Sachgehalt bzw. an dessen vergängliches Wesen. Allein das, was über die Vergänglichkeit hinaus den Sachgehalten noch eignet, was der Gedanke als das Bleibende und somit gegen die Zeit Indifferente entdeckt hat, kann abgehoben werden vom bloßen Eingesenktsein, ohne dieses zu dementieren. Es besteht deshalb die Paradoxie, daß in dem Maße, in dem Gedanken gründlich und ergründend den Sachgehalt in sich aufgenommen haben, sie dessen kontingente Gestalt überdauern, ohne aber von dieser frei zu sein. Die ‚Freiheit' des Gedankens besteht deshalb in der dauernden Erneuerung, in seiner erneuten ‚Vermittlung', die zu berücksichtigen hat die Fixiertheit der Gedanken an eine jeweils verschiedene, kontingente Gestalt und dazu gezwungen ist, Vergänglichkeit und Bestehen, Unwesentlichkeit und Bedeutsamkeit abzuschätzen. Eine solche Abschätzung aber kann sich nicht vollziehen in einem Raum, in dem Bedeutungen gleichsam schweben; sie kann nur sein, wenn sie sich der eigenen Zeit aussetzt, damit das Risiko des Irrtums übernimmt. Die Prüfung der Relevanz ‚vergangener' Gedanken wiederholt in sich die Struktur der

fiktiven Bindung aller Gedanken an ihren Sachgehalt, an dessen immanenten Unterschied zwischen kontingenter Gestalt und indifferenter Struktur; aber sie ist nicht das bloße Wiederholen, sondern sie ist das Herstellen von Gedanken, die in sich als solche Wiederholungen strukturiert sind.
Das etablierte Gerede vom ‚hermeneutischen Zirkel' hat allein darin seinen Grund, daß das sog. ‚Vorverständnis' sich sein Arsenal vorgeben läßt und dessen Elemente bloß wiederholt, nicht aber das kritische Verstehen dem aussetzt, was es zu verstehen gilt: die Realität hic et nunc; diese mag eine historische Genese haben, erklärbar sein mit der Hypothese einer geschichtlichen Kontinuität; aber der Rückgriff auf Traditionen, welche es auch sein mögen, kann nicht ersetzen die Beurteilung der eigenen Zeit, das Entwickeln von Kriterien der Beurteilung. Der schale Trost, der einem verstörten Bewußtsein durch den bloßen Rückgriff auf Traditionen und durch die, dann allerdings konsequente, Unterstellung einer von Tatsachenentwicklungen unberührten Immanenz der Geschichte der ‚reinen' Gedanken, die der Produktion leerer Formeln und frommer Mythen das Tor öffnet, noch verbleibt, dieser Trost entspricht der Leerheit bloßer Repetition. Die Gedankenlosigkeit bloßer Repetition oder die Vermeidung einer Prüfung der Gedanken auf ihre mögliche Relevanz, gemäß dem, was die eigene Zeit zu denken fordert, ist die Grundlage der luxuriösen ‚Hermeneutik', die so gern Fundamentalphilosophie sein will. Diese könnte kein Richter z. B. sich leisten; dieser muß Tatsachen beurteilen und erwägen das ‚Wie' der Anwendbarkeit vorgegebener Gesetzestexte, um entscheiden zu können.
Hegels theoretische Philosophie ist ein bedeutender Einspruch gegen die skizzierte Gedankenlosigkeit. Wie immer man seine Aufnahme und Verwandlung vorgegebener Theorien auch beurteilt, sie ist dadurch bestimmt, in ihnen Gedanken aufzufinden und zu gestalten. Hegels Rezeption der Tradition, wie auch seine eigene Philosophie, ist gewiß nicht als ‚frei' von einem Zeitgeist zu bezeichnen, der nicht mehr der unsrige ist. Die zentrale Bedeutung, die der Begriff „Freiheit" auch und gerade in der „Logik" hat, ist auch als Reflex der Überzeugung anzusehen, daß mit der französischen Revolution das „Reich der Freiheit" begonnen hat, „wirklich" zu werden. Die Berücksichtigung der Tatsache des industriell organisierten Mordes heute muß den Hegelschen Enthusiasmus für die „verwirklichte" Freiheit zurücknehmen und Skepsis gegenüber einem Theorem erzeugen, das ohne Gewalt als Explikation des Begriffs

der „wirklichen Freiheit" aufgefaßt werden darf. Skepsis gegenüber dem Sinn Hegelscher Spekulationen ist unmittelbar deshalb schon gerechtfertigt, weil Strukturen, die Hegel als durch ‚reines Denken' erzeugt ausgibt, nur zu oft fungieren als ‚geistiger' Mantel für groben Unsinn. Man denke nur an Hegels Versuch, die ‚natürliche Geburt' des Monarchen zu begreifen[1] — oder an die Kombination von Geist — Weltgeschichte — Trinität[2], die Marx indirekt höhnisch zu karikieren verstand[3].

Die vorliegende Untersuchung berücksichtigt allerdings solche Kuriositäten nicht; sie versucht die unmittelbar begründete Skepsis gegenüber Hegels „spekulativer" Kategorienlehre dadurch zu begründen, daß sie die Unmöglichkeit einer rationalen Konstruktion von Begriffen wie „freier Begriff" oder „Idee", wie Hegel sie verstand, nachweist. Sie beschränkt sich also auf das, was Hegel die „formelle Wissenschaft"[4] nennt, auf die „Wissenschaft der Logik". Ein solcher Nachweis ist allerdings nicht gleichbedeutend mit der These, daß unmöglich ist eine Theorie des ‚reinen Denkens', d. i. eine Theorie, welche die Strukturen des Denkens betrachtet, ohne auf das sich zu beziehen, auf das Denken sich auch beziehen kann: auf die Wirklichkeit, die nicht selbst schon die Eigenschaft ‚Gedankesein' hat. Die Möglichkeit einer solchen Theorie unterstellt der Verfasser; er wird demnächst einen Versuch vorlegen.

Es soll nachgewiesen werden, daß keine unendliche Kontamination von ‚Unmittelbarkeit' und ‚Vermittlung' denkbar ist; denkbar ist nur ein Verhältnis von ‚Unmittelbarkeit' und ‚Vermittlung', ein Verhältnis der Momente eines Gedankens in diesem, das selbst dadurch gekennzeichnet ist: immer ein ‚unmittelbares', ein ‚Gegenstand' für beliebig viele weitere Vermittlungen, also endliche Kontamination zu sein. Dieser Nachweis wird geführt werden, ohne daß beansprucht wird eine ‚Instanz', die dem Bereich ‚reines' Denken transzendent ist[5]. Das Absehen von ‚Instanzen', die nicht

1 RPh. § 280; die Entschlüsselung der Abkürzungen der zitierten Literatur findet sich im Literaturverzeichnis Teil I. Mit doppelten Anführungsstrichen werden Zitate bezeichnet; mit einfachen Anführungsstrichen werden durch den vorliegenden Text entwickelte terminologische Bestimmungen gekennzeichnet.

