

ZEITSCHRIFT
FÜR
PHILOSOPHISCHE
FORSCHUNG

in Verbindung mit der
»Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland«

HERAUSGEGEBEN VON G. SCHISCHKOFF, MÜNCHEN

in Zusammenarbeit mit

O. FR. BOLLNOW, Tübingen — H. HEIMSOETH, Köln
H. KUHN, München — L. LANDGREBE, Köln — F.J.v. RINTELEN, Mainz

unter Mitwirkung von

H. BARTH, Zürich — Th. BALLAUFF, Mainz
A. DEMPF, München, — E. FINK, Freiburg/Br. — G. FUNKE, Mainz
A. GEHLEN, Aachen — D. HENRICH, Berlin
J. E. HEYDE, Berlin — E. HOCHSTETTER, Münster
G. JACOBY, Greifswald — M. LANDMANN, Berlin
Ph. LERSCH, München — B. LIEBRUCKS, Frankfurt/M.
K. REIDEMEISTER, Göttingen — H. REINER, Freiburg
J. RITTER, Münster — B. RUSSELL, Cambridge
W. SCHULZ, Tübingen — W. SZILASI, Freiburg
J. THYSSEN, Bonn — K. ULMER, Tübingen
H. WAGNER, Bonn — H. WEIN, Göttingen
W. WEISCHEDEL, Berlin — R. ZOCHER, Erlangen

Band XVII

VERLAG ANTON HAIN KG.
MEISENHEIM/GLAN

1963

k

ZEITSCHRIFT
FÜR
PHILOSOPHISCHE
FORSCHUNG

in Verbindung mit der Zeitschrift für Philosophie in Deutschland
Allgemeiner Gesellschaft für Philosophie in Deutschland

HERAUSGEBER FÜR DIE SCHNITZKOPF-MANUSKRIPT

in Zusammenarbeit mit
O. VON KOLLOW, Tübingen — H. WILHELM, Köln
H. EHM, München — F. WILHELM, Köln — A. WILHELM, Köln

UNIVERSITÄTS
BIBLIOTHEK
HEIDELBERG



Verantwortlich für den Inhalt: Dr. Georgi Schischkoff, Wasserburg/Inn, b. München, Mozartstr. 15

Alle Rechte beim Verlag Anton Hain KG., Meisenheim/Glan

Druck: Pfälzische Verlagsanstalt G. m. b. H., Neustadt an der Weinstraße

selber konzipieren zu dürfen. Wenn wir jedoch die Soziologie bei der von ihr selbst dargebotenen Bestimmung ihres Wesens und ihrer Aufgaben nehmen, so läßt sich u. E. leicht ersehen, daß die Soziologie diese Wissenschaft nicht ist und nicht sein kann; ja daß sie, wenn sie es trotzdem zu sein prädestiniert, eine gefährliche Begriffs- und Aufgabenverwirrung in wissenschaftliche Fundamentfragen der ernstesten Art hineinträgt.

Die Phänomene der Gesellung und Vergesellschaftung, die den Gegenstand der Soziologie bilden sollen, gehören ganz gewiß mit zu den augenfälligsten Aspekten menschlicher Diesseitsgestaltung. Aber das Phänomen der Kultur ist etwas sehr viel Weiteres; es würde eine Verengung und eine Vereinseitigung bedeuten, wenn auch Gegebenheitsbereiche ganz anderer als „soziologischer“ Art doch unter dem Aspekt der Soziologie betrachtet werden. Die Phänomene der Gesellung und Vergesellschaftung sind zudem nicht etwas spezifisch Menschliches; es gibt sie auch im Tierreiche, ja sogar im Pflanzenreiche (Tiersoziologie, Pflanzensoziologie).

Soweit Ansätze zu einer Wissenschaft von den Kulturen sich als Soziologie deklarieren, wird man sagen dürfen, daß hier ein weitgehendes und vielfach verhängnisvolles Selbstmißverständnis vorgelegen hat. Eine Soziologie, die ihr eigenes Wesen richtig versteht, behandelt meinerwegen — das kann man konzedieren — einen Ausschnitt, einen Teilaspekt des Gesamtphänomens der Kultur; das Gesamtphänomen der Kultur soziologisch behandeln wollen, heißt die Wissenschaft auf einen Irrweg dirigieren. Was im günstigsten Falle dabei herauskommt, sind interessante und auch wertvolle Beiträge zu Einzelphänomenen, die jedoch außerstande sind, das Gesamtphänomen adäquat zu erfassen. In dem Augenblick, wo sich eine Wissenschaft von den Kulturen als möglich und notwendig erweist, — (und das geschieht, sobald sich aus der Philosophie der Geschichte die Sonderdisziplin der Kulturwissenschaft herauskristallisiert) — ergibt sich für diese auch die Pflicht, ihre eigenen Methoden zu entwickeln und durch eine konsequente Anwendung derselben sich selbst zu rechtfertigen und sich damit ihre zentrale Stelle im System der Wissenschaften vom Menschen zu sichern.

Das sind einige Gedanken zu einem Thema, das u. E. mit zu den ernstesten wissenschaftlichen Sorgen der Gegenwart gehört oder doch zum mindesten gehören sollte.

HEIDELBERGER HEGELTAGE 1962 ¹⁾

Von Hans Friedrich Fulda, Berlin

I.

