

Das Erbe der Philosophen

CHR. HALBIG, M. QUANTE, L. SIEP (HRSG.): *Hegels Erbe*. Frankfurt/Main 2004. Suhrkamp Verlag. 434 S.

DINA EMUNDTS, ROLF-PETER HORSTMANN: *G.W.F. Hegel. Eine Einführung*. Stuttgart 2002. Reclam. 123 S.

Christoph Halbig, Michael Quante und Ludwig Siep haben einen Band herausgegeben, der sich das Ziel setzt, Hegels Erbe vorzustellen. Ein Buch von Dina Emundts und Rolf-Peter Horstmann, *G.W.F. Hegel. Eine Einführung*, betrachten wir hier als Beitrag zu dieser Aufgabe.¹ Das Buch ist eine gelungene Einführung, aber wir besprechen es nicht nach dieser Hinsicht. Wir überlegen zunächst, was im allgemeinen das Erbe eines philosophischen Autors sein kann, und schauen, was das für Hegels Erbe bedeutet. Dann betrachten wir vier Felder, auf denen die versammelten Texte ein Erbe Hegels ausmachen: in der Bedeutung der Geschichte für die Philosophie, im Verhältnis von Hegel zu Kant, zu Aristoteles und zu Wittgenstein.

1. Drei Arten, ein philosophisches Erbe zu bestimmen

Das Erbe eines Philosophen muß in der Weise liegen, in der sein Denken im gegenwärtigen Philosophieren wirksam ist. In der Tat wollen die Herausgeber dokumentieren, daß Hegel in der zeitgenössischen Philosophie noch oder wieder eine prägende Kraft ist. Wir können drei Arten unterscheiden, in denen man einen klassischen Autor heute am Werk sehen kann. Wir illustrieren sie an einer Debatte, die sich um das Erbe eines anderen Autors entzündet hat, um Aristoteles und *De Anima*.²

Nachdem Hilary Putnam eine funktionalistische Theorie des Denkens entworfen hatte, fand er, daß Aristoteles mit seiner Unterscheidung von Form und Stoff den Grundgedanken einer solchen Theorie schon gefaßt habe. Wenn wir nämlich die Form eines Dings beschrieben, beschrieben wir seine funktionale Struktur, d.i. ein System kausaler Rollen materieller Zustände und Prozesse. – Das ist eine unglückliche Weise, einen klassischen Autor wichtig zu machen. Daß er etwa dasselbe sagt wie Putnam, soll zeigen, daß er vernünftige Ideen hat, nämlich ähnliche wie Putnam.

¹ Unmarkierte Seitenzahlen beziehen sich auf *Hegels Erbe*. *G.W.F. Hegel* kürzen wir ab als »HE«. Der Konvention von *Hegels Erbe* folgend, zitieren wir Hegel nach der Ausgabe: E. MOLDENHAUER, K.M. MICHEL (HRSG.): *Werke in 20 Bänden. Theorie-Werkausgabe*. Abgekürzt »MM«.

² Dokumentiert in M. NUSSBAUM, A. RORTY (HRSG.): *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford 1992.

Das zeigt es auch. Vor allem aber zeigt es, daß die Beschäftigung mit dem Autor verschwendete Zeit ist, da sie zu keinem Resultat führt, das nicht leichter auf anderem Wege erreicht würde.

Gegen den Versuch, Aristoteles als Funktionalisten auszugeben, hat Miles Burnyeat eingewendet, daß es für Aristoteles die Aufgabe nicht gebe, die der Funktionalismus lösen will. Die Aufgabe stellt sich, wenn wir zunächst Materie ins Auge fassen, wie sie durch physikalische und chemische Gesetze beschrieben wird, und dann fragen, wie diese Materie etwas sein kann, das denkt oder wahrnimmt. Dagegen sei nach Aristoteles die Materie eines Lebewesens einer bestimmten Form wesentlich Materie eines Lebewesens dieser Form und, wenn zu dieser Form Wahrnehmen und Denken gehören, wesentlich Materie eines Lebewesens mit diesen Vermögen. Burnyeat sagt weiter, Aristoteles' *De Anima* könne uns daher nichts lehren, denn wir verstehen Materie so, daß erklärt werden muß, wie eine Konfiguration unabhängig verstehbarer materieller Prozesse Leben und Wahrnehmen und Denken ausmache. – Diese zweite Weise, einen Autor auf das gegenwärtige Philosophieren zu beziehen, läßt hoffen, daß bei ihm etwas zu finden ist, das jenseits des Raums liegt, in dem sich die gegenwärtige Debatte bewegt. Allerdings gelingt es ihr nicht, den Gedanken, den sie erahnt, zu artikulieren. Er ist einer verbreiteten Meinung entgegengesetzt, und deswegen so fremd, daß man ihn nur benennen, nicht verstehen kann. Nun ist niemand dafür zu tadeln, daß es ihm nicht gelingt, etwas zu denken, das jenseits eingefahrener Dogmen liegt. Unerfreulich ist nur, wenn einer in selbstzufriedenen Erklärungen darüber, was »wir« »heute« »in der Moderne« denken und was wir daher nicht mehr denken oder glauben oder verstehen können, das eigene Unvermögen als geschichtliche Lage ausgibt: Wir denken, daß die Materie wesentlich tot und unvernünftig ist, wir haben erkannt, daß unser Wissen stets fallibel ist, wir wissen, daß das Apriori historisch ist, und was dergleichen flotte Sprüche mehr sind.

Emundts und Horstmann stehen ein wenig zu Hegel wie Burnyeat zu Aristoteles.³ Einschläge finden sich auch in *Hegels Erbe*. So schreibt Ludwig Siep im charakteristischen »wir«: »Hegels Ambitionen einer vollständigen Selbstdifferenzierung, die zugleich teleologische Erfüllung einer immanenten Bestimmung ist, können wir im Zeitalter der Theorien offener Entwicklungen, der Rehabilitation von Kontingenz und der semantischen Orientierung an Sprache als einem unabgeschlossenen, sich durch Kommunikation unablässig verändernden System wohl nicht mehr teilen.« (365) Ein Anklang an die zweite Art findet sich weiter in der Rede

³ Wie Horstmanns »What is Hegel's legacy and what should we do with it?«. In: *European Journal of Philosophy* 7, 1999, 275–87.

der Herausgeber von »metaphysischen Prämissen«, denen Hegels Philosophie aufruhe (15; 139). Ein philosophisches System kann metaphysische Prämissen liefern, keine haben.

Die dritte Art, in der ein klassischer Autor in der Gegenwart wirken kann, ist durch einen Text, der von diesem Autor einen Gedanken empfängt, der sich in der gegenwärtigen Debatte nicht verorten läßt, weil er eine Einsicht artikuliert, von der diese durch ein sie regierendes Dogma abgeschnitten ist. Dieses Dogma kann eine der Meinungen sein, von denen ein Text der zweiten Art deklariert, daß »wir« sie haben, und der empfangene Gedanke der, den ein solcher Text nur benennt. So steht Michael Thompsons »The Representation of Life« zu Burnyeats *De Anima*-Interpretation.⁴ Thompson erklärt, daß sich die Begriffe der Funktion, der kausalen Rolle und des Gesetzes modifizieren, wenn sie sich auf Lebendiges beziehen; sie bezeichnen dann Lebensfunktionen und Lebensgesetze und eine Kausalität des Lebendigen. Es ist daher unsinnig, durch Funktionen und kausale Rollen, die man spezifizieren kann, noch ohne das, was sie bestimmen, als Lebewesen aufzufassen, erklären zu wollen, wie sich Zustände und Vorgänge so zusammenfügen, daß in ihnen und durch sie etwas lebt und dann auch wahrnimmt oder denkt. – Ein Text dieser Art artikuliert, was ein klassischer Autor denkt, so, daß sich darin eine philosophische Möglichkeit zeigt, von der wir nichts wußten und von der wir daher insbesondere nicht wußten, daß dieser Autor sie uns geben kann. Nur ein Autor, der ein Grund von Texten dieser Art ist, hat ein Erbe.

Wir können daraus Hegels Erbe betreffende Schlüsse ziehen. Das erste ist, daß der Zweck einer Bemühung um Hegels Erbe nicht der ist, den die Herausgeber sich setzen: »Letztlich geht es in der Diskussion, deren Anfangsstadium wir angedeutet haben und die in den hier versammelten Beiträgen weitergeführt wird, vor allem darum, einen abgesicherten Standpunkt der Interpretation zu gewinnen.« (17) Nicht nur ist das keine zutreffende Beschreibung vieler der Texte des Bandes, denen es »vor allem« um etwas anderes geht, nämlich um philosophische Einsicht. Es gibt überdies einen abgesicherten Standpunkt der Interpretation nur für unbedeutende Autoren. Wie jeder weiß, gibt es ihn nicht für Platon, Aristoteles und Kant. Das liegt daran, daß die eine Quelle von Texten unserer dritten Art sind.

Die Einleitung von *Hegels Erbe* dokumentiert einen Streit darüber, ob man hoffen kann, von Hegel gültige Einsichten zu erlangen, oder ob das ausgeschlossen ist, weil Hegel »Annahmen« macht, die »wir« nicht teilen.

⁴ MICHAEL THOMPSON: *The Representation of Life*. In: R. HURSTHOUSE U.A. (HRSG.): *Virtues and Reasons*, Oxford 1995, 247–296.

Das ist ein Exempel der unerfreulichen Seite der zweiten Weise, einen klassischen Autor auf das gegenwärtige Philosophieren zu beziehen. Man muß es nicht beachten, wenn jemand erklärt, Hegel sei für »uns« »heute« tot. Im Fall eines klassischen Autors ist die Grenze der Philosophie, die man in ihm findet, die Philosophie, die man zu ihm bringt.