2 Die Vernunft in der Geschichte. 5. A. Ed. J. Hoffmeister. S. 58 — 59.

3 K. Marx: Das Kapital I, MEWA. Bd. 23. S. 169 — 170.

4 LII. S. 230.

5 cf. v. Vf.: Zur Präsenz der transzendentalen Differenz in der dialektischen Vernunft, In: Subjektivität und Metaphysik. (Festschrift für W. Cramer) Frankfurt/M. S. 233 ff.

durch den Vermittlungsprozeß des ‚reinen' Denkens selbst gesetzt sind, entspricht der Konzeption Hegels. Die „Sphäre" des ‚reinen' Denkens ist zwar in sich abgeschlossen, aber gleichwohl beschränkt; dennoch ist ihre ‚Schranke' keine ‚Instanz' gegen eine immanente Explikation der Strukturen der „Sphäre": „Die systematische Ausführung ist zwar selbst eine Realisation, aber innerhalb derselben Sphäre gehalten. Weil die reine Idee des Erkennens insofern in die Subjektivität eingeschlossen ist, ist sie Trieb, diese aufzuheben, und die reine Wahrheit wird als letztes Resultat auch der Anfang einer andern Sphäre und Wissenschaft."[6]

Die Bestimmung „Sein", als erste einer Wissenschaft des ‚reinen' Denkens, kann deshalb keinen existenzialen Sinn haben, sie steht nicht ein für die Kopula, sondern „Sein" ist ein bestimmter, noch ganz undifferenzierter, Vermittlungszustand.[7] „Dies reine Sein ist die Einheit, in die das reine Wissen zurückgeht, oder wenn dieses selbst noch als Form von seiner Einheit unterschieden gehalten werden soll, so ist es auch der Inhalt desselben. Dies ist die Seite, nach welcher dies reine Sein, dies Absolut-Unmittelbare, ebenso absolut Vermitteltes ist. Aber es muß ebenso wesentlich nur in der Einseitigkeit, das Rein-Unmittelbare zu sein, genommen werden, eben weil es hier als der Anfang ist. Insofern es nicht diese reine Unbestimmtheit, insofern es bestimmt wäre, würde es als Vermitteltes, schon weiter Geführtes, genommen."[8]

Die vorliegende Arbeit wird begründen, daß Hegels These, daß verschiedene logische Vermittlungszustände von selbst sich in andere, ‚höhere', sogar zum Zustand der Perfektion überführen, durch Selbstbewegung Undifferenziertheit, somit Unbestimmtheit aufheben können, unbeweisbar und sinnlos ist.

6 LII. 505.

7 cf. v. Vf.: Spekulative Wissenschaft und geschichtliche Kontinuität. Kantstudien 1967. S. 63 ff. Wieder abgedruckt in: Hegel in der Sicht der neueren Forschung (Wege der Forschung, Bd. LII.) Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1972.

8 LI. S. 57; cf. GB. S. 175: „Der Begriff enthält ferner notwendig das Sein: dieses ist einfache Beziehung auf sich, Vermittlungslosigkeit; der Begriff, wenn wir ihn betrachten, ist das, worin alle Bestimmungen nur als ideell sind. Diese Idealität ist die aufgehobene Vermittlung, aufgehobene Unterschiedenheit, vollkommene Klarheit, reine Helligkeit und Beisichselbstsein; die Freiheit des Begriffs ist selbst die absolute Beziehung auf sich, die Identität, die auch die Unmittelbarkeit ist, vermittlungslose Einheit. Der Begriff hat so das Sein an ihm selbst."

Die vorliegende Untersuchung versucht ein Problem der Hegelschen Philosophie kritisch zu interpretieren. Daraus ergibt sich die Schwierigkeit, daß die vorgetragenen Gedanken sowohl interpretierende als auch systematische Funktion beanspruchen. Daß der Verfasser im wesentlichen dem Aufbau der Hegelschen Logik folgt, hat zwei Gründe: einmal erleichtert dieses Verfahren das Verständnis, zum anderen soll versucht werden zu zeigen, daß dieser Aufbau, auch wenn er anders begründet wird, sinnvoll ist.

Der Verfasser glaubt, mit einer k r i t i s c h e n Interpretation das Ideal einer Interpretation am besten zu verwirklichen. Denn als eine Untersuchung über einen philosophischen Gegenstand hat sie die Aufgabe, philosophisch und das heißt ihren Gegenstand kritisch zu behandeln. Darin aber liegt zugleich ihre eigene Problematik. Denn einerseits hat sie in der Reflexion der von ihr auszulegenden Strukturen streng immanent zu verfahren, zugleich aber ist das immanente Verfahren des Auslegens, sofern dieses keine bloße Wiederholung oder neue Artikulierung sein soll, vermittelt durch ein transzendentes Moment in ihr. Dieses zunächst hermeneutische Phänomen stellt sich für die philosophische Wissenschaft nicht n u r als ein solches, sondern gerade zunächst als eine Anzeige der Eigenart i h r e r Wissenschaftlichkeit, der Strukturen philosophischer Aussagen dar, die, wenn sie auch nicht das Signum der Exaktheit, so doch immerhin Strenge für sich werden beanspruchen dürfen. In einem philosophischen Gedankengang kann das Verhältnis der Elemente, die seine Einheit ausmachen und herstellen, nicht als ein Verhältnis streng disjunkter Sinneinheiten gefaßt werden. Nur eine Wissenschaft, die darauf verzichtet, die Vollständigkeit aller Momente einer definierten Sinneinheit zu denken, kann gesichert und zu Recht exakte Schlüsse zu einem System vereinigen. Der Philosophie, wenn sie sich als eine letztbegründende Wissenschaft versteht, ist ein exaktes Verfahren grundsätzlich verschlossen; denn die totale Vermittlung aller Gedanken mit sich und durch sich kann der endliche Geist nicht leisten. Aber gerade das wäre die Voraussetzung, um die Vermitteltheit von auch nur zwei Sinneinheiten durch eine dritte für eine logisch in ihre letzten Momente zergliederte, und damit vollständig disjunkte Struktur behaupten zu können. Der Gebrauch der Termini ‚Intuition', ‚transzendentale Anschauung', ‚Evidenz' und vieler anderer rechtfertigt sich aus der nur der Philosophie eigentümlichen Art der Reflexion, die ihrerseits Grund hat in dem Wesen ihres logischen Gegenstandes.