Angesichts der Bedeutung, die Hegel für unser philosophisches Selbstverständnis besitzt, könnte man einen Hegelkongreß besprechen, ohne zu erwähnen, was ihm Veranlassung gab. Aber die Tage, über die hier zu berichten ist, enthielten selbst die Reflexion auf ihren Sinn und Anlaß. Sie brachten die

1) 29. Juli bis 1. August 1962.

internationale Vereinigung zur Förderung der Hegelforschung zustande, zu der seinerzeit aufgerufen worden war²⁾. Situation und Absicht, die dafür kennzeichnend waren, dürften hier an erster Stelle interessieren. Ehe auf die einzelnen Beiträge eingegangen wird, mögen darum einige Bemerkungen über die gegenwärtige Lage der Hegelforschung Platz finden.

Der Aufruf hatte betont, daß mit der Vereinigung eine institutionelle Basis für den persönlichen Austausch wissenschaftlicher Informationen geschaffen, nicht ein Bekenntnis zum Hegelianismus abgelegt werden sollte. Demselben Bewußtsein gab auch Richard Kroner (Philadelphia) Ausdruck, den Alter und räumliche Entfernung nicht abgehalten hatten, den Festvortrag für die Heidelberger Tage zu übernehmen. Unsere Epoche, so Kroner, ist eine andere als diejenige, in der Hegels Werke entstanden; was uns heute nottut, daher nicht Erneuerung, sondern vor allem Verständnis und Überlieferung der Hegelschen Philosophie. Daß sich diese Auffassung bei Kroner mit persönlichen Erinnerungen an die Zeit verband, in der Windelband von Heidelberg aus die Erneuerung des Hegelianismus verkündet hatte, machte sie um so eindringlicher. Kroner vollzog in seiner Person die lebendige Kontinuität mit der das erste Drittel des Jahrhunderts kennzeichnenden Überlieferungsgestalt der Hegelschen Philosophie, ohne den Wandel zu verleugnen, den seine eigene Stellung zu Hegel inzwischen erfahren hat. Indem er zur Besinnung auf jene ideengeschichtliche Konstellation anregte, in der das erneute Interesse an Hegel seinen Ursprung nahm, schaffte er zugleich der Erkenntnis Raum, daß es heute nicht mehr angeht, Stil und Programm der Hegelforschung vor 30 Jahren wiederaufzunehmen — von der Wendung, die einige ihrer Vertreter um diese Zeit nahmen, ganz zu schweigen.

Worin ist unsere Situation von derjenigen unterschieden, in der der Neuhegelianismus zu Ende ging? Während an der Gründung des internationalen Hegelbundes im Jahre 1930 noch Bestrebungen beteiligt waren, die Hegels Systematik zur Grundlage einer alle heutigen Wissenschaften und wissenschaftlichen Methoden umfassenden Philosophie machen wollten, während in den Satzungen Hegels Sprache zur offiziellen Sprache des Bundes erklärt wurde (Art. 3), ist uns heute der Schein durchsichtig geworden, der der damaligen Identifikation mit Hegel von Anfang an innegewohnt hatte. Eigentlich war der „Neuhegelianismus“ noch weniger als der Neukantianismus ein solcher. Er war vor allem in Deutschland eher eine Auflösung des Neukantianismus durch Motive und Erkenntnisinteressen, die von der Lebensphilosophie ausgingen und für deren theoretische Bewältigung Hegel begriffliche Mittel zu liefern versprach. Mit Rückgriff auf Hegel schien es möglich, die Grundlagen der exakten Wissenschaften nicht nur durch eine geisteswissenschaftliche Methodologie und ihr zugeordnete Werttheorie, sondern durch eine Theorie der von der Lebensphilosophie thematisierten Wirklichkeitsgehalte selbst, vor allem der Geschichte und Kultur zu ergänzen. Im Grundsätzlichen aber blieben die entscheidenden Positionen des Neukantianismus erhalten, oder sie wurden durch das Eindringen der Lebensphilosophie zersetzt, ohne daß die Prinzipien der Hegelschen Systematik an ihre Stelle getreten wären. So galt z. B. weiterhin das Axiom der Unabschließbarkeit aller systematischen Erkenntnis. Es

2) Vgl. Bd. XV/1961 dieser Zeitschrift, S. 278.

wurde lediglich verschieden artikuliert, aber selbst für das System des Logischen nie bestritten. Die spekulative Naturphilosophie, ohne die für Hegel keine Philosophie des Geistes denkbar wäre, wurde nicht wieder in Angriff genommen. Niemand wagte, das Kategoriengefüge selbst als einen Prozeß darzustellen, worin dem Widerspruch logischer Bestimmungen produktive Bedeutung zukäme — selbst da nicht, wo man die Dialektik wieder guthieß und sich um ihre Theorie bemühte. Vehikel des kategorialen Fortgangs blieb die Subjektivität. Wenn von Widerspruch die Rede war, und die ihm entsprechende Opposition zur Erkenntnis der Wirklichkeit unerlässlich schien, so wurde darunter allzu oft nicht einmal Rickerts Heterothesis, sondern lediglich die Realrepugnanz verstanden. Mit der Abkehr von der regressiven Methode und dem Desinteresse an logischer Analyse blieb auch die Geltung der Begriffe unausgewiesen. Von einigen wurde das Logische empiristisch gedeutet — als ein aus dem endlichen Weltbezug des Bewußtseins erklärbares Ordnungsschema (Litt) —, von anderen ontologisch, wozu besonders die phänomenologische Schule sich durch Husserl berechtigt glaubte (N. Hartmann). Hegel erschien als metaphysischer Realist, dessen Logik man für eine beschreibende Kategorienlehre ausbeuten konnte. Die letzte, von Hegel am weitesten entfernte Weise der Aneignung schließlich verwarf den Gedanken eines in sich bestimmten Logischen gänzlich und reduzierte Hegels Geistmetaphysik auf die Auslegung einzelner Erfahrungsgehalte, insbesondere der Geschichte, Kultur und Religion. In ihr war der Hegelianismus wieder in Lebensphilosophie aufgelöst und der Punkt bezeichnet, auf den alle hegelianisierenden Modifikationen des Neukantianismus zutrieben. Aber mit der Bestimmtheit Hegelscher Begriffe verflüchtigte sich auch ihr Realitätsgehalt. Das macht viele der aus jener Zeit stammenden Hegelinterpretationen so unbefriedigend und verschuldete zu einem guten Teil, daß die Rechtstheorie der Hegelianer schließlich gegenüber dem heraufkommenden Nationalsozialismus ohne Argumente war, die sie sonst bei Hegel wohl hätte finden können.