Michael Quante meint, Hegel sei schwierig zu rezipieren, da seine Philosophie ein System sei: »Daß Hegel mit seinem philosophischen System beansprucht, die letzte Antwort der Philosophie zu sein, die in sich vollständig, alternativlos und notwendig ist, läßt sich nur schwer bestreiten [...]. Der immense Anspruch Hegels bringt jeden, der sich mit seiner systematischen Philosophie beschäftigt, in eine ambivalente Lage.« (325) Nach ihrer traditionellen Bestimmung, die Kant und Hegel teilen, ist die Philosophie die reine Wissenschaft. Wir werden unten darüber sprechen, was das heißt. Hier können wir festhalten, daß nach Kant und Hegel (und in Wahrheit) reines Wissen ein System bildet. Wer in der reinen Wissenschaft etwas leisten will, steht deshalb unter diesem Anspruch. Hegel brächte den, der an seine Philosophie systematisch anknüpfen will, in eine ambivalente Lage, wenn er diesen Anspruch nicht an sich stellte, denn dann fielen der innere Maßstab dessen, was er tun will, und der Maßstab, unter den er sich stellt, auseinander. Daß Hegels Philosophie ein System zu sein beansprucht, bringe nun aber den heutigen Leser in die Lage, sich ihm entweder ganz überantworten zu müssen oder aber ihn nur historisch rezipieren zu können.

Da ist erstens die bekannte Schwierigkeit, daß sich die spezifische Begründung der einzelnen Hegelschen Systemteile stets dem gesamten System verdankt. Dies führt anscheinend zu der Konsequenz, daß man an diese Philosophie systematisch entweder nur ganz und gar oder gar nicht anschließen kann. (326)

Natürlich soll Hegels Philosophie ein System sein und Hegel will, daß sie eines ist. Ob sie das ist, kann man nur herausfinden, indem man versucht, sich das vorgebliche System anzueignen. Wenn einem das gelingen sollte, wäre man ein großer Philosoph. Die Gefahr ist klein. Man kann einfach Hegel lesen und schauen, was man versteht. Vielleicht versteht man ein System, aber das ist mehr als man hoffen sollte. Es gibt natürlich die, die in Hegels Jargon herumschwadronieren. Die leiden nicht daran, daß sie sich in Hegels System verfangen haben, sondern daran, daß sie mit ihm nicht in Berührung gekommen sind.

Hegels Erbe beschränkt sich auf die theoretische Philosophie. Die Herausgeber begründen das damit, daß es im Praktischen »einen weithin geteilten Konsens über die Grundzüge und Hauptschwierigkeiten« der Hegelschen Philosophie gebe (14). Wie sie es darstellen, gibt es aber noch einen anderen Unterschied. In der praktischen Philosophie besteht eine

deutschsprachige Tradition, die an Hegel in Texten der dritten Art anknüpft, etwa Axel Honneths *Kampf um Anerkennung* oder Christoph Menkes *Tragödie im Sittlichen*. Dagegen sei in der theoretischen Philosophie die Ansicht verbreitet, daß »systematisch« mit Hegel wenig anzufangen sei, welche Ansicht nun in Frage gestellt werde, da anglophone Philosophen, namentlich John McDowell und Robert Brandom, sie ignorierten.

In dem Moment, in dem man Hegel [...] als systematischen Denker [...] ernst nehmen will – so muß man die von vielen geteilte Ansicht von Schnädelbach und Horstmann wohl verstehen –, zeige sich, daß es mit der systematischen Relevanz nicht weit her ist. Doch dieses Verdikt erscheint mittlerweile verfrüht. [...] [Es] hat sich, angeregt vor allem von den Arbeiten Brandoms und McDowells, mittlerweile eine zunehmend breiter werdende Diskussion entwickelt, in der zentrale Elemente der Philosophie Hegels als systematisch attraktive Optionen für die gegenwärtige Philosophie anerkannt werden. (9–10)

Die Fußnoten zu dem Abschnitt, der die Felder umreißt, auf denen Hegels theoretische Philosophie Bedeutung in der gegenwärtigen Diskussion erlangt habe, nennen Texte von Brandom, McDowell, Pinkard und Pippin, dann Texte von Stekeler und schließlich Arbeiten der drei Herausgeber, deren früheste im Jahr 2000 erschienen ist. Danach liegen also, abgesehen von Stekellers *Hegels analytische Philosophie*, bis 2000 keine deutschsprachigen Texte vor, die Hegel als Quelle philosophischer Einsicht zur Geltung bringen, während nun der Anstoß durch die analytische Philosophie dazu führt, daß Hegel in Deutschland wieder philosophisch gelesen wird. Sicher übertreiben die Herausgeber, und es steht so schlecht nicht. Man hätte sich aber gewünscht, daß sie den Befund, den sie erheben, kommentieren.

2. Hegel und die Geschichte

Die *Phänomenologie des Geistes* ist populärer als die *Wissenschaft der Logik*, denn sie ist so »materialreich«. Es scheint aber, daß ihr jüngst systematisch zu viel zugemutet wird. Nach Pinkard und Pippin soll sie ein Paradox auflösen helfen, das der Gedanke, die Vernunft sei autonom, aufwerfe. Dieses Paradox, das sie das »Kantische Paradox« nennen, ist das folgende: Die Vernunft ist autonom, das heißt, sie gibt sich selbst ihr Gesetz. Insbesondere gibt die Natur der Vernunft kein Gesetz vor. Es scheint aber, als könne sich die Vernunft kein Gesetz geben. Denn während sie sich ein Gesetz gibt, steht sie noch unter keinem. Dann aber handelt sie willkürlich, und dem, was willkürlich ist, kann kein bindendes Gesetz entspringen. In einem jüngst erschienenen Buch beschreibt Pinkard es so:

If the will imposes such a 'law' on itself, then it must do so for a reason (or else be lawless); a lawless will, however, cannot be regarded as a free will; hence, the will must impose this law on itself for a reason that then cannot itself be self-imposed [...]. The 'paradox' is that we seem to be both required not to have an antecedent reason for the legislation of any basic maxim and to have such a reason. (*German Philosophy 1760–1860*, Cambridge 2002, 226.)

Dieses Paradox soll dadurch gelöst werden, daß sich die Vernunft in der Zeit entwickelt; sie schreitet historisch von einem Gesetz zu einem anderen voran. Dieser Fortschritt ist durch nichts Vernunftfremdes bestimmt; vielmehr erweist sich das vorliegende Gesetz der Vernunft an sich selbst als ungenügend und ruft so ein folgendes auf den Plan, das seinem Mangel abhilft. Nach Pinkard und Pippin beschreibt die Phänomenologie diese historische Entwicklung.

Dagegen wendet John McDowell ein, daß es müßig ist, dem Kantischen Paradox auf diese Weise begegnen zu wollen.

Der Punkt ist hier aber nicht, daß, wenn wir das Gesetzgeben für uns selbst als eine komplexe gemeinschaftliche Leistung darstellen, wir das Dilemma umgehen können, dem sich die Vorstellung eines Aktes ausgesetzt sieht, der als in einer normativen Leere stattfindend angesehen werden muß, weil er grundlegende Normen instituiert. Diesem Dilemma kann man sich nicht entziehen. (206)

Daß das Kantische Paradox ein Paradox ist, bedeutet, daß es nichts beschreibt, und also nicht, was Selbstgesetzgebung ist. Das Paradox entsteht, wenn der Akt, in dem sich die Vernunft ein Gesetz gibt, selbst an kein Gesetz gebunden ist, in welchem Fall dieser Akt zufällig und nichtig wäre. Es löst sich auf, wenn es im Fall eines Gesetzes der Vernunft *dasselbe ist*, dem Gesetz zu unterstehen und sich das Gesetz zu geben. Daß die Gesetze der Vernunft selbstgegeben sind, beschreibt nicht ihren paradoxen Ursprung in einem gesetzlosen Akt, sondern ihre logische Form, nämlich das Verhältnis des allgemeinen Gesetzes zur unter es fallenden Instanz: Unter dem Gesetz sein, ist im Fall eines selbstgegebenen Gesetzes, sich unter das Gesetz bringen. Dieser Struktur werden wir unten als einer Gestalt der Idee wieder begegnen.

Wie Emundts und Horstmann bemerken, präsentiert Hegel die *Phänomenologie* nicht als Bericht über einen historischen Verlauf: »Andererseits scheint Hegel aber nicht einmal behaupten zu wollen, daß sich die Entwicklung der jeweiligen epistemischen Einstellungen in der Geschichte genau so zugetragen hat.« (HE 55) Es ist gut, daß Hegel das nicht behaupten will, denn es ergäbe keinen Sinn. Das Ziel der *Phänomenologie* ist ein anderes als Pippin und Pinkard vorgeben. Die Erfahrungen, die das Denken mit sich selbst macht, führen es dazu, den Gegensatz des Bewußtseins, des Denkens und seinem Gegenstand, zu überwinden; sie führen es zum reinen, oder absoluten, Wissen, d.i. zur Logik. Wir werden noch darüber

sprechen, was reines Wissen ist. Es ist aber klar, daß reines Wissen (anders als empirisches, durch sinnliche Anschauung vermitteltes Wissen) keinen zeitlichen Ort hat. Hegel beschreibt die Logik als »Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes« (MM 5, 44) ist. Und zu etwas wesentlich Überzeitlichem führt kein wesentlich zeitlicher Weg.