Das als transzendent bezeichnete Moment der streng immanenten Interpreta-

tion muß in dieser seiner F u n k t i o n bestimmt werden. Ein logisches System von Gedanken kann nicht nur, sondern muß geradezu auf seine Logizität, den Vermittlungscharakter seiner Schlüsse geprüft werden. Die Vermitteltheit des Vermittelten kann nur vermittelt als vermittelt begriffen werden. Nur durch einen ‚anderen' Gedanken, der die zur Unmittelbarkeit gewordene Beziehung der vermittelten Gedanken wieder als solche und das heißt als vermittelte gelten läßt, kann man sich philosophisch wissenschaftlich verhalten; die immanente Schlüssigkeit eines Gedankens vermittelt sich nicht unmittelbar durch sich selbst. Das Verhältnis von immanentem Vollzug und transzendentem Gesichtspunkt ist ein dialektisches: beide setzen sich in sich als Strukturmoment, so, daß der immanente Prozeß seinen Anspruch, als logischer gelten zu können, nur einlösen kann durch die Erzeugung oder Setzung vermittelnder Gedanken, die nicht unmittelbar in ihm gelegen sind, und der transzendente, vermittelnde Aspekt sich als vermittelt, der vermittelnden Explikation immanent erweist. Eine ‚reine' immanente oder auch transzendente Kritik, das sind unverständliche Worte.

Der Schwierigkeitsgrad der vorliegenden Untersuchung resultiert daher, daß ein kritisches Aufbohren von selbst schon höchst komplizierten Gedanken sich in den Dimensionen bewegen oder diese erst erzeugen m u ß, welche diese Gedanken aufspannen, dennoch aber nicht vollständig erfüllen. Der Hegelsche Text wird nur i n d i r e k t interpretiert; diese Arbeit ist keine genetische Rekonstruktion Hegelscher Meinungen. Der Verfasser setzt einen Leser voraus, der mit der „Wissenschaft der Logik" schon vertraut i s t.

Einige Hinweise auf die Philosophie nach Hegel sollen verdeutlichen, daß das Problem der Kontamination von ‚Unmittelbarkeit' und ‚Vermittlung', wenn auch nicht in Hegelscher Fassung, bestehen blieb, ohne gelöst zu sein.

Der Blick auf die Wirkungsgeschichte der Hegelschen Philosophie mag zu der Feststellung verleiten, daß die Wirkung zwar groß, aber doch in keinem angemessenen Verhältnis zur Kenntnis steht, die man von seinen Gedanken hatte. Dieser Eindruck verstärkt sich bei einem Vergleich mit der Kantrezeption. Der Hegelianismus konnte zu keiner Phase eine Position in der Diskussion philosophischer Sachprobleme erringen wie der Kantianismus. Die Apologie Hegels hat sich nie mit den kritischen Positionen vermitteln können, gegen die sie Hegel meinte verteidigen zu müssen. Die Überlegenheit der spekulativen Dialektik schien gegenüber den ‚banalen' Einwänden so groß und überzeugend zu sein, daß eine Hinwendung zur Sachproblematik sich nicht aufnötigte. Die

Hegelkritik hat durch allzu leichtfertiges Wegschieben Hegelscher Fragestellungen aus ihrem Horizont die Dimension einer möglichen, ja notwendigen Diskussion zwischen Transzendentalphilosophie und spekulativer Dialektik verspielt. Was blieb, war ein berauschter Hegelianismus und eine Transzendentalphilosophie, die keine plausiblen Alternativen a n Hegel formulieren konnte. Der Unterschied zwischen kantischer Erkenntnistheorie und der Hegelschen Naturphilosophie schien allzu groß, als daß noch eine Vermittlung solch differenter Theoreme möglich zu sein schien.

Die in dieser Spannung liegende Problematik, insofern sie als eine Schwierigkeit der Kategorialanalyse aufgefaßt wird, läßt sich in der Frage nach dem Verhältnis von Form und Inhalt zusammenfassen, die schon in der unmittelbaren Hegelnachfolge gestellt und diskutiert wurde, belastet aber von der Frage nach dem „absoluten Standpunkt", ein Begriff, der zu denjenigen gehört, die mehr Affekt erzeugten als zum Gedanken aufforderten. Die erkenntnistheoretische Diskussion, die unmittelbar nach Hegel aufbrach, belastete sich von vornherein mit der Entscheidung über die höchsten metaphysischen Theorien, so daß sowohl die Analyse der logischen Grundbegriffe nie die gelassene Gründlichkeit zeigte, die erforderlich gewesen wäre, als auch die Beziehung des erkenntnistheoretischen Standpunktes zum sog. „absoluten Standpunkt" als unvermittelbare Alternative erschien. Die philosophisch-historische Hegelforschung hat die Abhängigkeit seiner Systematik von den Motiven der kantischen Transzendentalphilosophie und der auf sie folgenden Kritik immerhin so weit herausgearbeitet, daß man die Alternative einfach historisch nicht so festhalten kann, wie die systematische Kritik oder Apologie Hegels dies immer voraussetzte. Hegel hat die Position des „überwundenen" Standpunktes so gründlich und häufig reflektiert, daß allein diese Tatsache den ‚Glauben' an die Unaufhebbarkeit des Widerstreites erschüttern könnte. Nicht nur hat Hegel sein Verhältnis zur Tradition, besonders zur Transzendentalphilosophie wiederholt und ausführlich zum Thema gemacht, dieses Verhältnis selbst ist so differenziert, daß dadurch das Denken in einfachen Alternativen aus prinzipiellen, systematischen Gründen als die Form der Unwahrheit selbst entdeckt wird. „Das wahre System" ist dem falschen nicht „nur entgegengesetzt". Das System als ein absolutes begreift, insofern es sich von der Kontingenz seines Auftretens muß b e f r e i e n können, die anderen Systeme, Standpunkte selbst als „notwendig". Sie, die „absolute" Wissenschaft oder das „absolute" System, begreift die anderen Standpunkte als not-

wendige Momente des Weges des Geistes, den sie selbst als absolute Wissenschaft in sich reflektieren und aufheben können muß. Insofern also sind vergangene Systeme „vollkommen wahr". Die „absolut" wahre Philosophie kann ihr Verhältnis zu anderen Systemen nicht als ein Verhältnis des bloßen Gegensatzes verstehen. Denn in solcher Relation ist es selber noch affiziert von dem „Worauf" ihres Bezuges. Gesetzt, es soll die Einseitigkeit und Mangelhaftigkeit eines Prinzipes der Philosophie geprüft und erwiesen werden, so ist eine solche Prüfung doch offenbar nur so möglich, daß die logischen Elemente dieses Prinzipes selbst zu einem integrierenden Bestandteil seiner Kritik werden. Das Kritisierte ist in der Kritik „enthalten"[9]; sofern ein „absolutes" System die Versicherung seiner absoluten Wahrheit nicht negativ thetisch gegen andere stellen darf (eine Forderung, die an jedes philosophische System ergehen muß) und darüber hinaus seinen Absolutheitsanspruch nur dann einlösen kann, wenn es sich von dem Schein b e f r e i t, auch nur e i n e These, die vielleicht besser sein mag, unter v i e l e n möglichen anderen zu sein, muß es i n ihm möglich sein, alle einmal aufgetretenen Prinzipien zu verstehen und an ihren ‚logischen Ort' zu stellen. Zugleich muß in ihm und durch es deutlich werden, daß dieses s e i n Begreifen unhinterschreitbar ist, daß sich keine Theorie ersinnen läßt, die sich so auf seine Prinzipien und Methode applizieren ließe, wie es selbst seine Begrifflichkeit zum Verständnis anderer Theoreme einsetzte.