Die heutige Situation der Hegelforschung ist gegenüber derjenigen vor 30 Jahren nicht dadurch ausgezeichnet, daß die Fragen, hinsichtlich deren der Neuhegelianismus grundsätzlich von Hegel abwich, inzwischen zugunsten Hegels entschieden wären. Eher schon ließe sich sagen, sie zeichne sich durch einen Zug zum Konkreten aus. So haben Untersuchungen zu besonderen Partien der Philosophie des Geistes sich seit J. Wahls von Kierkegaard inspirierter Studie über das unglückliche Bewußtsein häufiger auf das Detail konzentriert als früher. Auch die Auseinandersetzung mit Hegels Gesellschafts- und Staatstheorie, die während des Krieges im Ausland begann und sich in Deutschland fortsetzt (Lukacs, Löwith, Marcuse, Horkheimer, Adorno, Ritter), berücksichtigt sorgfältiger als diejenige der Neuhegelianer die historische Gestalt der Ideen und Verhältnisse, die den Horizont der Hegelschen Begriffe bildeten; oder sie appliziert diese Begriffe auf die gegenwärtige Gesellschaft, um ihren Wahrheitsgehalt zu ermessen. Aber die spekulativen Probleme wurden dadurch nicht vorangebracht. Ja, einige der an Hegel anthropologisch und gesellschaftstheoretisch Interessierten glauben wohl sogar, sie verabschieden zu können, ohne methodisch bodenlos zu werden. Im Gegensatz dazu waren die Hegel-Untersuchungen Heideggers und seiner Schule vor allem spekulativen Fragen

zugewandt. Während sie jedoch hinsichtlich der Möglichkeit eines spekulativen Begriffssystems skeptisch blieben, entwickelte der Neukantianismus in seiner Spätphase (Natorp, Hönlwald) aus sich heraus Tendenzen, die auf ein solches System hindrängen, aber erst nach dem Kriege zu wirken begannen (Wagner, Cramer). Nimmt man hinzu, daß auch die Spätphilosophie Husserls zur Konfrontation mit Hegel herausfordert (de Waelhens, Henrich); daß versucht wird, Hegels Logik mit den Mitteln moderner logischer Formalisierungstechnik anzugehen (Günther) und daß schließlich selbst Anzeichen einer sprachanalytischen Hegeldeutung nicht fehlen (Findlay), so ist wohl keine Richtung der gegenwärtigen Philosophie mehr zu nennen, die außerhalb jeder Beziehung auf Hegel stünde.

Das Feld der Hegelforschung ist dadurch spannungsvoller geworden denn je. Bemühungen, die ihren Ausgang nehmen von der Scholastik, vom Marxismus, der Lebensphilosophie, der Existenzphilosophie, dem Neukantianismus, der Phänomenologie Husserls, der philosophischen Anthropologie, der Heideggerschule und dem Positivismus — sie alle konkurrieren auf ihm miteinander. Die Hoffnung auf eine gedeihliche Zusammenarbeit mag unter diesen Umständen fast aussichtslos erscheinen. Vielleicht aber, wenn es gelingt, Hegelinterpretation und -Kritik eindeutig zu unterscheiden, kann die Pluralität der Gesichtspunkte, unter denen Hegel heute thematisiert wird, die Auseinandersetzung für unser gegenwärtiges Bewußtsein fruchtbarer machen, als die von Parteinahme getriebenen Hegelrezeptionen der Vergangenheit es für ihre Zeit vermochten. In dem durch keine trügerischen Schulbildungen mehr zu verschleiernenden historischen Abstand, den Hegel für uns gewonnen hat, liegt auch die Chance, daß unser Hegelstudium endlich den Charakter einseitiger Aneignung und flüchtiger Aktualisierung seines Gegenstandes verliert, und daß es stattdessen den ganzen Hegel zum Problem macht, ohne ihn deswegen in Bausch und Bogen abzuhandeln. — Mit der Aufforderung, diese Chance wahrzunehmen, beschloß Kroner seine Heidelberger Erinnerungen. Es dürften darin auch diejenigen mit ihm übereinstimmen, die Aufgaben und Ziele der heutigen Hegelforschung nicht wie Kroner in den Fragen nach System und Geschichte, Gott und Mensch beschlossen sehen.