3. Hegel und Kant und reine Begriffe

Einige Texte aus »Hegels Erbe« beschäftigen sich mit Passagen der *Wissenschaft der Logik* und äußern sich deshalb dazu, was Logik ist. Dabei wird klar, daß das unklar ist. So schreibt Fulda: »Sie [die Logik; SR] ist aber auch keine Ontologie im Sinn einer Lehre von einem einzigen, höchsten Seienden. Denn einziger Gegenstand und Inhalt [...] der Logik ist nach deren eigener Auskunft die absolute Idee. Die aber fällt nicht unter den Begriff eines Seienden, und sei's den des höchsten. [...] Sie [die Logik] betrachtet sie [die reinen Gedankenbestimmungen] also nicht als *Kategorien*.« (83) Dagegen erklären Emundts und Horstmann, daß die Logik den Begriff der Vernunft darstelle, welche eine »komplexe Entität« sei (HE 57). Christoph Halbig sagt, »Idee« sei eine »ontologische Kategorie« und eine »Entität«, »die in dem doppelten Sinne unendlich ist, daß sie selbst die Totalität aller semantischen Bestimmungen bildet, mithin keine Außenperspektive zuläßt, die sie als Ganze »einklammern« könnte, eine Totalität, die zugleich gemäß dem Kriterium der Übereinstimmung von Begriff und Realität vollständig realisiert sein muß.« (140–1) Die Logik untersucht also Kategorien oder gerade nicht, sie ist keine Ontologie oder eben doch, die Idee ist eine Entität oder das durchaus nicht. Hier fallen große Wörter, und man empfindet, daß ruhmreich gestritten wird. Der Streit ist jedoch schwer zu verfolgen, da die Wörter als verstanden vorausgesetzt werden. Fulda sagt, die Logik sei »eine systematische Erforschung dessen, was in reinen Gedankenbestimmungen (und in welchen) das schlechthin Wahre ist« (84); er nimmt an, wir wissen, was reine Gedankenbestimmungen sind und was das schlechthin Wahre ist, und verstehen, was es heißt, daß dieses in jenen ist. Halbig betont, »Idee« sei der Name einer ontologischen Kategorie, sagt aber nicht, was eine Kategorie ist. Er erklärt, die Idee sei die Totalität aller semantischen Bestimmungen, und scheint anzunehmen, die Leser wüßten, was sie sich darunter zu denken haben.

Hegel bestimmt die Logik auf zwei Weisen. Sie ist das System der reinen Denkbestimmungen, das heißt, das System der reinen Begriffe. Und sie ist »die Wissenschaft des reinen Denkens, die zu ihrem Prinzip *das reine Wissen* habe« (MM 5, 57). Sie stellt also die reinen Begriffe vor, und das

so, daß sie darin reines Wissens artikuliert. Um uns zu dem oben benannten Streit verhalten zu können, müssen wir wissen, was reine Begriffe sind und wie ihnen reines Wissen entspringt. Das wird verlangen, daß wir etwas ausholen und die *Wissenschaft der Logik* zur *Kritik der reinen Vernunft* ins Verhältnis setzen.

Die Logik ist die Wissenschaft vom Denken, nicht irgendeine, sondern eine reine Wissenschaft. Daß sie rein ist, bedeutet, daß sie nicht empirisch ist; sie hängt nicht davon ab, daß man von ihrem Gegenstand affiziert wird. Vielmehr ist die Quelle des logischen Wissens identisch mit seinem Gegenstand; die Logik artikuliert das Wissen, das man vom Denken dadurch hat, daß man denkt. Die Begriffe der Logik sind daher ihrerseits rein; man erlangt sie nicht, indem man von dem, was unter sie fällt, affiziert wird. Statt dessen sind es Begriffe, über die man verfügt, da man nur denkt. Sie bezeichnen deshalb keinen zufälligen Inhalt, der ins Denken eintreten kann oder auch nicht, abhängig davon, was einen sinnlich affiziert. Sondern es sind notwendige Begriffe, notwendig in dem Sinn, daß sie dem Denken selbst entspringen, so daß sie wirksam sind, wenn nur überhaupt gedacht wird.

Wie aber können dem Denken selbst Begriffe entspringen? Wie kann es sein, daß man allein dadurch, daß man denkt, bestimmte Begriffe verwendet? Es ist nicht offensichtlich, wie es etwas geben kann, das der Namenerklärung des reinen Begriffs entspricht. Man kann auch nicht sagen, »Hegel nimmt an oder glaubt oder setzt voraus, daß es so etwas gibt«, und weitermachen. Dann versteht man in der Folge nichts mehr. Hegel versteht unter einem reinen Begriff dasselbe wie Kant: »Daher enthält [...] reiner Begriff allein die Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt.« (KrV A 50–1/B 74–5) Daß ein reiner Begriff eine Form des Denkens enthält, bedeutet, daß er das, was unter ihn fällt, nach der Form, in der es gedacht wird, charakterisiert. Die Form des Denkens ist dabei die Weise, in der man im Denken Elemente zu einem Gedanken zusammenfügt. Wenn der reine Begriff etwas nach der Form bestimmt, in der es gedacht wird, bestimmt er es also allein in Hinsicht darauf, wie es mit anderem im Denken verbunden ist. Hegels Logik ist ein System reiner Begriffe in diesem Sinn. Um einen Begriff dieses Systems zu verstehen, muß man die Form des Denkens identifizieren, die er enthält.

Die Logik beschreibt, was man von etwas denkt, allein indem man es gemäß einer bestimmten Form denkt. Wir können auch sagen, sie beschreibt, was man von ihm *weiß*, da man es gemäß dieser Form denkt. Denn was man gemäß einer Form denkt, ist durch diese Form bestimmt; es ist, wie es sein muß, um durch die Form gedacht zu werden, sonst würde es nicht durch sie gedacht. Deshalb ist das System reiner Begriff ein System reiner Erkenntnis. Man kann das auch so sagen: *Die Logik* – reine

Wissenschaft des Denkens, das System der Formen des Denkens – *ist die Metaphysik* – reine Wissenschaft des Seienden, das System reiner Erkenntnis. So sagt es Hegel: »Die *Logik* fällt daher mit der *Metaphysik* zusammen, der Wissenschaft der *Dinge* in *Gedanken* gefaßt, welche dafür galten, die *Wesenheiten der Dinge* auszudrücken.« (MM 8, 81)

Nun geht Hegels Logik in bestimmter Weise voran. Das Prinzip ihres Fortschritts ist schwer zu verstehen. Emundts und Horstmann erklären, der Gang der Logik werde von zwei Voraussetzungen getragen, nämlich »(1) daß es zu jeder Kategorie eine ihr entgegengesetzte gibt, die sich bei nähere Analyse als ihre eigentliche Bedeutung erweist, und daß es (2) zu jeweils zwei in dieser Weise entgegengesetzten Kategorien eine dritte gibt, deren Bedeutung durch das festgelegt ist, was als Kompatibilitätsrest der entgegengesetzten Kategorie angesehen werden kann.« (59) Dann heißt es: »Hegel selbst hat allerdings sehr wenig dazu getan, den genauen Sinn dieser beiden Voraussetzungen deutlich zu machen.« (61) Der Fortgang der Logik beruht also auf Voraussetzungen, deren Sinn ungeklärt bleibt. Man kann das auch so formulieren: Wir haben keine Ahnung, was Hegel tut.

Um Hegels Vorgehen auf die Spur zu kommen, muß man sich fragen, wie eine Logik, die Metaphysik ist, vorgehen muß. Hegel gibt uns einen Hinweis, wenn er schreibt:

Die kritische Philosophie machte bereits die *Metaphysik* zur *Logik*, aber sie wie der spätere Idealismus gab [...] aus Angst vor dem Objekt den logischen Bestimmungen eine wesentlich subjektive Bedeutung; dadurch blieben sie zugleich mit dem Objekte, das sie flohen, behaftet, und ein Ding-an-sich, ein unendlicher Anstoß, blieb als ein Jenseits übrig. (MM 5, 45)

Kant hat die Identität von Metaphysik und Logik erfaßt, aber unvollkommen durchgeführt. Das Prinzip des Fortschritts der Logik wird also das sein, auf welches man gewiesen wird, wenn man den Fehler Kants korrigiert. Hegel beschreibt diesen Fehler auf mehrerlei Weise. Er beklagt sich, daß nach Kant die Form der Anschauung dem Denken äußerlich ist, er kritisiert, daß Kant dem Denken nicht zutraut, selbst für den Inhalt der reinen Begriffe zu sorgen, und er erregt sich darüber, daß Kant reine Erkenntnis auf den Bereich der Erscheinungen beschränkt. Das ist *ein* Fehler, durch den Gang der *Kritik der reinen Vernunft* verfolgt. Die behandelt die reinen Begriffe in vier Schritten: in der Metaphysischen Deduktion, der Transzendentalen Deduktion, den Grundsätzen und der Transzendentalen Dialektik. Diese Schrittfolge ist dadurch begründet, daß die reinen Begriffe durch *eine ihnen äußerliche Form der Anschauung* in ihrem Inhalt bestimmt und in ihrer Geltung begrenzt werden. Äußerlich ist die Form der Anschauung dem Denken in dem Sinn, daß sie nicht die Form

der Anschauung eines denkenden Subjekts überhaupt ist. Es ist kein Widerspruch darin, sich denselben Verstand, dieselben reinen Begriffe, in einem Wesen zu denken, dessen Form der Anschauung sich von unserer unterscheidet. Deshalb kann man die reinen Begriffe vollständig auffinden, ohne noch zu wissen, wie durch sie etwas erkannt wird (metaphysische Deduktion). Deshalb muß man untersuchen, wie sich diese reinen Begriffe, deren System man schon vor sich hat, auf das, was anschaulich gegeben ist, beziehen (transzendente Deduktion). Deshalb kann und muß man dies beides tun, ohne daß man den Inhalt der reinen Begriffe angibt, also erklärt, was durch sie rein erkannt wird (Grundsätze). Schließlich ist deshalb reine Erkenntnis begrenzt (Dialektik).