So ist es denn wohlbegründet, die Problematik der Diskussion um Hegel — wenn es denn wahr ist, daß diese Diskussion wesentlich bestimmt ist durch tranzendentale Reflexionen — als ein Problem seiner eigenen Philosophie zu verstehen, so, daß man es in ihm, wenn auch vielleicht in anderer Form, wiederfinden muß.

Man wird zugeben müssen, daß der philosophische Gedanke nach Hegel in eine eigentümliche Sterilität geraten ist, wenigstens in der theoretischen oder akademischen Philosophie. Dieses dem subjektiven Vermögen der Theoretiker zuzurechnen, muß um so weniger plausibel sein, je deutlicher man die Sachproblematik sieht. Reduziert man diese Sachproblematik auf ihren Kern, so stellt sich das Problem als die Frage nach der Beziehung von Form und Inhalt, die in je verschiedener Gestalt auftrat: als Verhältnis von Theorie und Natur, Grundlegung und Grundgelegtem, Prinzip und Faktum, selbst das Problem

9 LII. S. 217; cf. EHD. § 8.

von Ursprünglichkeit und Derivation läßt sich nach diesen Begriffen auslegen.

Die Schwierigkeit dieses Problems ist aber nicht nur eine gegenwärtige, sie ist — setzt man voraus, dieses Problem sei auch eines der Hegelschen Philosophie — auch die Schwierigkeit seiner Philosophie. Sollte seine Theorie auch für die Problematik der gegenwärtigen Philosophie relevant sein können, so muß mindestens die Vermittlung von Form und Inhalt in seinem Denken eine Lösung gefunden haben. Die Hegelkritik ist bisher nie darüber hinausgekommen, Hegel zu verdächtigen, eine Lösung für dieses Problem nur vorgespiegelt zu haben. Die vorliegende Arbeit stellt einen Versuch dar, diesen Verdacht zu begründen. Da sich die Kritik an Hegel, wenn sie das Fundament seiner Theorie untersuchen will, immer explizit oder implizit auf die Struktur der „Wissenschaft der Logik" beziehen muß, so muß sie die Problematik der Vermittlung von Form und Inhalt in der Dimension thematisieren, in der diese Vermittlung oder Vermittelbarkeit explizit analysiert wird; die „Logik" als die Theorie dieser Vermittlung muß also notwendig dann der Gegenstand der Untersuchung werden, wenn sich eine Kritik nicht als nur partiell verstehen will. Innerhalb der Hegelschen „Logik" stellt sich die Frage nach der Vermittlung von Form und Inhalt allgemeiner, und wenn man so will, radikaler, als Frage nach der Vermittlung von ‚Unmittelbarkeit' und ‚Vermittlung'. D. h., das vorliegende Problem ist nicht nur ein Problem unter anderen innerhalb der „Wissenschaft der Logik", vielmehr muß man es als das Problem der Theorie des Logischen, so wie Hegel es sieht, bezeichnen; es betrifft die „Grundproblematik" der „Wissenschaft der Logik".

Das Gewicht, welches das Theorem der Vermittlung von Unmittelbarkeit und Vermittlung bei Hegel hat, läßt sich am besten gewahren bei dem Übergang der logischen Sphären als ganzen. Die Vorgeschichte der „Logik" zeigt, daß Hegel die Trennung in differente logische „Sphären" erst recht spät gefunden hat, wenigstens die bestimmte Trennung, wie sie in der „Wissenschaft der Logik" vorliegt. Die Leistung dieser „Trennung" ist eines der wesentlichsten Ergebnisse seiner Bemühungen. Eine These, die die absolute Vermittelbarkeit von ‚Unmittelbarkeit' und ‚Vermittlung' leugnet — darin die gesamte Tradition der Hegelkritik bestätigend —, bestreitet indirekt auch die Stringenz des Theorems der Sphärendifferenzierung des Logischen, wie Hegel es entwickelt hat. Denn: stellen Seins- und Wesenslogik jeweils differente Modi der Vermittlung von ‚Unmittelbarkeit' und ‚Vermittlung' dar, so läßt sich die

Beziehung dieser Modi aufeinander nur dann als ein notwendiges Fortschreiten einer ‚niederwertigen' zu einer ‚höherwertigen' Form von Vermittlung verstehen, wenn absolute Vermittlung als Kriterium des Zwanges fortzuschreiten vorausgesetzt ist. Die Behauptung eines „Mehr" an Vermitteltheit bedarf einer Maßgabe, die methodisch zunächst nicht mehr als ein Ideal ist, das inhaltlich einzulösen notwendig ist, um die Notwendigkeit des Stufencharakters des Logischen zu begreifen. Weiterhin ist die Theorie der absoluten Vermittlung mit der Aufgabe belastet, ‚unvollkommene' Weisen des Logischen einmal überhaupt als logische zu erweisen, also einen spezifischen ‚Begriff' ihrer zu vermitteln, andererseits aber auch die Notwendigkeit solcher Formen des Logischen als notwendige Voraussetzung des ‚eigentlich' Logischen, der vollbrachten absoluten Vermittlung zu beweisen.
Dieser Hinweis zeigt, in welchen Dimensionen die These dieser Arbeit lokalisiert sind.
1) — Eine „absolute" Vermittlung von Unmittelbarkeit und Vermittlung kann es nicht geben.
2) — (daraus folgend) Das Verhältnis der logischen „Sphären" ist kein vermitteltes.
— Speziell für die Seinslogik gilt, daß diese ‚eigentlich' nicht „Logik" ist, daß das Problem dieser Logik sich in dem oben angedeuteten Sinn formulieren läßt: wie lassen sich die in dieser Logik verwandten Implikationsformen verstehen, was gleichbedeutend ist mit der Frage, wie sich Formen des Logischen, die ‚eigentlich' noch nicht das Logische sind, gleichwohl als ‚Teil' der Theorie des ‚eigentlich Logischen' verstehen lassen, bzw. wie die Theorie des ‚eigentlich Logischen' das Verständnis solcher ‚derivater' Formen ermöglicht.
Die These, daß der Begriff der „absoluten" Vermittlung nicht zu entwickeln, daß aber das Programm der Hegelschen Logik, wenn auch in modifiziertem Sinne, sinnvoll durchzuführen ist, soll in einer kritischen Reflexion auf Hegels „Logik" bewiesen werden. Der Verfasser sieht sich zu diesem Zweck genötigt, einige Theorien der „Logik" herauszugreifen, welche allerdings dadurch, daß sie gewissermaßen ‚herausgeschnitten' werden, in ihrem Bedeutungsgehalt verkürzt werden. —
Ohne den Geltungsanspruch der vorzutragenden Analysen einzuschränken — diese sollen sich selbst bewähren —, muß doch das Problem, das mit einem ‚Schnitt' verbunden ist, wenigstens erwähnt werden. — Der ‚Schnitt' kritisiert sich selbst, das Zugeständnis der Einseitigkeit ist nicht ihre Aufhebung. Das

Zugeständnis soll erklären, daß der ‚Schnitt' nicht willkürlich ist; es ist aber nicht ein bloßes Zugeständnis, sondern es will auch die Isolierung der Form-Inhalt-Beziehung auf das rein logische Feld rechtfertigen.