Gadamer, der zum Präsidenten der Vereinigung gewählt wurde, charakterisierte die allen an der Hegelforschung Interessierten gemeinsame Aufgabe mit der Wendung, daß es darauf ankomme, Hegel buchstabieren zu lernen. Nicht zufällig wurde bisher kein Kommentar geschrieben, der ein systematisches Textstück Hegels Satz für Satz überzeugend interpretiert. Wie kaum ein anderes philosophisches Werk sperrt sich dasjenige Hegels gegen ein Verständnis seiner Argumente im Einzelnen. Auf Grund seiner gleichmäßigen Durchbildung und der deutlichen Akzentuierung seiner Glieder ist eine Darstellung des großen Ganzen verhältnismäßig einfach. Aber das durchgängig und mit unerreichtem Geschick geübte Verfahren, Bedeutungen von Begriffen nicht nur vorauszusetzen, sondern auch stringent zu entwickeln, macht jede Interpretation einzelner Gedankenschritte zum undankbarsten und heikelsten Geschäft. Indes ist gerade sie eine der elementarsten Forderungen hermeneutischer Redlichkeit, wenn man Hegel nicht nur erneuern sondern kritisch reflektieren will. Untersuchungen zu Hegel werden daher um so fruchtbarer, je

disziplinierter sie mit den unserer Epoche angehörenden Intentionen an sich halten, ohne sie zu vergessen. Angesichts unserer in einzelne Lager zerfallenen Philosophie, deren Epigonen sich im Trümmerfeld unglauwbüdig gewordener Schulen einrichten, sind solche Untersuchungen dringender denn je. Nur vermittelst ihrer lassen sich die auseinanderlaufenden Sinnlinien unseres kurz-sichtigen Zeitbewußtseins in Hegel wie in einem imaginären Brennpunkt versammeln.

II.

Das Programm der Heidelberger Tage wenigstens ließ erhoffen, eine Konzentration der Hegelforschung möchte nicht aussichtslos sein. Trotz des anfänglichen Mißtrauens der Marxisten und ihnen nahestehender Kreise war es gelungen, eine repräsentative Gruppe von Gelehrten für Vorträge und Referate zu gewinnen, so daß fast alle oben genannten Richtungen der Hegelinterpretation zu Wort kamen. Der Ablauf der Tage zeigte jedoch auch, welche Schwierigkeiten noch zu bewältigen sind. Während ursprünglich beabsichtigt war, drei Themenkreise — Phänomenologie und Logik, Rechtsphilosophie und Geschichtsphilosophie — getrennt zu diskutieren und ausgiebige Gelegenheit zu Arbeitsgesprächen zu verschaffen, schoben sich die Themen durcheinander, und der Stil von Colloquien wurde durch den einer eindimensionalen Vortragsfolge verdrängt, die kaum noch Zeit für Diskussionen und Pausen ließ.

Der erwähnte Mangel betraf die organisatorische Seite und dürfte das nächste Mal leicht vermieden werden. Schwieriger mag ein gemeinsames Bewußtsein über das für die Hegelinterpretation Erforderliche zu entwickeln sein. Der innere Zusammenhang Hegelscher Expositionen läßt sich um so fugenloser darstellen, je weniger das große Ganze den Blick verstellt. Die Referate präsentierten indes häufig gerade dieses. Selten analysierten sie die spezifischen Argumentationsformen charakteristischer Textstücke und konnten darum auch keine alternativen Interpretationsfragen zur Entscheidung stellen. Dieselben Themen wurden drei-, ja viermal behandelt, ohne dadurch entscheidend an Deutlichkeit zu gewinnen. So sprachen zum Beispiel außer Volkmann-Schluck, der eigens „die Entäußerung der Idee zur Natur“ behandelte, beiläufig auch Fleischmann, Lakebrink und van der Meulen über die freie Entlassung, — aber in so vager Form, daß keine fruchtbare Kontrastierung von Auffassungen zustande kam. Charakteristischerweise wurde in der Diskussion die entscheidende Gegenthese zu Volkmann-Schluck nicht von ihnen sondern von Henrich formuliert. Volkmann-Schluck war der Ansicht, die Idee gehe nach Hegels Auffassung nicht dadurch schon zur Natur fort, daß sie sich ins Sein zusammennehme. Dadurch stelle sich ihr vielmehr das Natursein nur als eine Möglichkeit dar, die zu verwirklichen in ihrer Freiheit stehe und insofern Sache eines Entschlusses sei. Damit sei es klar, daß die Philosophie diesen Fortgang nicht in seiner Notwendigkeit begreifen könne. Gegen diese, Freiheit und Notwendigkeit in Gegensatz bringende Deutung machte Henrich geltend, daß nach Hegel die Idee sich jedenfalls nicht entlassen kann, obwohl diese Notwendigkeit Freiheit ist. Volkmann-Schluck schien diesen Einwand gegen sich gelten zu lassen. Man darf daher gespannt sein, wie er seine These modifizieren wird.

Mangelnde Pointierung machte es auch schwer, das Referat von J. Fleischmann (Jerusalem) über „objektive und subjektive Logik bei Hegel“ und dasjenige von der Meulens über „Begriff und Realität bei Hegel“ aufeinander zu beziehen, obwohl beide verwandte Themen behandelten und außer dem genannten Punkt noch die Erörterung der Hegelschen Objektivitätslogik gemeinsam hatten. Während Fleischmann in Hegels Logik vor allem nach Parallelen zu geschichtlichen Gestalten der Philosophie suchte, war es von der Meulens ähnlich wie in seinem Hegelbuch darum zu tun, die Möglichkeit einer Vermittlung von Subjektivität und Objektivität grundsätzlich in Zweifel zu ziehen. Für sich genommen waren indes von der Meulens Andeutungen zur Interpretation nicht ganz überzeugend. Zugleich blieb seine kritisch gegen Hegel gerichtete Intention so sehr im Banne der Hegelschen Begrifflichkeit, daß sich die in ihr vermutlich wirksamen Motive nicht recht geltend machen konnten.