Daß die reinen Begriffe durch eine ihnen äußerliche Form der Anschauung bestimmt und begrenzt werden, ist die Idee, mit der Kant seine Einsicht, daß die Metaphysik Logik ist, wieder verliert; sie ist der Grund aller Mängel seiner Philosophie. Daß Hegel damit recht hat und so Kants Fehler genauer identifiziert als gegenwärtige Darstellungen, sucht John McDowell in »Hegel's Idealism as Radicalization of Kant« nachzuweisen.⁵ In *Hegels Erbe* finden sich die einschlägigen Überlegungen sehr gerafft (198–201). Indem Kant reine Erkenntnis auf Erscheinungen begrenzt, erklärt er das Vermögen der Erkenntnis zu einem Vermögen allein der Erkenntnis von Erscheinungen, und das ist widersinnig. Der Widersinn entsteht durch die Äußerlichkeit der Form der Anschauung. Denn die macht es möglich, ohne Widerspruch eine Vielheit von Arten reiner und dann auch empirischer Erkenntnis entsprechend der möglichen Vielheit von Formen der Anschauung zu denken, denen wir, wenn wir sie als Erkenntnis auffassen wollen, einen einheitlichen Gegenstand zugrundelegen müssen, der dann gerade nicht erkannt wird.

Daß die reinen Begriffe durch eine ihnen äußerliche Form der Anschauung begrenzt werden, begründet jeden der vier Schritte ihrer Behandlung in der *Kritik* und ist der Grund dafür, daß diese vier Schritte unterschieden sind. Das zeigt uns, wie sich die reine Wissenschaft verändern muß, wenn das Denken durch keine ihm äußerliche Form der Anschauung begrenzt wird. Damit beschreiben wir dann den Fortschritt der *Wissenschaft der Logik*, wenn anders diese die Exposition der reinen Begriffe ist, die Kants Fehler korrigiert. Zunächst wird sich die metaphysische Deduktion der reinen Begriffe nicht von ihrer transzendentalen unterscheiden. Es wird nämlich nicht möglich sein, die reinen Begriffe als solche aufzufassen, ohne sie als Quelle reinen Wissens zu erkennen. Damit wird weiter die Analytik der Begriffe nicht mehr der Analytik der Grundsätze vorangehen, sondern mit ihr identisch sein. Denn daß die reinen Begriffe

⁵ *International Yearbook of German Idealism* 5, 2007.

so aufgefunden werden, daß sie darin schon als Quelle reinen Wissens erkannt sind, bedeutet, daß eben damit ihr Inhalt verstanden ist. Schließlich gibt es keine von der Analytik der Grundsätze unterschiedene Transzendente Dialektik, denn die Geltung eines jeden reinen Begriffs wird nicht durch eine dem Denken äußerliche Form der Anschauung begrenzt, sondern durch das Denken selbst, nämlich *durch einen anderen reinen Begriff*. Die *Wissenschaft der Logik* ist in einem Zug metaphysische und transzendente Deduktion der reinen Begriffe, Exposition ihres reinen Inhalts und Kritik ihrer gültigen Anwendung.

Diese abstrakte Beschreibung müßten wir in einer Lektüre der *Wissenschaft der Logik* füllen, und das können wir hier nicht tun.⁶ Sie reicht aber hin, um einige der Aussagen zu kommentieren, die sich in *Hegels Erbe* zur Logik finden. Fulda schreibt über die reinen Begriffe der Logik:

Insbesondere nämlich untersucht sie [die Logik] reine Gedankenbestimmungen nicht im Hinblick auf ihre Tauglichkeit als apriorische Begriffe von einem Gegenstand möglicher Erkenntnis überhaupt. Sie betrachtet sie also nicht als Kategorien (und damit als auf etwas Vorausgesetztes angewandt), sondern an und für sich selbst. (83)

Fulda legt nahe, es gebe einen Gegensatz zwischen einer Betrachtung der reinen Begriffe als Begriffe vom Gegenstand der Erkenntnis, und das heißt, als das, wodurch der Gegenstand rein erkannt wird, und ihrer Betrachtung an sich selbst. Das wäre so, wenn man durch reine Begriffe nur reine Erkenntnis erlangen könnte, indem man sie auf etwas Vorausgesetztes anwendete. Das dachte Kant, der meinte, daß zu reiner Erkenntnis die reinen Begriffe durch eine Form der Anschauung bestimmt und begrenzt werden müssen. Fulda legt seiner Beschreibung der Logik einen Gegensatz zugrunde, den sie als nichtig erweisen soll.

Es ist merkwürdig, daß Fulda sagt, die Logik betrachte die reinen Begriffe nicht als Kategorien, da sie sie nicht auf etwas Vorausgesetztes angewandt beschreibe. Es gehört nicht zum Begriff der Kategorie, daß sie auf etwas Vorausgesetztes angewandt wird. Hegel meint gar, es sei widersinnig zu denken, eine Kategorie, d.i. ein reiner Begriff, werde auf etwas Vorausgesetztes angewandt. Halbig erklärt, man solle nicht die Idee, und wohl allgemeiner keinen reinen Begriff, »für ein Kategorienschema [...] lesen, dem ein zu schematisierender, bloß gegebener Input gegenüberstände.« (142) Es gibt wohl Autoren, die Kategorien so verstanden haben und dachten, sie folgten darin Kant. Was aber die Kategorien nach Kant bestimmen, indem sie angewandt werden, ist eine reine Anschauung. Die enthält keine Empfindung und ist kein »Input«. Daß Kategorien einen In-

⁶ Vgl. SEBASTIAN RÖDL: *Eliminating Externality*. In: *International Yearbook for German Idealism* 5, 2007.

put ordnen, ist eine widersinnige Vorstellung. Das weiß schon Kant; Hume hat es ihn gelehrt.

Halbig erklärt, die Begriffe der Logik seien ontologische, nicht epistemologische Kategorien (142). Diesen Kontrast gibt es nicht. Kategorien sind Begriffe, die die Form des Denkens enthalten und also, wenn die Logik Metaphysik ist und reine Begriffe an sich selbst eine Quelle reinen Wissens, die Form des Wissens. Als solche können sie epistemologisch heißen, ebenso ontologisch, denn sie sind reine Bestimmungen dessen, was ist.

4. Hegel und Aristoteles und das Leben

Fulda, Halbig und Siep besprechen in *Hegels Erbe* die Idee. Sie versuchen zu erläutern, was »Idee« bedeutet, ohne sich auf Aristoteles' *De Anima* zu stützen. Das kann nicht gelingen. Denn Hegels reiner Begriff der Idee ist Aristoteles' reiner Begriff der *psyche*. Von Fulda, Halbig und Siep erfährt man nicht, daß Hegel mit dem Begriff der Idee den Standpunkt von Aristoteles wiedergewinnen will. Auch Emundts und Horstmann verschweigen das.

Die Bestimmung des Aristoteles vom Leben enthält schon die innere Zweckmäßigkeit und steht daher unendlich weit über dem Begriffe moderner Teleologie. (MM 8, 360) Die Bücher des Aristoteles über die Seele [...] sind deswegen noch immer das vorzüglichste oder einzige Werk von spekulativem Interesse über diesen Gegenstand. Der wesentliche Zweck einer Philosophie des Geistes kann nur der sein, den Begriff in die Erkenntnis des Geistes wieder einzuführen, damit auch den Sinn jener Aristotelischen Bücher wieder aufzuschließen. (MM 10, 11) Des Aristoteles Begriff der Natur ist vortrefflicher als der gegenwärtige [...]. Daß die neueste Zeit darüber wieder das Vernünftige hergestellt, ist nichts anderes als eine Wiedererweckung, Rechtfertigung der Aristotelischen Idee. (MM 19, 173) Aristoteles findet sich also auf dem höchsten Standpunkt; man kann nichts Tieferes erkennen wollen. (MM 19, 165).⁷

Aristoteles' Begriffe sind den modernen, gegenwärtigen unendlich überlegen. Wenn es gelingt, den Sinn von *De Anima* aufzuschließen, ist der Zweck der Philosophie des Geistes erreicht. Die Leistung der neuesten Zeit – damit meint Hegel sich selbst – liegt darin, daß sie Aristoteles' Idee wiedererweckt hat. Nur ein Dummkopf kann über Aristoteles hinauskommen wollen. – So stellt sich Hegel zu Aristoteles. Daß man von Hegel gelernt hat, zeigt sich deshalb darin, daß man etwa sagt: Der wesentliche Zweck der Philosophie des Geistes kann nur sein, den Sinn von Aristoteles' *De Anima* wieder aufzuschließen. Oder: Aristoteles' Bücher

⁷ Vgl. auch Hegels drastische Aussagen zum Unterschied der neuzeitlichen Metaphysik von der »älteren Philosophie« MM 6, 489–92.

über die Seele sind das beste über diesen Gegenstand. (Letzteres hat neulich Christine Korsgaard gesagt und damit nicht nur Aristoteles, sondern auch Hegel geehrt.) Bevor wir die Ausführungen in *Hegels Erbe* und *G. W.F. Hegel. Eine Einführung* zur Hegelschen Idee diskutieren können, müssen wir nachtragen, was dort fehlt. Wir müssen den Inhalt dieses reinen Begriffs entwickeln. Die zitierten Passagen machen klar, daß das nur möglich ist, indem wir auf Aristoteles zurückgehen.

