

HANS FRIEDRICH FULDA

*Fakultät für Geschichtswissenschaft und Philosophie-Universität Bielefeld*

## ÜBER DEN URSPRUNG DER HEGELSCHEN DIALEKTIK

An Untersuchungen zur Entstehung der Hegelschen Dialektik ist kein Mangel. Aber dass *an* diesen Untersuchungen Mängel sind, springt in die Augen. Entweder geben uns die Untersuchungen ein allzu detailliertes Bild der ganzen intellektuellen Entwicklung, die Hegel bis zur Veröffentlichung seiner ersten systematisch-philosophischen Schriften durchlaufen hat; und in diesem an Einzelheiten übervollen Panorama verschwindet oder schwimmt das Thema 'Dialektik'. Oder sie konzentrieren sich auf die Ausbildung der Hegelschen Idee einer spekulativen Logik, die zugleich *Metaphysik* ist; und unter diesem speziellen Aspekt wird das Thema « Dialektik » bestenfalls halb fassbar.

Dass es sich mit den bestehenden Untersuchungen zur Genese der Hegelschen Dialektik so verhält, ist kein Zufall, sondern hat seine Gründe. Einer dieser Gründe ist für Hegels philosophische Entwicklung aufschlussreich. Ich denke, man sollte ihn zum Ausgangspunkt nehmen, wenn man über den Ursprung der Hegelschen Dialektik Auskunft geben will. Er lässt sich in einer paradoxen Feststellung ausdrücken: Zweifellos wäre die Hegelsche Auffassung von Dialektik nicht entstanden, hätte ihr Urheber sich nicht eingehend mit Kants transzendentaler Dialektik auseinandergesetzt. Aber jeder Blick auf Hegels Jugendschriften belehrt darüber, dass Hegels ursprüngliche Bildungsinteressen nicht auf Kants Metaphysikkritik und ihre Fundamente gerichtet waren. Schelling war — von Oppositionsgeist gegen seine theologischen Lehrer am Tübinger Stift getrieben — bereits Mitte der neunziger Jahre daran gegangen, die Kantische Philosophie zu « vollenden »; und das hatte für ihn bedeutet, die Kantische Philosophie durch Verdeutlichung ihrer « Prämissen » gegen Missbrauch zu sichern. Hegel hingegen fragte sich

während dieser Zeit im Hinblick auf die revolutionäre Entwicklung Frankreichs: Wie muss die Religion eines freien Volkes beschaffen sein, wenn es ihre wichtigste Aufgabe ist, zur Motivation sittlichen Handelns beizutragen? Im Licht dieser Frage waren nicht die Prämissen der Kantischen Philosophie von Interesse, sondern deren Resultate; und es waren nicht so sehr die Resultate der « Kritik der reinen Vernunft », sondern diejenigen der « Kritik der praktischen Vernunft », auf die es dabei ankam. Die Fragestellung, von der Hegel ausging, richtete sich auf ein Spezialproblem dessen, das Kant *Methodenlehre der praktischen Vernunft* genannt hat. Die Ausbildung differenzierterer intellektueller Interessen und die Entstehung eigenständiger Überzeugungen trieben dementsprechend bei Hegel zunächst auch nicht in einen erkennbaren Konflikt mit Kants theoretischer Philosophie; wohl aber erzeugten sie einen Gegensatz zur praktischen Philosophie Kants und innerhalb dieses Gegensatzes insbesondere einen Konflikt mit den Ergebnissen, zu denen Kant bei seiner Untersuchung der Dialektik der praktischen Vernunft gelangt war. Nur am Rande berührten Hegel die Jenaer Bemühungen, metaphysische Überreste der theoretischen Philosophie Kants beiseite zu räumen, deren Fundamente freizulegen und sie — beispielsweise in der Manier der Fichteschen Wissenschaftslehre — zu sichern. Diese Tendenzen hatten ihre Wirkung auf Hegel vornehmlich über den Reflex, den sie bei Schelling einerseits, bei Hölderlin und seinen Frankfurter Freunden andererseits ausgelöst hatten. Wichtiger als die « Kritik der reinen Vernunft » waren für Hegel ausser Kants « Kritik der praktischen Vernunft » und Rousseaus « Contrât Social » mit seinem Kapitel über die bürgerliche Religion zunächst Kants Religionsschrift, Lessings « Erziehung des Menschengeschlechts », Jacobis Spinoza-Büchlein und Schillers « Briefe über die ästhetische Erziehung ». In diesem intellektuellen Ambiente, das Carmelo Lacorte detailliert beschrieben hat, ist Hegel zu seinen philosophischen Grundüberzeugungen gekommen, mit denen er dann an der Seite Schellings seine akademische Laufbahn begann. Die Themen, die dabei im Vordergrund gestanden hatten, betrafen den Gegensatz von Positivität und Autonomie, sowie den Zusammenhang von Moralität, Liebe und Religion. Was hat all das mit dem Ursprung der Hegelschen Auffassung von Dialektik und mit dem bereits für die ersten systematischen Schriften Hegels eigentümlichen Stil praktizierter Dialektik zu tun? Inwiefern enthält es wesentliche Voraussetzungen für das Dialektik-Konzept Hegels oder gar die Anfänge dieses Konzepts? Hierauf