Der grundsätzliche Einwand, der gegen diesen Versuch vorzubringen ist, könnte etwa wie folgt formuliert werden: Die Hegelsche „Logik" ist mehr als ein logischer Formalismus, sie ist inhaltlich so belastet, daß eine formale Analyse an ihrem Wesen vorbeigehen muß. Die Bedeutung der „Logik" läßt sich in der Tat erst dann voll erfassen, wenn man ihre Stellung im System oder für es betrachtet, oder wenn man sie selbst als Theorie des Sittlichen, Guten, der Freiheit usw. versteht. Daß die Pointe gerade d a r i n besteht, daß die Theorie des Formalen die Theorie des Inhaltes i s t, und daß die Theorie des Inhaltes sich als Theorie des Formalen d a r s t e l l e n lassen m u ß, daß also das System als Ganzes die Durchführung der Kritik an der Transzendentalphilosophie ist, läßt sich nicht bestreiten. Läßt sich die Essenz der Hegelschen Philosophie in dieser Formel zusammenfassen, so ist es klar, daß sowohl die Position, die sein Geheimnis lediglich durch die Analyse des Inhalts, verstanden als das Systemganze, entschlüsseln will, als auch die, welche den einzigen Schlüssel in der Analyse des Formalen gefunden haben will, sich als einseitig erweist. Zugleich aber wird der vorliegende Versuch insofern gerechtfertigt, als es muß möglich sein können, die Struktur der „Übersetzung" des Formalen in den Inhalt bzw. umgekehrt als bloß formale S t r u k t u r zu reflektieren. Bedenkt man die kategorialen Mittel, die Hegel zu seiner Kritik an der Kantischen Ethik z. B. befähigten, so kann man feststellen, daß die Entscheidung über das Gelingen bzw. Scheitern der Kantischen Philosophie nach Hegel schon in der „Logik" gefallen ist, in dem Theorem, welches die Einheit von Form und Inhalt begrifflich durchführt und somit die „Abstraktion" der Trennung verwerfen kann. Allgemein gilt, die „Wissenschaft der Logik" verbietet nicht nur ein gleichsam transzendentales Applikationsschema von Formen auf Inhalte, sie verbietet auch die Interpretation des Zusammenhanges von „Logik" und „System" nach diesem Schema.

Eine rein ‚formale' Analyse des Logischen impliziert schon eine Verstellung des spezifischen Sinnes von Logik, wie Hegel sie versteht. Konkret könnte eine Kritik des vorliegenden Versuchs einer lediglich formalen Analyse der „Logik", die von allen anderen Aspekten absieht, diese Gestalt annehmen: ein solcher Versuch übernimmt unkritisch ein philosophisches Modell, das den Unterschied von Theorie und Inhalt, der die Gestalt des Theoretischen anneh-

men kann, aber nicht ursprünglich Theoretisches ist, zum Prinzip erhebt, etwa in der Formel „Philosophie, Grundlegung — Faktum der Wissenschaft". Abgesehen davon, daß der Neukantianismus z. B. diesen Unterschied nicht unreflektiert hingenommen hat, ist es noch nicht a priori ausgeschlossen, daß ein ganz ‚anderes' Modell als das Hegelsche eine Interpretation unter Bedingungen dieses Modells verhindern muß. Die formale Konsistenz der Theorie von der Einheit des Formalen und des Inhaltes kann sich nur in einer Reflexion auf die Formalität dieser Theorie bewähren. Diesen Aspekt in den Vordergrund stellen, bedeutet zweifellos eine Einseitigkeit, somit Einschränkung, zugleich aber ist solches Tun legitim und notwendig. Denn erst der Beweis der Vermittelbarkeit von Form und Inhalt im oben bezeichneten Sinn legitimiert die Systemkonzeption, wenn auch nicht zureichend, so doch notwendig.

Die Form-Inhalt-Problematik ist ein Indifferenzpunkt zwischen Hegel und transzendentalen Systemen. In Wahrheit ist die Entfernung des transzendentalen Modells von Hegel die tiefste Verbindung, die Einheit des Problems in verschiedenen Lösungen. Ohne also den Einwand gegen die vorliegenden Analysen, der die Verflechtung der Logik im System für das Zentrale des Problems ‚Hegel' erklärt, als unberechtigt abzuweisen, kann der Intention des vorliegenden Versuchs sein Recht von dieser Position nicht bestritten werden. Denn:

1) — Der Formalismus, den die Logik darstellt, muß ‚formal' interpretierbar sein.

2) — Eine ‚formale' Interpretation hat sachliches Recht, sofern sie die Legitimität der ‚Anwendung' des Formalismus prüft.

3) — Sie wird der etablierten, f o r m a l e n Hegelkritik in einem doppelten Sinne gerecht: ihr Recht ihr gebend und ihren Rechtsanspruch an der Alternative ‚Hegel' prüfend.

In welcher Weise gerade die Analyse der „Seinslogik" geeignet ist, den Zustand der Hegelkritik zu beleuchten, soll hier vorläufig angedeutet werden. Nach Hegels Theorie sind die Verhältnisse und Implikationen der Metaphysik w i e der Transzendentalphilosophie diejenigen, die e r in der Seinslogik expliziert. Die Frage nach der spezifischen Form seinslogischer ‚Logizität' fragt also zugleich nach der ‚Logik' der Transzendentalphilosophie. Gleichgültig wie diese Frage eine Antwort findet, der Alternativcharakter der Positionen wird sich aufheben.

Entweder: Es gibt absolute Vermittlung von Form und Inhalt bzw. ‚Unmit-

telbarkeit' und ‚Vermittlung', dann muß die Theorie der absoluten Vermittlung, sofern sie die ‚Logizität' der „seinslogischen" Beziehungen behauptet, diese zugleich in ihr Recht setzen; d. h. die „absolute" Vermittlung als Begriff des Logischen überhaupt muß zugleich der Begriff ‚derivater' Formen oder Gestalten des Logischen sein können, muß also sich selbst als das Logische dieser Formen bzw. in ihnen als das Logische setzen. So ist die seinslogische Implikationsstruktur absolut gerechtfertigt, somit der tranzendentale Aspekt nicht alternativ.

Oder: es gibt keine „absolute" Vermittlung (diese These soll in dieser Arbeit begründet werden); wahr ist die Unvermittelbarkeit von ‚Unmittelbarkeit' und ‚Vermittlung', und diese Wahrheit ist gesetzt als Prinzip, so ist die Alternative aufgehoben. So betrachtet zeigte sich die Hegelsche Theorie als eine Theorie gerade unter den Bedingungen und Grundsätzen des Modells, das als ihre radikale Kritik auftrat. Die Differenz wäre nicht mehr eine des Prinzips, sondern der Ausführung. So betrachtet, erscheint die „Logik" als eine Theorie des Logischen unter anderen, deren Aufgabe diese ist, Theorie der Vermittlung, der Rationalität oder Vernunft überhaupt zu sein, unter der Bedingung eines grundsätzlich unaufhebbaren ‚Unmittelbaren', das gleichwohl die Gestalt des Vernünftigen annehmen kann.