Wirklich in entgegengesetzte Richtungen wiesen J. N. Findlays (London) Ausführungen über „realistische Züge bei Hegel“ und Lakebrinks Vortrag über „Freiheit und Notwendigkeit in der Hegelschen Philosophie“. Lakebrink behandelte nämlich nicht die Struktur der Notwendigkeit und Freiheit mit Rücksicht auf den genauen Ort, den beide in Hegels Systematik einnehmen und der es schwer macht, sie in Verhältnis zueinander zu bringen, sondern legte das Systemschema, die Figur des Kreises von Kreisen, mit Hilfe scholastischer Grundbegriffe dar, auf die Hegel gelegentlich der Exposition des Inhalts zuweilen anspielt. Dieses Verfahren, das beim Publikum mit Recht Anstoß erregte, zumal es sich teilweise gänzlich unbrauchbarer Belege bediente — beispielsweise des drittletzten Absatzes der Phänomenologie zur Darlegung der encyclopädischen Rückkehr des Geistes in seinen Anfang! — führte Lakebrink dazu, das Logische als *causa* und zwar nicht nur als *causa formalis, exemplaris* und *finalis*, sondern auch als *causa efficiens* alles Weltgeschehens zu deuten. Findlay, der sich eigentlich gegen den Versuch wandte, Hegel vom erkenntnistheoretischen Idealismus aus zu deuten, verneinte dagegen entschieden, daß es angehe, die Idee als reell Wirkendes und Urheber der Welt zu verstehen. Ob die erkenntnistheoretische Betrachtung ausreicht, angemessen zu bestimmen, wie sich das Verhältnis von Idee und Weltgeschehen bei Hegel artikuliert, mag man allerdings auch bezweifeln. Interessant war jedoch, daß Findlay von hier aus die Möglichkeit andeutete, Hegels Dialektik mit sprachanalytischen Intentionen der gegenwärtigen Philosophie in Beziehung zu bringen. Diesem Ansatz ist eine Fortsetzung zu wünschen.

Hegels Logik unmittelbar in die gegenwärtige Philosophie einzuholen war auch das Bestreben von Gotthard Günther (Illinois) und Werner Flach, deren Referate der formellen Seite der dialektischen Logik galten. Günther stellte seinen teilweise veröffentlichten Versuch dar, Reflexionsstrukturen durch die Technik der „Morphogramme“ zu formalisieren. Flach untersuchte, was die Form der Hegelschen Logik für eine Prinzipienlehre bedeutet, wie sie im Umkreis Hans Wagners entwickelt wird. Beide hatten Schwierigkeiten, ihre Theorien durch Interpretation zu bewähren. Aber das sollte kein Anlaß sein, ihre Bemühung als solche für fruchtlos zu halten. Abgesehen vom sachlichen Interesse, das sie verdienen, erzeugt auch ihre Bezugnahme auf Hegel zumindest eine Kontrastwirkung, in der der Sinn der Hegelschen Spekulation besser

hervortritt als in den meisten der üblichen Paraphrasen des Logiktextes. Zugleich zeigt jedoch ihr Ergebnis, daß eine gründliche, ins Detail gehende Interpretation heute zum entscheidenden Faktor der Auseinandersetzung mit Hegel gemacht werden muß.

In den mit Hegels Logik befaßten Beiträgen sprach sich dieses Bewußtsein am deutlichsten in Henrichs Referat über „Anfang und Methode der Logik“ aus. Henrich behandelte sämtliche Formen von Kritik, die an Hegels Behauptung der Einheit von Sein und Nichts geübt wurde. Er zeigte, daß alle in negativer Absicht vorgebrachten und vorzubringenden Einwände unhaltbar sind, während die auf eine Verbesserung Hegels abzielenden sich nicht durchführen lassen, ohne Bedeutung und systematische Stellung der Logik von Grund aus zu verändern. Sie alle bewirken, daß die erste Kategorie der Logik den Charakter der Unmittelbarkeit verliert. Henrichs eigene These ist, daß die Logik des reinen Seins sich nur via negationis explizieren läßt. Nur auf diese Weise wird vermieden, daß die Struktur des Anfangs der Logik durch Bestimmungen wie „Unbestimmtheit“ und „Unmittelbarkeit“ Reflexionscharakter erhält und die Idee der Logik als einer voraussetzungslosen Wissenschaft zusammenbricht. Wendungen wie „unbestimmte Unmittelbarkeit“ und „Gleichheit nur mit sich“, vermittelt deren Hegel das reine Sein näher charakterisiert, qualifizieren jeweils eine Kategorie der Reflexion durch eine Bestimmung, die den Reflexionscharakter jener Kategorie aufheben soll. Sie weisen auf den Gedanken, der mit Sein gemeint ist dadurch hin, daß sie ihn als frei von Bestimmungen der Reflexion erklären. Die Folge davon ist, daß der Anfang gegen falsche Deutungen und Einwände frühestens in der Logik der Reflexion gesichert wird. Hegels Anmerkungen zur ersten Triade zeigen, daß er sich über diesen Zusammenhang im klaren war. Dasselbe gilt auch für den Übergang von Sein in Nichts und Nichts in Sein. Auch der Beweis für ihn läßt sich nur via negationis führen. Er zeigt, daß jeder Versuch, Sein und Nichts anders zu denken, als sie ineinander übergehen zu lassen, reflektierte Bestimmungen in sie einmischt und damit gerade ihre Natur verfehlt. Die Primitivität dieser Argumentation erschien Hegel als ihre Stärke und hat ihn daher nie veranlaßt, von seiner ursprünglichen Darstellung abzugehen, während er andere Teile der Logik gründlich umarbeitete. Aber die Evidenz, die im Übergehen liegen soll, vermag nur der festzuhalten, der den Zusammenhang des Systems übersieht. Sie ist weder an ihr selbst zu vollziehen noch durch direkte Gründe herzustellen. Dadurch wird sie unvermeidlich zweideutig.