zu antworten macht die Schwierigkeit aus, die fast alle bisherigen Versuche, uns über den Ursprung der Hegelschen Dialektik ins Bild zu setzen, in Verlegenheit enden lässt. Nur etwa ein Jahr nämlich nach Beginn seiner Jenaer Lehrtätigkeit hat Hegel offenkundig bereits über ein erstes Konzept von Dialektik verfügt.

Man möchte vielleicht meinen, die Jenenser Philosophie-kritischen Schriften, in denen Hegel sich mit Fichtes Philosophie-Systematik und dann auch mit der Kantischen und der Jacobischen Subjektivitätsphilosophie auseinandersetzt, gäben den erwünschten zusätzlichen Aufschluss. Aber in diesen Schriften äussert sich Hegel von Grundüberzeugungen aus, die ihm mit Schelling gemeinsam sind und die als solche kaum ein Konzept von Dialektik erkennen lassen; Hegel zielt in ihnen mit seiner Kritik auch viel zu ausschliesslich auf eine Krankheit seiner intellektuellen Gegenwart und auf ihre Genese, als dass man sehen könnte, wie sich im Gegensatz von Glauben und Wissen, den Hegel als Wurzel dieser Krankheit identifiziert, und im Programm einer Überwindung dieses Gegensatzes ein Konzept von Dialektik abzeichnet. Das macht verständlich, weshalb diejenigen, die ausgehend von Hegels Jenaer kritischen Schriften aufzudecken versuchten, wie ihr Verfasser zu seiner Auffassung von Dialektik gekommen ist, hierzu nicht viel Überzeugendes und Klares zu sagen wussten.

Wie muss man vorgehen, wenn man es besser machen will? Ich vermute, dass man vor allem versuchen sollte, fünf Fragen<sup>24</sup> beantworten:

1. Was war Spezifisches an dem Weg, auf dem Hegel um 1800 zu seiner philosophischen Position kam?
2. Wie artikulierte sich für Hegel das philosophische Programm, in dem er sich mit Schelling eins wusste: Der Standpunkt des spekulativen Idealismus?
3. Welche besonderen Aufgaben, die ihn von Schelling abhoben, setzte sich Hegel bei der Durchführung dieses Programms?
4. Wie nahm sich dabei die Kantische transzendente Dialektik aus? Was an ihr zurückzuweisen, was an ihr positiv aufzunehmen und was an ihr zu modifizieren legte sich nahe? Und schliesslich:
5. Wie führten alle Hegelschen Besonderheiten dahin, Kants transzendente Dialektik der reinen theoretischen Vernunft in eine spekulative Dialektik umzuformen?

Jede dieser Fragen ist komplex genug, um eigentlich für sich genommen schon eine Antwort von Vortragsumfang zu verlangen. Ich

müsste Ihnen also, wenn's mit rechten Dingen zuginge, fünf Vorträge in einem halten. Um mir aus dieser misslichen Lage zu helfen, werde ich die Antwort auf die ersten beiden Fragen, sowie auf die letzte nur andeuten und einzig bei der dritten und vierten Frage etwas länger verweilen.