Reduziert man in der Kritik die „Logik" auf diese Grundlage, so wird ihre gegenwärtige Bedeutung erst klar. Die Entfernung der Kritik erscheint so als unexplizierte Nähe, die Explikation ist die Aufhebung dieses Scheins.

„Spekulative" Dialektik — gleichgültig welche Gestalt eine so zu bezeichnende Disziplin auch konkret annehmen mag — für gegenwärtig zu halten, wirkt unmittelbar befremdend. Die Befremdlichkeit, die einer Philosophie anhaftet, die mit diesem methodischen Ideal arbeitet, kann man aber sehr wohl darin begründet sehen, daß grundlegende Probleme des gegenwärtigen Philosophierens durch die Intention, sich von spekulativer Philosophie absetzen zu wollen, geradezu verstellt werden, die also nicht mehr Momente des Bewußtseins sind, das Philosophie ist oder doch sein kann.

Gerade der Umstand, daß die Theorie des Verhältnisses von Form und Inhalt, Ursprung und Derivation z. B. nicht mehr verstanden wird als der Inhalt der theoretischen Philosophie, welche diese Formalität begreift oder begründet, hat eine eigentümliche Verarmung der philosophischen Begrifflichkeit zur Folge gehabt, und diese Verhältnisse, weil sie in ihrer Formalität nicht reflektiert wurden, zu einer ebenso abstrakten wie massiven, sozusagen ‚ur-

sprünglichen' Inhaltlichkeit werden lassen. Wenn im Folgenden auf diese Unreflektiertheit hingewiesen wird, in der Verhältnisse, die bei Hegel als reflektierbare, mithin n i c h t ursprüngliche auftreten, in verschiedenen Philosophien nach Hegel auftraten, so nicht mit der Absicht, Hegel gegen seine offenen oder heimlichen Kritiker auszuspielen. Die Absicht ist vielmehr diese: durch den Hinweis auf die Kontinuität in der Sachproblematik die Methode „spekulativer" Dialektik als einen Standpunkt unter anderen zu etablieren, der so wenig überwunden ist wie die Schwierigkeiten der Philosophie heute.

Daß die Hegelkritik einen eigentümlich unvermittelten Charakter zeigt, läßt sich unschwer nachweisen. Das äußere Erscheinungsbild, das sich dem Betrachter bietet, sind entweder banale Einwände oder unvermittelte Gegenmodelle, die sich nicht kritisch gegen Hegel formulieren konnten. Faßt man die Hegelsche Theorie als eine Theorie des Wissens auf, so wird man die Kritik seiner Kritiker an s e i n e m Niveau messen müssen. Weder das „Sein" Schellings oder Weißes, das Absolute des jüngeren Fichte, der „konkrete" Mensch bei Marx, das Verhältnis Mensch — Schöpfergott (Kierkegaard), der „Ursprung" Cohens, das „logische Minimum" Rickerts, das „transzendentale Ego" des frühen oder die „Lebenswelt" des späten Husserl oder gar das „Dasein" bzw. „Sein" Heideggers können als zureichende „Prinzipien" oder „Gründe" aufgefaßt werden, aus welchen man die Formen des Wissens entspringen sehen kann — so wie Hegel, faßt man die Reflexion als „Prinzip", das Prinzip und seine Einheit mit dem aus ihm Entsprungenen wirklich hat entfalten können. Von allen diesen Theoretikern kann man sagen, und bei einigen soll es kurz beleuchtet werden, daß sie die von Hegel bzw. Kant aufgestellte Problematik durch mehr oder weniger unzureichende Mittel der Reflexion aus der Hand geben. Es soll allerdings nicht behauptet werden, daß alle diese Theoretiker das oben aufgestellte Problem explizit gesehen oder gestellt haben.

Die Stellung des Neukantianismus zu Hegel ist besonders bemerkenswert.[10] Denn es lassen sich wenigstens zwei wichtige Gemeinsamkeiten anführen. Sowohl Hegel wie auch Cohen behaupten die „Einzigkeit" ihrer „höchsten Systempunkte", um das Wort Prinzip zu vermeiden; der „Ursprung" Cohens ist geradezu dadurch ausgezeichnet, ebenso Natorps „Überunendliches" in der „Systematik".

10 cf. v. Vf.: Idealität als dialektisch konstruierbare Totalität und als Hypothese der Fundierung wissenschaftlicher Geltung. Überlegungen zur Theorie des Begriffs bei Hegel und Cohen. (Erscheint demnächst)

Sowohl Hegel als auch alle neukantianischen Theoretiker sind wesentlich durch Kantkritik zu ihrer Position gedrängt worden. Auch ihre Ausführung weist überraschende Gemeinsamkeiten auf. Begriffe wie „Gegebenes", „Ding an sich", „Empfindung" u. a. weisen nach ihnen darauf hin, daß in der Kantischen Theorie ein ‚irrationaler Rest' zurückgeblieben ist. Dies zu vermeiden, bemühen sich die Neukantianer dadurch, daß sie Beziehung des Denkens auf etwas, was noch nicht Denken oder Gedanke ist, für sinnlos erklären. Die „Reinheit" des Denkens (Cohen), die Struktur des Denkens überhaupt ginge verloren, wenn man eine solche Beziehung als für den Begriff des Denkens konstitutiv einführt! (cf. Hegels Kantkritik!)

Die alte Frage der Erkenntnistheorie, wie das Denken zu Inhalten soll kommen können, die nicht aus seinem Begriff schon (analytisch oder durch Konstruktion) folgen, wird nicht nur nicht beantwortet, sondern geradezu für sinnlos erklärt. Die Folge ist, daß der Neukantianismus, wenn auch nicht allgemein, an die Stelle der Erkenntnistheorie eine „Logik der Erkenntnis" im Sinne einer Interpretation der faktisch sich vollziehenden Erkenntnis und Wissenschaft setzt. Dies gilt sowohl für Cohens „Logik", als auch für Rickerts Analyse des „Erkenntnisgegenstandes". Rickerts „Standpunkt der Immanenz" besagt gerade, daß die sogenannte Wirklichkeit, erkenntnistheoretisch betrachtet, nichts anderes ist als „die Form Wirklichkeit", die einem „Inhalt" bejahend zuerkannt wird, „‚wirklich' heißt mit Recht oder i s t nur der Inhalt, der als wirklich bejaht oder anerkannt werden s o l l "[11].

Philosophie leistet nur die Analyse der Formalstruktur von Inhalten, so daß die Inhalte selber nicht als Inhalte reflektiert werden können, ohne jedoch als „Gegebenes" aufzutreten. Von den vielen Schwierigkeiten dieser Theorie kann hier nicht gehandelt werden, nur ein allen Theorien gemeinsames Dilemma bedarf in unserem Zusammenhang der Erwähnung.