Abschließend formulierte Henrich in Thesen die Konsequenzen, die sich aus seiner Analyse des Anfangs ergeben: 1. Die Wissenschaft der Logik muß von dem Prozeß der logischen Bestimmungen unterschieden werden. Sie wird erst Thema als Methodenlehre der in ihr zu vollziehenden Begründungen, die noch zu entwickeln wäre. Hegel hat nur ihren Ort am Ende der Philosophie des Geistes angedeutet. 2. Weil die Unmittelbarkeit der anfänglichen Bestimmungen durch spätere Strukturen niemals zureichend interpretiert werden kann, ist es unzulässig, in irgendeinem späteren Kapitel der Logik ihr eigentliches Zentrum und den Motor ihres Prozesses zu suchen. 3. Durch die via negationis des Anfangs werden Sein und Nichts in grundloser, ursprünglicher Einheit gedacht. Nur wer beide anders zu fassen vermöchte, könnte in einen Grund der

Logik zurückdenken, ohne sich über sie selbst hinwegsetzen zu müssen. — In der anschließenden Diskussion wies Henrich darauf hin, daß der Zusammenhang der Logik mit der Phänomenologie des Geistes nicht zur Interpretation des logischen Anfangs herangezogen werden darf. Denn der Fortgang von der Phänomenologie zur Logik führt nicht zur Ableitung eines Inhalts, sondern von einer Weise des Wissens zu einer anderen. Der Anfang der Logik kann daher keine der in der Phänomenologie gebrauchten inhaltlichen Bestimmungen als gerechtfertigt voraussetzen. Er wäre sonst nicht unmittelbar. Die Idee einer voraussetzungslosen Wissenschaft brähe zusammen, noch ehe sie begonnen hätte, sich zu realisieren.

III.

Im Unterschied zur Logik ist Hegels Philosophie des Geistes der Selbstverständigung unseres sich vorwiegend konkret artikulierenden Bewußtseins zugänglicher. Es ist daher wohl kein Zufall, daß die sachlich gewichtigen Referate zur Philosophie des Geistes sich nicht mit einem historischen Beitrag zur Hegelinterpretation begnügten, sondern kritisch gegen Hegel gerichtete Tendenzen zur Wirkung brachten (Bloch, Löwith, Pöggeler) oder umgekehrt Elemente der politischen Theorie Hegels unserem Gegenwartsbewußtsein zu vindizieren suchten (Rohrmoser, Lübbe). Aber dieser Umstand sollte nicht darüber hinwegtäuschen, daß ein kritisch distanzierendes ebenso wie ein integrierendes Hegelverständnis erst zu sich selbst kommt, wenn es auch den durch das Logische organisierten Zusammenhang der Begriffe zu durchschauen vermag. Die Phänomene, die Hegel zuweilen evident macht, bilden für sich kein ausreichendes Kriterium zur Deutung und Beurteilung. Auch das Verfahren der Realphilosophie bringt es mit sich, daß Begriffsverbindungen, die in traditionellen Fragestellungen oder in unserem gegenwärtigen Bewußtsein selbstverständlich sind, bei der Exposition der Begriffe selbst unerwähnt bleiben müssen und erst in späterem, konkreterem Zusammenhang eine zuweilen unscheinbare Stelle finden. Interpretationen, die auf die Methode nicht Rücksicht nehmen, geraten daher mit den Fragen, deretwegen sie unternommen werden, leicht in Verlegenheit und müssen durch vage Umschreibungen verdecken, was ihnen an der Sache nicht zugänglich werden kann. Ein Beispiel für diese Schwierigkeit bildete das bereits erwähnte Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit. Speziell im Bereich der Rechts- und Religionsphilosophie gaben vor allem diejenigen Referate zu Bedenken Anlaß, die Fragen der Geschichte behandelten, ohne der Differenz zwischen der systematischen Exposition und dem historischen Charakter der Gestalten Rechnung zu tragen. Mit Rücksicht auf diese Differenz hätte Bloch, der das in der Neuauflage seines Hegelbuches hinzugekommene Kapitel über „Hegel und die Anamnese“ vortrug, seinen Einwand präzisieren müssen, daß Hegels System sich kein konkretes Verhältnis zur Zukunft gebe, Vollkommenheit aber ein Utopikum sei. Das Bedürfnis einer solchen Präzisierung wurde um so fühlbarer, als Bloch Hegel gegen die „schlechte Unendlichkeit“ recht gab. Auch Rohrmosers interessantes Referat über „die theologischen Voraussetzungen von Hegels Staatsbegriff“ konstruierte über den systematischen Zusammenhang der Hegelschen Staats- und Gesellschaftstheorie hinweg, indem es von der Geschichtsphilosophie aus die

These entwickelte, daß der vernünftige Staat nicht nur seiner Genese nach vom christlichen Glauben abhängig sei, sondern in der Existenz der Kirche die konkrete Bedingung habe, das in die gesellschaftliche Besonderheit entäußerte sittliche Wesen im Staat wieder anzueignen. Ein Staat, der zur Vermittlung seiner prinzipiellen Momente und nicht nur zur äußerlichen Existenz unter gewissen historischen Umständen der Garantie durch eine bestimmte Religiosität bedürfte, wäre kein vernünftiger. Dieser läßt die Gesinnung bereits aus den im Staate bestehenden sittlichen Institutionen hervorgehen.