Aristoteles erklärt, eine *psyche* sei ein Begriff (*De Anima*, 414a13; 414a27–8). Die formalen Merkmale eines Begriffs, der *psyche* ist, sind die, durch die Hegel den Begriff charakterisiert, der Idee ist. Als erstes müssen wir daher verstehen, weshalb eine *psyche* ein Begriff ist. Nun ist im (wenigstens für das Verstehen) ersten Fall eine *psyche* eine Art der *physis*. Als reiner Begriff bezeichnet der Begriff der *physis* eine Form des Denkens oder der Aussage. Die fraglichen Aussagen sind allgemein; sie sagen nicht, was hier und jetzt geschieht, sondern was im allgemeinen geschieht. Weiter sind sie explanatorisch; man versteht, warum etwas geschieht, indem man es der allgemeinen Aussage unterordnet. Ein Beispiel: *Eisen rostet, wenn es feucht ist*. Wenn du die Gartenschere draußen liegen gelassen hast, ist es nicht erstaunlich, daß sie nun verrostet ist. Das war zu erwarten, es mußte so kommen, denn die Schere ist aus Eisen, und Eisen rostet, wenn es feucht ist. Daraus folgt, daß die Allgemeinheit solcher Aussagen nicht die der Allquantifikation ist. Der Wahrheitswert einer quantifizierten Aussage ist eine Funktion der Wahrheitswerte elementarer Aussagen, weshalb sie den unter sie fallenden Fall so wenig erklärt wie eine Konjunktion ihre Glieder. Die Aussage über Eisen ist keine Aussage über alle Eisenstücke. Sie ist eine logisch elementare Aussage. *Der Begriff der physis ist der reine Begriff, der etwas allein als logisches Subjekt solcher Aussagen charakterisiert*. Das verbindet sich mit der Erklärung, die *physis* von etwas sei das Prinzip seiner Veränderungen, nämlich das System der Gesetze seiner Veränderungen. Explanatorische Aussagen über das, was im allgemeinen geschieht, sind Gesetze der Veränderung. Eine *physis* ist ein System solcher Gesetze, das System der Gesetze, deren logisches Subjekt sie ist.⁸

Eine allquantifizierte Aussage ist eine Aussage über einen Fregeschen Begriff. Wir können sagen, daß auch eine explanatorisch allgemeine Aussage über einen Begriff spricht. *Eine physis ist dann ein Begriff*, jedoch kein Fregescher Begriff. So spricht auch Aristoteles. Er versteht unter einem *logos* oft das, was in allgemeinen Aussagen auseinandergelegt wird.

Eine *physis* ist das logische Subjekt explanatorisch allgemeiner Aussagen. Eine *psyche* ist ein Subjekt solcher Aussagen, die nicht hypothetisch,

⁸ Vgl. SEBASTIAN RÖDL: *Kategorien des Zeitlichen*, Kapitel 6. Frankfurt/Main 2006.

sondern *kategorisch* sind.⁹ Betrachten wir unser Beispiel: *Eisen rostet, wenn es feucht ist*. Das sagt, was im allgemeinen geschieht, und zwar unter einer Bedingung. Die Aussage, die die Bedingung spezifiziert, gehört ihrerseits nicht zum System der Aussagen über die fragliche *physis*. Es mag sein, daß alles Eisen im Feuchten ist. Auch wenn das wahr ist, ist es eine allquantifizierte, keine explanatorisch allgemeine Aussage. Ihre Allgemeinheit ist zufällig; es ist zufällig, daß sich alles Eisen im Feuchten befindet. Eine Aussage über eine *psyche* ist kategorisch. Das bedeutet nicht, daß das, was gemäß einer solchen Aussage geschieht, nicht auch nur dann geschieht, wenn bestimmte Bedingungen vorliegen. Es bedeutet, daß diese Bedingungen durch Aussagen spezifiziert werden, *die zum System der Aussagen über dieselbe psyche gehören*. Michael Thompson gibt folgendes Beispiel:

Now suppose I say 'Bobcats breed in spring': it is again obvious that this isn't going to happen in any particular case unless certain conditions are satisfied. Perhaps a special hormone must be released in late winter. And perhaps the hormone will not be released if the bobcat is too close to sea-level, or if it fails to pass through the shade of a certain sort of tall pine. But, now, to articulate these conditions is to advance one's teaching about bobcats. [...] The thought that certain hormones are released, or that they live at such-and-such altitudes and amid such-and-such vegetation, is a thought of the same kind as the thought that they breed in spring. (»The Representation of Life«, 287)

Eine *physis* erklärt die Veränderungen dessen, dessen *physis* es ist, unter einer Bedingung, die sie selbst nicht im selben Zug erklärt. Sie mag auch diese Bedingung erklären, aber dann erneut unter einer Bedingung, usf. Hier erklären wir eines *durch ein anderes*, das danach verlangt, in derselben Weise erklärt zu werden, weshalb dieses Erklären an kein Ende kommt. Der Begriff, d.i. das logische Subjekt explanatorisch allgemeiner Aussagen, erklärt hier nur in dem Sinn, daß er eines mit dem anderen erklärend verknüpft; eben deswegen erklärt er es nicht vollständig. Eine *psyche* dagegen erklärt die Veränderungen dessen, dessen *psyche* es ist, vollständig, denn sie erklärt sie zusammen mit ihren Bedingungen.

Wir haben oben gesagt, man müsse die Logik so lesen, daß man zu jedem logischen Begriff die Form des Denkens identifiziert, die er enthält. Dann sieht man, wie der fragliche Abschnitt den Inhalt dieses Begriffs entwickelt, also artikuliert, was man von etwas weiß, da man es gemäß dieser Form denkt. Der reine Begriff der Idee des Lebens ist Aristoteles' reiner Begriff der *psyche*, das könnte Hegel nicht deutlicher sagen. Wir werden also Hegel auf die Spur kommen, wenn wir überlegen, was in der fraglichen Form des Denkens enthalten ist.

Eine *psyche* ist das logische Subjekt eines Systems von Aussagen, die so

⁹ Vgl. SEBASTIAN RÖDL: »Norm und Natur«. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 51, 2003, 99–114, Abschnitt 3.

miteinander verknüpft sind, daß das, was nach der einen geschieht, nur geschieht, wenn das geschieht, was die andere sagt. Nun sind diese Aussagen alle kategorisch; keine Bedingung ist in dem Sinn äußerlich, daß sie nicht ihrerseits eine Bestimmung der fraglichen *psyche* wäre. Deshalb ist das, was durch eine Aussage als Ursache von etwas anderem beschrieben wird, ein *Mittel* für das, dessen Ursache es ist. Das System der Aussagen über eine *psyche* ist teleologisch gegliedert. Das ist eine reine Bestimmung des reinen Begriffs der *psyche*, die allein aus der in diesem enthaltenen logischen Form stammt. Die teleologischen Beziehungen der Aussagen über eine *psyche* führen nun nicht aus dem System der Aussagen über diese *psyche* heraus. Das ist nicht zufällig so. Wie wir erklärt haben, ist der teleologische Nexus die Form der Einheit dieser Aussagen, die Weise, in der sie ein System bilden. Die Zweckmäßigkeit aller Lebensvollzüge ist deshalb eine *innere* Zweckmäßigkeit.

Emundts und Horstmann finden, »die weitere Behauptung, einem organismusartig verfaßten Objekt müßte das Merkmal der Subjektivität zukommen, scheint durch eine Analyse des Begriffs des Organismus zunächst gar nicht plausibilisiert werden zu können.« (HE 69) Abgesehen davon, daß es nach Kant und Hegel (und in Wahrheit) unzulässig ist, in der Philosophie etwas vorzutragen, das lediglich plausibel ist, führt eine Analyse des Begriffs des Organismus durchaus auf das Merkmal der Subjektivität, nämlich so: Alle Bedingungen von Lebensvollzügen sind in der *psyche*, die sie exemplifizieren, enthalten und werden durch sie erklärt. Ein Lebensvollzug wird nicht von etwas anderem erklärt, von etwas, das zufällig auf das Lebewesen einwirkt, sondern von *seiner psyche* und von ihr allein. In diesem Sinn sind Lebensvollzüge nicht Bewegung durch anderes, sondern *Selbstbewegung*. In diesem grundlegenden Sinn charakterisiert das Lebendige Subjektivität und Freiheit. Diese Freiheit gewinnt höhere Formen im Wahrnehmen und Erkennen. Diese höheren Formen sind aber Formen dieser ersten. Sie ist ihre logische Voraussetzung, wie Hegel sagt (MM 6, 470).

Es wird oft gesagt, ein Lebewesen erhalte sich selbst. Das ist eine logische Aussage, die allein die Form des Denkens beschreibt, die der reine Begriff des Lebens bezeichnet. Daß sich etwas im einschlägigen Sinn erhält, bedeutet nicht nur, daß Elemente sich so verhalten, daß ihre Konstellation bestehen bleibt und sie sich weiter so verhalten. Das läßt offen, daß dieser Zusammenhang der Elemente in dem Sinn zufällig ist, daß er nicht in den Gesetzen, durch die ihre Bewegungen verstanden werden, enthalten ist. So wird es sein, wenn diese Gesetze nicht kategorisch sind. Daß ein Lebewesen sich erhält, bedeutet also nicht, daß ein Lebensvollzug dazu führt, daß sich eben dieser Vollzug wiederholt, also etwa, das Herz schlägt, so daß ... so daß ... so daß das Herz schlägt. Ein Lebensvollzug

kann dazu führen, daß er sich *nicht* wiederholt. So ist es das Werk unter anderem der Kiemen der Kaulquappe, daß sie, die Kiemen, verschwinden. Der innere Zweck jedes Lebensvollzugs ist vielmehr, daß das Lebewesen *seine psyche exemplifiziert* und tut, was es gemäß seiner *psyche* tut. Häufig, nicht immer, wird dazu gehören, daß das Lebewesen erneut tut, was es gerade tut. Eine *psyche* erklärt vollständig Vollzüge eines Lebewesens, die durch den Zweck zu verstehen sind, daß das Lebewesen diese *psyche* exemplifiziert. In diesem Sinn erhält ein Lebewesen sich selbst. Wenn wir lyrisch werden, können wir das so formulieren: Der Begriff ist die Ursache seiner eigenen Wirklichkeit; er ist die Tätigkeit, sich selbst Objektivität zu geben. Und so weiter.