Die Frage ist, wie unterscheidet sich die Philosophie überhaupt von der ‚Wissenschaft', wenn sie nur dies ist, festzustellen, was in der Wissenschaft immer schon vollzogen wird. Setzt man die ‚Angewiesenheit' der Philosophie auf Wissenschaft voraus, so ist nicht mehr einzusehen, warum die Sätze der Philosophie nicht ebenso gut in der Wissenschaft selber auftreten können. Konkret: die These, daß z. B. das „Prinzip der Infinitesimalmethode" das Prinzip der Wissenschaft ist, daß e s anzeige die Reinheit des Denkens, d. i. d i e K o n-

11 H. Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, 6. A., S. 205.

gruenz von Form und Inhalt in der Wissenschaft, wie sie sich faktisch vollzieht, ist bei streng gefaßter ‚Angewiesenheit' zunächst nur als ein analytisches Urteil, als ein Axiom dieser Wissenschaft selber zu verstehen. Diese selbst kann und muß diesen Satz aufstellen und aussprechen können. Ist die Wissenschaft ihrer Struktur nach durch ihre Methode bestimmt, so folgt, daß Philosophie, will sie eine eigene, bestimmte Wissenschaft oder Form von Explikation sein, einer eigenen Methode bedarf. Entweder also ist Philosophie nur Feststellung des faktischen Vollzuges des Wissens, dann ist das, was sie feststellt, von der Art, daß es in der Wissenschaft selber seinen Ort haben kann; oder aber, die Angewiesenheit ist nicht so grundsätzlich zu verstehen, dann bedarf die Philosophie einer eigenen Begründung ihrer Reflexionsform.

Daß solche eigene philosophische Reflexionsform der Philosophie erwachsen muß, ist schon deshalb anzunehmen, weil es sonst kaum eine Wissenschaft der Formen oder Sphären, in denen sich das Wissen vollzieht, würde geben können. Denn in der Wissenschaft liegt zumeist eine ‚Mischung' der Sphären und Formen des ‚Logischen' vor, so daß ihre Stufung gerade nicht aus ihrem faktischen Vollzug herausgelesen werden kann. Hätte etwa das letzte Prinzip Cohens, der „Ursprung", selbst die Struktur der Reflexion, so wären aus ihr, als dem bestimmten Grund alles Logischen, alle Formen und Sphären zu entfalten. Die Konsequenz wäre aber gerade nicht die ‚Angewiesenheit' der Philosophie auf das „Faktum der Wissenschaften". Diese aber wird behauptet, weil die Wissenschaft doch die Anwesenheit reiner Prinzipien (Infinitesimalmethode) in ihr zeigt. Außerdem setzte eine Reflexion auf den „Ursprung", sofern sie selbst logisch ist, diesen als auch ihr Prinzip voraus. Die Konsequenz ist, daß er in Ansehung des Prinzipiierten schlechthin unbestimmt ist, oder daß Philosophie und ihr Gegenstand, die Wissenschaft, unbestimmt nebeneinander stehen. Es ist evident, daß ein Prinzip wie der „Ursprung" unfähig ist, die Formen des Denkens als aus ihm entspringend zu begründen. Das Prinzip bleibt abstrakt und leer, denn in ihm ist keine Reflexion; sein Mangel ist, daß es nicht auf sich selber angewandt werden kann.

Bezeichnend ist, daß Rickert als Motto über seine Arbeit: „Das Eine, die Einheit und die Eins" ein Thomas-Zitat aus „De veritate" gestellt hat, das die Möglichkeit einer Selbstbezüglichkeit von Begriffen von vornherein verbietet: „Idem non adaequatur sibi ipsi; sed aequalitas diversorum est". Auch Rickert ist, bei aller Verschiedenheit, mit Cohen darin einig, daß das, was das nicht mehr weiter Reduzierbare, das rein Logische, oder der „logische Gegenstand"

ist, überhaupt nicht die Struktur hat, daß die Beziehung und Struktur, die in ihm liegt, noch durch diesen „Gegenstand" mitbegriffen werden könnte. Form und Inhalt als seine Elemente sind zwar in und durch ihn aufeinander bezogen, aber so, daß diese Beziehung grundsätzlich nicht mehr reflektierbar ist. Der „logische Gegenstand" ist ohne Reflexion. „Wir müssen nacheinander aufzählen, was von Anfang an zusammen als Gegenstand besteht"[12]. Jede Reflexion, also auch die auf den „logischen Gegenstand", setzt ihrer Struktur nach den Unterschied von Form und Inhalt notwendig voraus, sie erreicht also nicht das, was sie zu erreichen vorgibt, sich selbst als Reflexion.

Wir sehen, daß der „logische Gegenstand" selber seine Unfähigkeit ausdrückt, letzter Grund alles Logischen zu sein; er ist ganz unbestimmt und abstrakt. Unbestimmt, denn seine Elemente sind nur „aufzählbar", also gesetzt als unbezogene. Der logische Gegenstand ist nicht nur an ihm selber ganz unbestimmt, ja geradezu unlogisch, weil seine Einheit ganz unvermittelt gesetzt ist, sondern darum auch ganz unbestimmt und abstrakt in Ansehung der logischen Mannigfaltigkeiten; die „Letztheit", Unhinterschreitbarkeit der logischen Grundstrukturen zu rechtfertigen ist grundsätzlich unmöglich. Denn solche Rechtfertigung setzte gerade eine Reflexion durch einen durch den „logischen Gegenstand" selbst nicht unmittelbar gesetzten Grund voraus, dadurch er als logischer vermittelt wäre. Da er aber als unvermittelbar gesetzt war, wäre die ‚Reflexion in ihm' seine Zerstörung. So ist er also ein schlechthin Unbestimmtes und Leeres.

Das sogenannte „heterologische Prinzip", das die Irreduzibilität der Elemente des logischen Gegenstandes Form und Inhalt formuliert, gibt eine Struktur als logische Grund- bzw. Minimalstruktur an, die der Logizität gänzlich ermangelt. Es gibt nur das „Eine" und das „Andere" im „logischen Gegenstand", nicht aber ihre Vermittlung. Rickerts Versuch, das heterologische Prinzip gegen Hegels Dialektik ins Feld zu führen, ist von Beginn an zum Scheitern verurteilt; denn einmal ist es selbst höchst unzureichend, ja sogar widersprüchlich, und zum andern ist Rickerts Hegelverständnis höchst undifferenziert.

Rickert unterstellt, es sei Hegels Meinung gewesen, daß die „bloße Negation"

12 Rickert: Das Eine, die Einheit und die Eins, 2. A., S. 22.

genüge, „das Andere aus dem Einen entstehen zu lassen oder abzuleiten“[13]. „Solche Zauberkraft ist der Negation ... nie gegeben.“ Dem kann Hegel nur zustimmen. Das Mißverständnis, dem die Hegelsche „Logik“ in diesem Punkte ausgesetzt ist, fördert auch Rickerts Kontrahent Kroner, der doch Hegel gegen ihn ins Spiel zu bringen sich bemühte, wenn er in seiner Erwiderung gegen Rickert behauptet, daß „jedes Glied des Ganzen durch Negation des Anderen e n t s t e h t“[14].