Die Souveränität des Staates gegenüber den Modifikationen religiöser Gesinnung war das Thema von Lübbes glänzenden Ausführungen „zur Theorie des Gewissens bei Hegel“. Im Unterschied zum Bonner Grundgesetz räumt Hegel dem religiösen Gewissen kein Recht ein, gewisse Staatspflichten zu verweigern. Er kann lediglich empfehlen, ihm Toleranz zu gewähren, soweit die Stärke des Staats es zuläßt. Grundsätzlich verhält sich der Staat zum Gewissen antinomisch. Er kann es in seiner eigentümlichen Form, als subjektives Wissen, nicht anerkennen, aber als Einheit des subjektiven Wissens und dessen, was an- und für sich ist, ist es „ein Heiliges, das anzutasten Frevel wäre“. Zur Vermittlung beider gibt es keine dritte Instanz, die im Einzelfall entscheiden könnte, ob das Gewissen bloß formell oder der sittlichen Wirklichkeit angemessen ist. Dennoch hat das Gewissen die Möglichkeit, sich aus ihm selbst zur Einheit mit der geltenden Sittlichkeit zu bringen; denn es hat an ihm selbst den Maßstab, an dem es sich zur objektiven Gewissenskompetenz bilden kann. Die Vermittlung durch Bildung schließt aber die Möglichkeit eines Konflikts mit der geltenden Sitte nicht aus. In diesem Fall erst wird die Problematik akut, die im Verhältnis des Staats zum Gewissen enthalten ist. Sie modifiziert sich je nach der Bedeutung, die dem vom Gewissen geltend gemachten Inhalt zukommt. Handelt es sich bei diesem um ein gesellschaftliches und politisches Adiaphoron, z. B. die Ausübung gewisser Religionsbräuche, so hat der Staat dem Gewissen nicht nur Duldung entgegenzubringen, sondern es auch gegen Übergriffe zu schützen. Vertritt das Gewissen dagegen sittliche Grundsätze, die staatliche Normen gefährden, so kann er es allenfalls im Vertrauen auf die Kraft seiner Institutionen tolerieren. In den Epochen geschichtlichen Übergangs aber, in denen das Objektive verschwindet, fällt die Last der Aufgabe, das wahrhaft Geltende zu finden, auf das Individuum, das zugleich das Risiko des Martyriums auf sich nehmen muß, da es auf Toleranz von seiten einer geschwächten Staatsgewalt nicht mehr hoffen kann. — Welches sind demgegenüber die Prinzipien, nach denen das Grundgesetz ein Recht auf Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen formulieren konnte? Die Frage ist aktuell, denn in der Rechtssprechungspraxis — so zeigte Lübke — ist aus diesem Recht faktisch bereits eine Duldung geworden.

Außer dem Verhältnis von Staat und Religion und der marxistischen Thematik, in deren Umkreis auch die Referate von L. Sichirollo (Urbino) über „Hegel und die griechische Welt“ und K.-O. Apel über „Reflexion und materielle Praxis“ gehörten, wurde vor allem das Verhältnis von „Philosophie und Religion bei Hegel“ behandelt. In seinem so betitelten Vortrag machte Löwith Hegels Religionsphilosophie problematisch, indem er sie der für ihn entscheidenden Frage nach dem Naturbegriff unterwarf. Daß Hegel das Absolute als

überweltlichen Geist faßte, der sich in der Welt und im Menschen verendlichen und im absoluten Erkennen zu sich zurückkehren soll, zeigt ihn nach Löwith von dem christlichen Vorurteil abhängig, nur der von Gott und sich selbst wissende Mensch sei Gottes Ebenbild. Die Natur tritt danach nur in ein Verhältnis zum Menschen, nicht auch für sich selbst in ein Verhältnis zu Gott. Sie hat als physische Welt keine wahrhafte Wirklichkeit. Merkwürdigerweise erörterte Löwith jedoch die Problematik dieses vielleicht beschränkten Begriffs von Natur und Welt nicht mit Rücksicht auf die Frage nach dem im sittlichen Willen implizierten Wirklichkeitsbewußtsein, die doch für Hegel den Ausgangspunkt bildete und auch seine Philosophie des Christentums bestimmt.

Diese Frage war unausgesprochen enthalten in Pöggelers Referat. Pöggeler versuchte ähnlich wie Löwith, Hegels Denken von der Behandlung traditionsmächtiger Gestalten des religiösen Geistes her aufzubrechen, thematisierte jedoch statt der Deutung des Christentums diejenige der griechischen Tragödie und des Judentums. Ausgehend von der entgegengesetzten Beurteilung beider in den Jugendschriften analysierte er sehr instruktiv die Bedeutungsmodifikation, die die griechische Tragödie in Hegels Entwicklung erfährt — von den Jugendschriften über den Naturrechtsaufsatz und die Phänomenologie des Geistes bis zu den Ästhetik-Vorlesungen —, und stellte zum Schluß die Frage, ob Hegel sich das Eigenste der griechischen Tragödie nicht zunehmend verstellt hat, indem er die Versöhnung als Synthese eines wesensnotwendigen Gegensatzes begriff, anstatt sie als nicht weiter zurückführbares Ereignis einer Geschichte stehen zu lassen. Geschickt kritisierte er zugleich den modernen Pantragismus: Hegel ist mit seiner Deutung keineswegs schon dadurch im Unrecht, daß er vom Gedanken der Versöhnung Gebrauch macht; denn die Tragödie kennt diese ebenso wie ihr Ausbleiben. Problematisch an Hegels Deutung ist vielmehr, daß sie dem Gedanken der Versöhnung eine Wendung gibt, die die Möglichkeit ihres Ausbleibens unterschlägt.