Wenn wir Lebensvollzüge als solche betrachten, ist das, was ein Lebewesen tut, stets dasselbe: es lebt das Leben seiner *psyche*. Wie Aristoteles erklärt, fällt »leben« unter die Kategorie der *energeia*.¹⁰ Zugleich ist ein Lebewesen stets dabei, dies und jenes zu tun, womit es eben deshalb jetzt noch nicht fertig ist: Der Baum treibt aus, der Webervogel baut an seinem Nest, usw. In dieser Hinsicht fallen die Vollzüge unter die Kategorie der *kinesis*. Wir können deshalb den logischen Charakter des Lebens auch so beschreiben, daß wir sagen, Leben ist *energeia* oder Tätigkeit, die sich wesentlich durch *kinesis* oder Veränderungen vollzieht, die sie so in sich aufhebt. So beschreibt Hegel Aristoteles' Grundbegriff, der sein eigener ist.

Tätigkeit [*energeia*; SR] ist auch Veränderung [*kinesis*; SR], aber Veränderung als identisch mit sich bleibend – ist Veränderung, aber innerhalb des Allgemeinen [der *psyche*; SR] gesetzt als die sich selbst gleiche Veränderung, – ist ein Bestimmen, welches ist Sichselbstbestimmen. (MM 19, 153)

Wenn wir die im reinen Begriff der *psyche* enthaltene logische Form analysieren, erschließt sich uns auch die folgende, in *Hegels Erbe* mehrfach zitierte Stelle:

Auch die Tiere sind nicht von dieser Weisheit ausgeschlossen, sondern erweisen sich vielmehr, am tiefsten in sie eingeweiht zu sein; denn sie bleiben nicht vor den sinnlichen Dingen als an sich seienden stehen, sondern verzweifelnd an dieser Realität und in der völligen Gewißheit ihrer Nichtigkeit langen sie ohne weiteres zu und zehren sie auf. (MM 3, 91)

Die Weisheit, von der Hegel spricht, ist die des Idealismus, das Wissen um die Nichtigkeit der sinnlichen Dinge. (Nach Robert Brandom beschreibt die Stelle »eine Art der Gattung praktischer Klassifikation« (53); nach Terry Pinkard erinnert sie »an Samuel Johnsons Widerlegung Berkeleys durch das Wegschießen eines Steins« (257). Brandom und Pinkard scheinen hier dem Tier Wissen um die Realität und die Bestimmungen der sinnlichen Dinge zuzuschreiben, nicht aber die »Gewißheit ihrer

¹⁰ Vgl. *Metaphysik*, 1048b18–34.

Nichtigkeit«.) Die Tiere zeigen sich in den Idealismus eingeweiht, da sie fressen und verzehren. Was sie fressen, ist ihre Nahrung. Nun ist ihre Nahrung keine äußere Bedingung einer *psyche*; sie ist in ihr enthalten und ein Mittel. Wenn wir etwa diese Wurzel hier (denken wir uns eine) als Nahrung von Wildschweinen erkennen, sehen wir in ihr, nicht dieses oder jenes Wildschein, sondern *das* Wildschwein. Daß diese Wurzel Wildschweinnahrung ist, bedeutet, daß es zum Wildschwein gehört, solche Wurzeln zu fressen und zu verzehren. Wenn das nun geschieht, wird die Wurzel in der Weise zum Wildschwein, daß sie gar nicht mehr als Wurzel vorliegt. Dieser Vorgang ist eine Tätigkeit der *psyche*: er wird durch die *psyche* erklärt und durch sie allein. Was also schon klar ist, wenn wir die Wurzel als Nahrung des Wildschweins erkennen, nämlich daß sie an sich nichtig und ein Mittel des Wildschweins ist, verwirklicht sich, indem ein Wildschwein sie verzehrt, sie damit vernichtet und dies unwilken der *psyche*, d.i. des Begriffs. So besitzt das Wildschwein die Weisheit des Idealismus.

Wir wollen noch angeben, welche logische Form der reine Begriff des Erkennens enthält. Er bezeichnet eine Art der *psyche*, oder Idee, also eine Art explanatorisch allgemeiner kategorischer Aussagen. Und zwar ist ein Begriff, der unter den reinen Begriff des Erkennens fällt (wie *Lanzettenfisch* unter den reinen Begriff des Lebens oder der *psyche* fällt), das logische Subjekt eines Systems allgemeiner Aussagen, die dadurch charakterisiert sind, daß etwas, das unter sie fällt, *sich selbst unter sie bringt*. Das ist ein Merkmal ihrer Allgemeinheit und also ihrer logischen Form, denn es beschreibt das Verhältnis der allgemeinen Aussage zu dem, was sie exemplifiziert: Daß etwas sie exemplifiziert, schließt ein, daß es diese logische Beziehung selbst vorstellt. Auch diesen Aristotelischen Gedanken hat Kant wieder erweckt, indem er erklärt, das moralische Gesetz sei selbstgegeben. Das bedeutet, daß es *eines* ist, dem Gesetz unterworfen zu sein und sich ihm zu unterwerfen, d.h. das Gesetz als Gesetz des eigenen Willens vorzustellen. Der Begriff der Selbstgesetzgebung ist nicht zu verstehen ohne den Begriff der *psyche*, ohne den Begriff der Idee. Aus der gegebenen Beschreibung der logischen Form selbstgegebener Gesetze folgt weiter, daß sie in der ersten Person, durch »ich« oder »wir« vorgestellt werden, weshalb Hegel den fraglichen Abschnitt als Erkenntnis des Ich nach seiner logischen Form präsentiert. »Das Wahre« und »das Gute« sind traditionelle Namen eines Systems solcher Gesetze; die verwendet auch Hegel.¹¹ Hegels Wort für diese Art der Idee, ein Wort wie »physis« oder »psyche«, ist »Geist«.

¹¹ Gottlob Frege erklärt, das System der logischen Gesetze entwickle die Bedeutung des Wortes »wahr« (wir können davon absehen, daß er selbst nur die Gesetze des deduktiven

Wir können nun zu unseren beiden Büchern zurückkehren. Christoph Halbig, der die »Idee des Erkennens« auslegt und zu Beginn seiner Ausführungen befindet, »Als systematisch wenig hilfreich erweist sich die Herleitung der Idee des Erkennens aus der ihr vorgeordneten Stufe der Idee, der des Lebens« (144), findet in der *Logik* eine Bestimmung des Begriffs des Erkennens durch zwei Momente: Zum einen soll der erkannte Gegenstand vom Erkennen unabhängig sein, zum anderen soll er dennoch erkannt werden können. »Das zentrale Problem einer Epistemologie besteht für Hegel darin, eine einheitliche Theorie unserer epistemischen Leistungen zu entwickeln, die beiden Prämissen gerecht zu werden vermag.« (147) Damit halte Hegel die Position des Realisten: »Die Position des Realisten läßt sich mit Crispin Wright [...] als Verbindung zweier grundlegender Gedanken [...] charakterisieren, [...] [nämlich des Gedankens; SR] daß die Wirklichkeit unabhängig von subjektiven Leistungen existiert, [...] [mit dem Gedanken; SR] daß es uns [...] gleichwohl möglich ist, [...] Wissen über sie zu gewinnen.« (148) Halbig stellt fest, daß die Logik nichts dazu beiträgt, verständlich zu machen, wie das möglich ist: »Die Frage [bleibt] offen, wie dieses Programm epistemologisch eingelöst werden kann.« (151) Das liege daran, daß die Logik allein den Inhalt des Begriffs des Erkennens bestimme – »die Aufgabe der Logik [liegt] in der Explizierung des semantischen Gehalts der dort untersuchten Kategorien« (151–2) – nicht aber zeige, daß es etwas geben kann, das ihn erfüllt. Das zeigten die einschlägigen Abschnitte der Realphilosophie, in denen Hegel behauptet daß das, was erkannt wird, eben das ist, was der Fall ist: »Liegt kein Irrtum vor, stehen der propositionale Gehalt des Erkenntnisaktes einerseits, das Erkannte als Sachverhalt in der Wirklichkeit andererseits in einer Identitätsrelation.« (156) Das könne er aufgrund einer »metaphysischen Prämisse« behaupten. Die Prämisse ist der »absolute Idealismus«:

Für Hegel bildet vielmehr die Wirklichkeit selbst das System objektiver Gedanken; daß die Dinge selbst Momente eines umfassenden Prozesses begrifflicher Differenzierung sind, bildet ja den Kern von Hegels absolutem Idealismus. Hegels ontologischer Idealismus [...] ermöglicht eine informative Theorie darüber, wie die Wirklichkeit unseren aktiven begrifflichen Leistungen zugänglich sein kann. Sie kann es deshalb, weil sie selbst begrifflich *ist*. (156) Hegels Epistemologie [steht] auf dem Boden seiner Metaphysik des absoluten Idealismus. (159)

Wenn Hegel so vorginge, könnte man ihm nicht folgen. Man kann nicht erklären, wie Erkennen möglich ist, indem man sich auf eine metaphysische Prämisse stützt. Denn als erstes wäre zu fragen, woher man

Schließens meint). (Der Gedanke. In: GÜNTHER PATZIG (HRSG.): *Logische Untersuchungen*, Göttingen 1993, 31.)

weiß, daß die Prämisse wahr ist. Es könnte zwar sein, daß, wenn diese Prämisse wahr ist, das auch erklärt, wie wir wissen, daß sie wahr ist. Dann aber wäre es ein und dasselbe, diese Prämisse auszuweisen und zu zeigen, daß Erkennen nicht nur möglich, sondern wirklich ist.