Der gesamte Neukantianismus ist von dem Vorurteil beherrscht, Hegel habe Gedanken aus anderen Gedanken „abgeleitet“. Das Gegenteil ist seine Meinung und Intention. Die systematische Entfaltung der Bestimmungen, Kategorien, ist dadurch gekennzeichnet, daß sie die aus ihr „folgenden“ Gedanken als ihre eigenen Momente setzt. Jedes Moment der e i n e n Reflexion ist zugleich das Ganze, aber so, daß es bis zur „Idee“, in der die Reflexion sich als solche erfaßt, noch nicht als dieses Ganze, die Totalität, erscheint. Die ‚Folge‘ der Momente gründet in dem je verschiedenen ‚Grad‘ an Reflexion in ihnen, oder in der je verschiedenen ‚Gestalt‘, in der sich die Reflexion in ihrem Moment darstellt. Die ‚Gestalten‘ gehen durch den Widerspruch, der zwischen ihnen als Strukturen der Erfassung der Reflexion, wie sie an und für sich ist, und der F o r m dieser Erfassung zugrunde und in eine neue, höhere Stufe ein.

Wie die neukantianischen Theoretiker leitet auch Husserl und Heidegger die Idee einer Rückführung allen Wissens auf eine letzte unhinterfragbare Struktur. (Für Hegel war die „Letztheit“ der Idee und ihre H i n t e r f r a g b a r k e i t gerade der „Drehpunkt“ des Systems.) Für Husserl ist alles, was überhaupt „Sinn“ genannt werden kann, nur in der unendlichen „Potentialität“ des Bewußtseinsstroms zu begreifen. Es kann zugegeben werden, daß die Potentialität notwendige Bedingung des v e r s t ä n d l i c h e n Sinnes ist, aber die bloße Potentialität ist n i c h t z u r e i c h e n d e Bedingung des Sinnes. Husserl reduziert den Sinn auf eine Struktur, aus der aber ihr Entsprungensein aus dieser nicht einsichtig werden kann.

In „Sein und Zeit“ soll die „Hermeneutik des Daseins“ alles philosophische Fragen in dem „festmachen“, „woraus es e n t s p r i n g t und wohin es z u-

13 ebd. S. 20.

14 R. Kroner: Anschauung und Denken, Logos XIII., S. 113; cf. W. Flach, Negation und Andersheit, München/Basel 1959.

rückschlägt"[15]. Die Aufgabe, die Destruktion der Metaphysik dadurch auszuführen, daß man sie auf einen in ihr ungedachten, und darum umso mächtiger bestimmenden Grund reduziert, kann erst dann als durchgeführt betrachtet werden, wenn diese Reduktion es z. B. ermöglicht, die „Logik" in ihrer vollen Struktur aus diesem bisher ungedachten, „vergessenen" Grund zu verstehen, sei es auch nur als „Derivationsmodus" von Seinsverstehen. Der Derivationsnachweis impliziert, daß gezeigt werden muß, wie unter der Bedingung der Verstellung des „Seins" (dies sei einmal zugestanden) gleichwohl eine Wissenschaft verständlicher Beziehungen soll möglich sein können. Die These von der „Gleichursprünglichkeit" von „Eigentlichkeit" und „Uneigentlichkeit" muß bewährt werden in dem Aufweis des gleichen Ursprungs von Metaphysik und „eigentlichem" Seinsverstehen, so, daß die Struktur immerhin verständlicher metaphysischer „Beziehungen" und „Verhältnisse" in seiner Verständlichkeit aus ihm zu begreifen ist. Daß die „Hermeneutik" des Daseins dieses nicht nur faktisch nicht leistet, sondern in dieser Aufgabe grundsätzlich überfordert ist, kann hier nicht gezeigt werden. Man wird kaum behaupten können, daß die formale Logik oder Kategorienlehre tatsächlich von Heidegger „im Dasein" zu verständlicher Durchsichtigkeit gebracht und in ihm verankert sei (wenn auch nur als derivate Formen des Wissens).

Der Heideggersche Reduktionsversuch hat den Mangel, das, was er reduzieren will, nicht als in seiner „konkreten Totalität", im ‚Ursprung' geborgen und somit verständlich durch und in diesem gedacht zu haben. (Denn dieser Ursprung müßte der Grund der Verständlichkeit sein.) Die benannte Schwierigkeit zeigt sich in „Sein und Zeit" selbst, als das Problem der „systematischen" Explikation der „Existenzialien" und „Befindlichkeiten". Die „existenziale Analytik" selbst ist „verwurzelt" im ontisch-ontologischen Dasein. Aber woher kommt die Folge, vielleicht notwendige Folge in der Analyse des „Daseins", das doch als „ganzheitliches" Phänomen bezeichnet wird. Warum beginnt die Analyse nicht z. B. mit der „Sorgestruktur", die doch der „Grund" des Daseins ist. Die Struktur des „Daseins", Seiendes zu sein, dem es in seinem Sein um sein Sein geht, ist zu abstrakt und leer, um aus sich die Ordnung seiner ‚konkreten Strukturen' verstehbar werden zu lassen. „Dasein" ist eine

15 M. Heidegger, Sein und Zeit, § 7, S. 38.

Struktur, die zu abstrakt und hinsichtlich ihrer Konkretionen zu allgemein und unbestimmt ist.

Daß die Philosophie es nicht vermocht hat, zu reagieren auf den Zustand der modernen Kultur, daß die katastrophalen Entwicklungen geflissentlich vergessen oder durch ontotheologische Orakelei verschleiert wurden, dies spricht nicht gegen den Versuch, Kategorien zu finden, diese, womöglich, in einem System zu entwickeln. Ein solcher Versuch wird sich über seine Möglichkeiten und Schwierigkeiten von Hegel belehren lassen müssen; darin allein kann der Sinn einer Beschäftigung mit kategorialanalytischen Problemen liegen: belehrt durch traditionelle Theorien es neu zu wagen, Kriterien einer kritisch-vernünftigen Einstellung zu der Zeit zu finden, die unsere ist. Bisher bleibt es dabei, was M. Weber herb so formulierte: „Wir kennen keine wissenschaftlich beweisbaren Ideale. Gewiß: die Arbeit ist nun härter, sie aus der eignen Brust holen zu sollen in einer Zeit ohnehin subjektivistischer Kultur. Allein wir haben eben überhaupt kein Schlaraffenland und keine gepflasterte Straße dahin zu versprechen, weder im Diesseits noch im Jenseits, weder im Denken noch im Handeln; und es ist das Stigma unserer Menschenwürde, daß der Friede unserer Seele nicht so groß sein kann als der Friede desjenigen, der von solchem Schlaraffenland träumt."[16]

16 M. Weber: Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik. Tübingen 1924. S. 420.