Mit Pöggeler, dessen Referat zu den gehaltvollsten der Tagung gehörte und besonders auch deshalb erwähnenswert ist, weil es unter Zeitdruck nicht recht zur Geltung gekommen sein dürfte, ist die Reihe der Referenten nicht abgeschlossen. Außer den genannten gehörten zu ihr noch J.-F. Suter (Cambridge), J. Birault, H. Kleiner (Wien), J. Derbolav, Fr. Nicolin und J. L. Döderlein. Unter ihren Referaten verdiente dasjenige Döderleins über Hegels Freundschaft mit Niethammer wegen der darin teils mitgeteilten, teils erwähnten Dokumente zur Entwicklungsgeschichte des deutschen Idealismus besonderes Interesse. Döderlein hat bereits 1948³⁾ auf sein Material aufmerksam gemacht, aber anscheinend nicht hinlänglich Resonanz dafür gefunden. Nachdem inzwischen 15 Jahre verstrichen sind und wesentlich weniger bedeutungsvolle Dokumente veröffentlicht wurden, als diejenigen zu sein scheinen, die sich in Döderleins Besitz befinden, sollten die um die philologischen Grundlagen der Hegelforschung bemühten Gremien auf Mittel und Wege sinnen, diese Quellen möglichst rasch zu veröffentlichen oder wenigstens einem gelehrten Publikum zugänglich zu machen.

Die übrigen Referate werden hier mit Rücksicht auf die Grenzen, die der

3) Zs. f. Religions- und Geistesgeschichte I, 1.

Rezeptivität eines Tagungsteilnehmers gesetzt sind, übergangen. Statt ihrer Besprechung kann darauf hingewiesen werden, daß demnächst mit der Veröffentlichung sämtlicher Beiträge zu rechnen ist, im Verhältnis zu welcher den obigen Bemerkungen ohnehin nicht die Bedeutung einer vorweggenommenen Rezension zukommt.

Überblickt man die Heidelberger Hegeltage als ein Ganzes, so ist auffallend, daß die Referate zur Logik darin verhältnismäßig breiten Raum einnahmen. Die Beiträge zur Realphilosophie konzentrierten sich auf die Thematik des Staats, der Geschichte und der Religion, während diejenige der Natur und des subjektiven Geistes ganz ausfiel. Selbst Derbolavs Referat über Hegels Theorie der Handlung exponierte diese nicht am praktischen Geist sondern an der Moralität und ging bald sogar zur Geschichtsphilosophie über. Im Unterschied zur Situation der Zwanziger- und Dreißigerjahre standen im Zentrum des Interesses jedoch nicht mehr Begriffe wie „Leben“, „Recht“ und „Kultur“, sondern solche, an denen die letzten beiden allererst ihre gesellschaftliche, politische und geschichtliche Wirklichkeit haben. Daß dabei die marxistische Auseinandersetzung mit Hegel wenig Platz für sich beanspruchte, ist wohl nicht kennzeichnend für die heutige Hegelforschung, sondern aus den Umständen zu erklären, unter denen der Kongreß zustande kam. Vielleicht erklärt sich daraus auch, daß Hegels philosophische Entwicklung kaum behandelt wurde, — unter einem neuen Gesichtspunkt eigentlich nur von Pöggeler. Denn die internationale Beschäftigung mit Hegels Jugendschriften steht heute vornehmlich im Zeichen von Lukacs. Am überraschendsten war indes, daß auch die Phänomenologie des Geistes nur beiläufig Beachtung fand. Ihre Vernachlässigung schien so ungerechtfertigt, daß man übereinkam, sich das nächste Mal vor allem mit diesem Werk zu beschäftigen.

DER ASIATISCH-PAKISTANISCHE PHILOSOPHEN-KONGRESS 1963

Von Fritz-Joachim von Rintelen, Mainz

Wie im letzten Heft dieser Zeitschrift bereits kurz berichtet (S. 525), fand in Peshawar/Pakistan vom 12. bis 16. April d. J. der 10. asiatisch-pakistanische Philosophen-Kongreß unter dem Vorsitz von Professor *Sharif*, Direktor des Instituts für islamische Kultur — Lahore, statt. Als ausländische Vertreter nahmen an diesem Kongreß teil für Europa E. V. Shorokove — Sowjet-Rußland und F.-J. v. Rintelen — Deutschland. Es seien noch Satzhidananda Murthy — Indien, Mahjoub Ben Milad — Tunesien und Syed Hosain Nasr — Persien genannt. Das Thema war: *Die Stellung des Menschen zur Außenwelt*.

Der Eröffnungsvortrag von *Chowday Mohammed Ali* — Peschawar sprach das aus, was die Grundeinstellung der Teilnehmer war: „Wissen und das Gute“ soll das Ziel unseres Bemühens sein, was aber eine Metaphysik verlangt, wofür eine „lebendige, nicht stagnierte religiöse Bejahung“ Voraussetzung ist. Das