Nun sind wir der fraglichen Prämisse schon begegnet. Sie lautet anders formuliert: Logik ist Metaphysik, oder das System der reinen Begriffe ist als solches, ohne daß es durch etwas von ihm Unterschiedenes begrenzt werden müßte, ein System reinen Wissens. Die *Wissenschaft der Logik* beginnt mit dieser Bestimmung ihrer selbst, und so kann man das eine Prämisse nennen. Zugleich kann diese Prämisse nur dadurch als wahr eingesehen werden, daß gezeigt wird, daß sich die Formen des Denkens so entwickeln lassen, daß sich die Frage – Kants Frage – ob sie einen Gegenstand rein bestimmen, nicht stellen läßt. Das verlangt, wie wir oben besprochen haben, daß sich die Form des Denkens selbst bestimmt und begrenzt, was so vor sich geht, daß eine die andere begrenzt. Das ist der Gang der Logik: eine metaphysische Deduktion der Kategorien, die als solche ihre transzendente Deduktion, die Artikulation ihres Inhalts und die Kritik ihrer gültigen Anwendung ist. Dieser Gang muß an ein Ende gelangen – sonst wüßten wir nicht, daß er nicht schließlich doch nach etwas verlangte, das dem Denken äußerlich ist – und das kann er nur so, daß er bei sich selbst anlangt. Die Deduktion der Formen des Denkens gelangt also im Fortgang ihrer Selbstbegrenzung zu der Form, die die Aussagen der *Wissenschaft der Logik* aufweisen. Der reine Begriff, der dieser Form des Denkens zugehört, ist der Begriff der absoluten Idee. In der absoluten Idee erweist sich also das, was zunächst als Prämisse erschien, als das, was schon immer gewußt ist.

Nach Halbzig verhält es sich anders. Die Logik bestimme den Inhalt von Begriffen in einer Weise, die offen läßt, ob sie wirklich sind, welches erst die Realphilosophie zeige. Nun gibt es Begriffe, deren Inhalt erklärt werden kann, während offen bleibt, ob etwas sie erfüllt. Daß das jedoch im Fall reiner Begriffe nicht so ist, ist aber eben der Inhalt der »metaphysischen Prämisse«. Wenn die Realphilosophie zeigen müßte, daß ein bestimmter logischer Begriff, hier der des Erkennens, wirklich ist, könnte sie das nicht tun, indem sie auf diese Prämisse zurückgreift, denn daß sie das zeigen muß, impliziert, daß die Prämisse falsch ist. Der Begriff des Erkennens enthält eine Form der Aussage: Aussagen über eine *psyche*, deren Instanzen diese *psyche* vorstellen und also in der ersten Person vorstellen. Der Abschnitt der Logik, der von diesem Begriff handelt, entwickelt *reine Erkenntnis*, nämlich reine Erkenntnis unserer selbst (hier ist die erste Person). Er sagt, was wir von uns wissen, insofern wir uns gemäß der bezeichneten Form denken. Die Logik stellt keine Bedingungen auf, von denen offen bleibt, ob etwas sie erfüllt oder nicht. Sie spricht aus, was wir

rein erkennen, hier, was wir rein erkennen, da wir uns als solche erkennen, die erkennen.

Emundts und Horstmann machen mit Recht den Begriff des Organismus als das Zentrum der *Wissenschaft der Logik* aus. Über das, was Hegel »Begriff« nennt, schreiben sie:

Hegelsche Begriffe dürfen nicht mit den sogenannten Allgemeinbegriffen der traditionellen Logik verwechselt werden, sondern sie sind schwer zu fassende Entitäten, die dadurch ausgezeichnet sind, daß sie (1) nicht-sinnlich oder eine bestimmte Art von Gedankengegenständen sind und daß sie (2) objektiv – verstanden als Gegensatz zu subjektiv – sind. (68)

Wir haben bemerkt, daß auch Fregesche Begriffe (1) und (2) erfüllen, so daß man Hegelsche Begriffe näher bestimmen muß, wozu man sich auf Aristoteles besinnen kann. Weiter heißt es: »Ein Hegelscher Begriff kommt nur solchen Objekten zu, die nach dem Muster eines Organismus betrachtet werden können«, was die Frage aufwirft, »was es für Hegel heißt, etwas nach dem Muster eines Organismus zu betrachten« (69–70), an welcher Stelle Kant auftritt. Emundts und Horstmann zitieren dazu Hegel: »Mit dem Begriffe von innerer Zweckmäßigkeit hat Kant die Idee überhaupt und insbesondere die des Lebens wieder erweckt.« Leider zitieren sie nicht weiter, so daß man nicht erfährt, wem die Idee ursprünglich gehört. Denn Hegel fährt fort: »Die Bestimmung des Aristoteles vom Leben enthält schon die innere Zweckmäßigkeit.«

Nun ist das an Kant, was Hegel am heftigsten verabscheut und nicht aufhören kann zu schmähen, daß dieser den Begriff der inneren Zweckmäßigkeit gefaßt und zugleich geleugnet hat, daß er objektiv gültig sei, das heißt, daß man durch ihn einen Gegenstand rein bestimmen und also reines Wissen erlangen könne. Um zu begreifen, weshalb Kant behauptet, der Begriff des Lebewesens sei nicht objektiv gültig, worin sich nach Hegel Kants tiefster Fehler zeigt, und wie Hegel den Begriff des Lebens als einen ausweist, dem reines Wissen entspringt, müßten wir an dem Punkt weitermachen, den wir oben besprochen haben: Nach Hegel ist der Inhalt reiner Begriffe nicht durch eine Form der Anschauung bestimmt, die ihre Geltung begrenzt, sondern das Denken bestimmt und begrenzt sich selbst, nämlich ein reiner Begriff den anderen. Emundts und Horstmann sagen darüber nichts, was ihnen nicht vorzuwerfen ist, da sie einleiten möchten. Dennoch zwingt sie das Bemühen, sich hier zu beschränken und dennoch ans Ziel, nämlich zur Vernunft zu kommen, zu irreführenden Aussagen:

Dieser Schwierigkeit [zu zeigen, daß innere Zweckmäßigkeit »nicht, wie bei Kant eine Art Hilfskonstruktion zur Erklärung eines nicht mechanisch zu erklärenden Gegenstands« ist] kann Hegel nun dadurch entgehen, daß er die innere Zweckmäßigkeit mit dem Begriff des Objekts identifiziert. (HE, 71)

Aber natürlich kann man keiner Schwierigkeit dadurch entgehen, daß man etwas mit etwas identifiziert, es sei denn, es ist damit identisch. Darüber hinaus glaubt auch Kant, daß ein Lebewesen durch seinen Begriff als intern zweckmäßig aufgefaßt wird (wenn es das ist, was Emundts und Horstmann meinen, wenn sie sagen, die innere Zweckmäßigkeit sei der Begriff des Objekts). Das ergibt sich, wenn wir Kants Aussage, ein Lebewesen sei ein Zweck an sich selbst, mit seiner Definition des Zwecks zusammennehmen: »So ist Zweck der Gegenstand eines Begriffs, sofern dieser als die Ursache von jenem (der reale Grund seiner Möglichkeit) angesehen wird.« (*Kritik der Urteilskraft*, § 10.) Daß ein Lebewesen schlechthin ein Zweck ist, bedeutet dann, daß *sein* Begriff, nicht der von etwas anderem, als seine Ursache aufgefaßt wird; wir haben erklärt, wie das zu verstehen ist, und daß es eine logische Aussage ist. Was Kant bestreitet, ist nicht dies, sondern daß der reine Begriff des Lebewesens und damit jedweder materiale Lebewesenbegriff wie *Eule*, *Lanzettenfisch*, usw. objektiv gültig ist. Weshalb er das tut und was ihm Hegel entgegenhält, ist eine Frage, die man beantworten muß, wenn man verstehen will, wie Hegel sagen kann, alle Wirklichkeit sei Idee.

5. Hegel und Wittgenstein

Terry Pinkard und Michael Quante spüren dem Verhältnis von Wittgenstein und Hegel nach, das schon der Band *Vernunftkritik nach Hegel* thematisiert hatte.¹² Pinkard entwickelt im Anschluß an Cavell, Diamond, Conant, McDowell und anderen die Wittgensteinsche Idee, die Aufgabe der Philosophie sei Therapie von der Philosophie. Die Philosophie, von der wir befreit werden sollen, ist dabei charakterisiert durch ein Verlangen nach Begründung, das in dem Sinn transzendent ist, daß nichts von dem, was gewöhnlich »begründen« heißt, es befriedigt, da es umgekehrt fragt, wie eben dies zurecht so heißen kann. So tritt es aus dem gewöhnlichen Überlegen, Begründen, Urteilen und Entscheiden heraus. Im Philosophieren ist man diesem gewöhnlichen Tun entfremdet. Von der Philosophie befreit, ist man von dieser Entfremdung vom Gewöhnlichen und zu einer wieder erlangten Vertrautheit mit ihm befreit.

Nun kann man die Vertrautheit mit dem Gewöhnlichen nicht dadurch wieder erlangen, daß das philosophische Verlangen gestillt wird, denn dann könnte die Philosophie sich selbst befriedigen. Weiter kann man nicht so geheilt werden, daß man einsieht, daß das Verlangen sich nicht erfüllen läßt. Das zeigte nicht, daß man falsch daran tut, es zu haben. Die Heilung besteht vielmehr darin, daß man lernt, *daß es nichts gibt, wonach ei-*

¹² CHR. DEMMERLING, F. KAMBARTEL (HRSG.). Frankfurt/Main 1992.

nen verlangt. Man lernt das, indem man bemerkt, daß man daran scheitert zu sagen, was es ist, wonach es einen verlangt, und also, wie es wäre, wenn man es erlangt hätte. Das ist so, weil man, dem gewöhnlichen Tun entfremdet, allen Worten entfremdet ist, mit denen man den Gegenstand seines Verlangens würde bezeichnen wollen. In der Therapie erweist sich, daß alle Begriffe, die auf das transzendente Verlangen antworten, insbesondere alle, die in der Therapie verwendet werden, leer sind. Indem so das philosophische Verlangen zerfällt, erlangen wir die Vertrautheit des Gewöhnlichen zurück und können auf neue Weise in ihm leben.

So beschreibt es Pinkard im Anschluß vor allem an Cavell. Er sagt aber noch mehr. Er legt nahe, das Gewöhnliche, von dem Cavell spricht, seien »sinngabende Praktiken« oder »Lebensformen«:

Sie [eine Lebensform; SR] besteht eher in der Bedingungen dafür, daß es überhaupt so etwas wie eine Überzeugung gibt; als all dem, was das Hintergrundverständnis ausmacht, das wir mit uns herumtragen [...]. Dies ermöglicht die alltägliche Weise, auf die wir Überzeugungen bilden, bewerten, billigen und zurückweisen. [...] Eine Lebensform in Wittgensteins Sinn bezieht sich auf diese »gemeinsame menschliche Handlungsweise« einschließlich stärker kulturell geprägter Dinge wie Verwandtschaft, Rituale usw. [...] Aus Wittgensteins Sicht, so scheint es, beinhalten die der Lebensform eingeschriebenen Standards, »gemeinsame Formen menschlichen Handelns«, den als sicher vorausgesetzten Hintergrund, an dem gemessen das, was diese Praktiken zusammenhält, Sinn stiftet. (269)

Wenn uns die Therapie die Vertrautheit des Gewöhnlichen wieder gewinnen läßt und das *Gesundheit* sein soll, ist vorausgesetzt, daß die Lebensform, die dieses Gewöhnliche ist, *gut* ist. »Der hier skizzierten Lesart zufolge scheint Wittgensteins Vorschlag, kurz gesagt, darin zu bestehen, daß unsere »Lebensform« immer »so, wie sie ist, in Ordnung« ist.« (270) Dem hält Pinkard mit Hegel die »Negativität unseres Bewußtseins« entgegen, kraft derer keine Lebensform ein »sicher vorausgesetzten Hintergrund« sei, da sich stets erweisen könne, daß sie nicht in Ordnung ist.

Bei dem Versuch, diese »Negativität« zu begreifen, kommt Hegel dazu, sich damit zu befassen, wie sich solche Lebensformen durch die Erfahrung ihrer grundsätzlichen Unzulänglichkeiten auflösen. [...] Für Hegel gibt es folglich kein ahistorisch »Gewöhnliches«, zu dem irgendeine Therapie uns zurückführen könnte. (284)

Es scheint, daß Pinkard damit die therapeutische Auffassung falsch charakterisiert. Wenn wir traditionell und formal sprechen, dann ist, wie Pinkard es darstellt, eine Lebensform das Prinzip der vernünftigen Akte derer, die an ihr teilhaben. Während Wittgenstein meine, dieses Prinzip sei immer gerechtfertigt (»in Ordnung«), erkenne Hegel, daß es das möglicherweise nicht ist. Es sei deshalb nicht das letzte Prinzip vernünftiger Akte, sondern dieses sei die »Negativität« des Geistes, d. i. das Prinzip, das

die historische Folge der Lebensformen regiert. Nun ist aber der Begriff eines solchen Prinzips einer derer, die der, bei dem die Therapie angeschlagen hat, als leer durchschaut. Das zugehörige Wort ist eine Stufe einer Leiter, die er wegwirft. Wenn Hegel die therapeutische Auffassung der Philosophie überbietet, dann nicht, weil er ein tieferes Prinzip zur Geltung bringt als diese (»Negativität des Bewußtseins statt Lebensform«), sondern weil er zeigen kann, daß die Idee eines Prinzips vernünftiger Akte, das als solches notwendig gerechtfertigt ist, nicht leer ist, weil es nicht den Gegenstand eines transzendenten Verlangens bezeichnet. Darauf kommen wir zurück.

Pinkard mißversteht das Gewöhnliche als Lebensform, von der es sinnvoll ist zu sagen, sie sei zerfallen oder nicht. Quante mißversteht es als »Common Sense«, den er als Sammlung von Annahmen behandelt, die der Durchschnittsmensch mit sich herumträgt. Wie therapeutisch eine Philosophie ist, bemißt Quante dann danach, wie weit sie sich von diesen Annahmen entfernt. Die folgende Passage aus Hegels *Enzyklopädie* identifiziert eine dieser Annahmen:

Die erste Stellung ist das unbefangene Verfahren, welches [...] den Glauben enthält, daß durch das Nachdenken die Wahrheit erkannt, das, was die Objekte wahrhaft sind, vor das Bewußtsein gebracht werde. [...] Alle anfängliche Philosophie, alle Wissenschaften, ja selbst das tägliche Tun und Treiben des Bewußtseins lebt in diesem Glauben. (MM 8, 93)

Das zeige, daß die Philosophie mit dem Common Sense die Annahme teile, daß die Dinge denkbar und erkennbar seien, welche Annahme allerdings erst die Philosophie rechtfertige.

Hegels Beschreibung impliziert, daß die spekulative Philosophie mit der Auffassung des Common Sense eine fundamentale Annahme teilt, Erstere also an Letztere anschließt. Sie impliziert ferner, daß die richtige Deutung und Rechtfertigung dieser basalen Annahme nicht im Common Sense, sondern erst in der spekulativen Philosophie erfolgen kann. (338)

Weder Hegel noch Wittgenstein verstehen den Satz, »Man kann durch Nachdenken erkennen, wie es sich verhält«, als einen, der eine Annahme ausdrückt. Der Satz artikuliert etwas, das sich zeigt, wenn immer man so denkt: »Wie verhält es sich mit X? Vielleicht so? Nun, dies und das. Also verhält es sich in der Tat so mit X.« Wir können, was man tut, wenn man so denkt, wie folgt beschreiben: Man fragt, ob es mit einer Sache so oder so steht, denkt nach, und urteilt, es steht so. »Eine Sache«, »dies und das«, »so und so«, sind Variablen. Wir beschreiben also eine *Form*, eine Art des Zusammenhangs von Sätzen, oder des Zusammenhangs im Denken. Wenn wir die Lehre von den Arten des Zusammenhangs von Symbolen oder den Arten der Einheit im Denken »Grammatik« oder »Logik« nen-

nen, dann ist »Man kann durch Nachdenken erkennen, wie es sich verhält« eine *grammatische Bemerkung* oder eine *logische Aussage*.

Gefangen im philosophischen Verlangen will man den Satz »Man kann durch Nachdenken erkennen, wie die Dinge liegen« so verstehen, als drücke er etwas aus, das man wissen müßte, um gerechtfertigt zu sein, Aussagen in der fraglichen Weise zu verknüpfen. So versteht es Quante, der den dann drohenden Skeptizismus durch die Überlegung abwenden will, daß alltäglich nicht verlangt werde, daß allgemein gezeigt wird, daß Nachdenken zu Wahrheit führt, wenn nur im gegebenen Fall kein besonderer Grund vorliegt, daran zu zweifeln (347). Wer therapiert ist, sieht dagegen, daß es nichts gibt, das man hier zeigen oder zu zeigen scheitern könnte. Die Worte »Man kann durch Nachdenken erkennen, wie die Dinge liegen« haben eine therapeutische Funktion: Man versteht den, der sie äußert, wenn man begreift, daß sie unsinnig sind.

Quante hat recht, daß Hegel dieser therapeutischen Auffassung nicht folgt. Das liegt nicht daran, daß Hegel denkt, er müsse eine »Annahme« des Common Sense rechtfertigen. Hegel würde wohl sagen, daß Wittgenstein dogmatisch darauf beharrt, daß es nur endliches Rechtfertigen gebe. Aber was ist endliches und was ist unendliches Rechtfertigen? Wenn wir sagen, es sei eine Annahme, daß wir durch Nachdenken erkennen, wie die Dinge liegen, die also gerechtfertigt werden muß, *bevor wir gerechtfertigt kraft Nachdenken urteilen*, treten wir aus unserem alltäglichen Nachdenken heraus. Unser Nachdenken soll durch etwas gerechtfertigt werden, das in dem Sinn *etwas anderes ist als es selbst*, daß wir uns seiner versichern können, während wir noch offen halten, ob unser Nachdenken gerechtfertigt ist. Wir folgen Hegels Sprachgebrauch, wenn wir das *endliches* Rechtfertigen nennen. Wittgenstein hat recht, daß es uns nicht nur nicht gelingt, unser Nachdenken endlich zu rechtfertigen, sondern daß es hier nichts gibt, das »rechtfertigen« heißen könnte; er hat recht, *wenn* »rechtfertigen« bedeutet »endlich rechtfertigen«.

Wir haben oben eine Form der Erklärung beschrieben, in der etwas durch etwas anderes erklärt wird. Das können wir endliches Erklären nennen und die Erklärung durch eine *psyche* eine unendliche Erklärung. Das ist mehr als eine Analogie. Wir verstehen den Begriff des unendlichen Rechtfertigens durch den Begriff der *psyche*. Das können wir nicht entwickeln, aber abstrakt angeben, wie das alltägliche Nachdenken unendlich gerechtfertigt würde. Es würde so gerechtfertigt, wenn *ein und dasselbe* Quelle der Erkenntnis durch Nachdenken wie Quelle der Erkenntnis eben dieser Erkenntnis wäre. Wir rechtfertigten dann unser Nachdenken nicht durch etwas anderes, durch etwas, dessen wir uns versichern können, während wir offen halten, ob unser Nachdenken gerechtfertigt ist. Vielmehr erkannten wir, wie wir, da wir durch Nachden-

ken erkennen, auch dies erkennen, daß wir durch Nachdenken erkennen. Diese Struktur definiert die in der ersten Person repräsentierte *psyche*, die der reine Begriff des Erkennens bezeichnet.

Quante sagt über Hegel: »Auf der Ebene des Systems [...] strebt er eine kontextfreie und offensive Letztbegründung an.« (347) Die therapeutische Auffassung der Philosophie ist hier hermeneutisch sehr hilfreich, denn sie läßt uns zweifeln, ob wir etwas sagen, wenn wir von kontextfreien und offensiven Letztbegründungen sprechen. Hegel hat ein Erbe, weil wir nicht wissen, welches es ist. Wir werden ihm nur näherkommen, wenn wir sokratischer werden und erkennen, wie wenig wir verstehen.

Sebastian Rödl (Basel)