Zu 1.:

Hegel hat sich während der neunziger Jahre eingehender als andere darauf konzentriert, sich klarzumachen, wie ein moralisches Bewusstsein strukturiert zu denken wäre, wenn darin die autonome praktische Vernunft ihrer selbst mächtig ist, und welche Existenzannahmen für ein solches *Bewusstsein* konstitutiv sind. Kant und in seiner Nachfolge Fichte hatten ihre Überlegungen zu solchen Existenzannahmen als Lehre von den *Postulaten* der reinen praktischen Vernunft vorgetragen. Hegel hat an dieser Lehre immer mehr Anlass zu einer immer tiefer in ihre Fundamente hineinreichenden Kritik entdeckt. Am Ende war ihm nicht nur die Annahme der Existenz eines welttranszendenten göttlichen Wesens suspekt geworden; nicht nur des weiteren die Annahme einer im unendlichen Progress moralischer Vervollkommnung befindlichen und darum unsterblichen « Seele » und auch nicht nur die Annahme der Existenz einer Herrschaft praktischer Vernunft über die Welt der Erscheinungen (— eine Annahme, welche unserer praktischen Gewissheit Rechnung tragen sollte, dass der Vernunftzweck sich in der Erscheinungswelt durchsetzt —); unhaltbar erschien ihm schliesslich auch das Konzept einer moralischen Subjektivität, die ganz auf sich gestellt ist und für sich bereits eine höchste Einheit bildet. Die Quintessenz dieser Kritik hat Hegel schliesslich in seiner achten Habilitationsthese zusammengefasst: Die Materie des Vernunftpostulats, das die kritische Philosophie aufstellt, zerstört diese Philosophie und ist Prinzip des Spinozismus (« *Materia postulati rationis, quod philosophica critica exhibet, eam ipsam philosophiam destruit, et principium est Spinozismi* »). Dass man in der Nachfolge Kants hinfort von diesem Prinzip des Spinozismus aus Philosophie treiben muss, war die Grundüberzeugung, an der Hegel in der Folge nicht mehr rüttelte. Philosophie war nun für ihn festgelegt auf das Programm, Theorie des All-Einen zu sein, — eines umfassenden Einzigen, dessen wir zuinnerst unmittelbar gewärtig sind, das sich in sich unterscheidet und dessen Einheit ebensowohl wie seine Unterscheidungen sich im philosophischen Denken darstellen.

~w(

Mindestens einiges von dem, was als <sup>†?</sup> Differentes aus dem Prinzip einer All-Einheitsphilosophie hervorgegangen zu denken ist und was man auch als zurückgehend in die Einheit des umfassend Einen betrachten muss, dachte sich Hegel früh schon als in sich *antinomisch* strukturiert. Insbesondere dachte Hegel, dass die verschiedenen Realisierungsstufen praktischer Vernunft, wie z.B. Moralität, Gesinnung und Liebe, antinomisch einander Widerstrebendes in sich enthalten: Sie sind im Glauben — mit allem was sie an Differentem implizieren — in ihren Ursprung zurückgeführt und vereinigt. Aber — so meint Hegel im Fragment über Glauben und Sein (ca. 1798): « Um zu vereinigen müssen die Glieder der Antinomie als widerstrebende, ihr Verhältnis zueinander als Antinomie gefühlt oder erkannt werden » (N 382). Wenn man will, mag man in dieser Auffassung die Keimzelle der Dialektikkonzeption Hegels sehen. Aber wie ist daraus jene Auffassung von Dialektik geworden, die Hegel später besass und die er in einer Formulierung wie derjenigen der Rechtsphilosophie zum Ausdruck brachte: « Das bewegende Prinzip des Begriffs, als die Besonderungen des Allgemeinen nicht nur auflösend, sondern auch hervorbringend, heisse ich die Dialektik »? (§ 31 A). Um das zu sehen ist der Weg noch weit. Welches sind die wichtigsten Stationen auf diesem Weg?

Zu 2.:

Fassen wir dazu kurz den Gegenstand meiner zweiten Frage ins Auge: das philosophische Programm, in dem sich Hegel mit Schelling eins wusste. Der kürzeste Ausdruck für dieses Programm ist der Positionstitel '*Spekulativer Idealismus*'. Was ist damit gemeint? Es ist klar, dass ein *Idealismus*, der zugleich philosophische Theorie des All-Einen ist, nicht durch die These definiert sein kann, alles was ist, sei *nur* ein durch Ich — oder gar durch ein vereinzelt Bewusstseins-Subjekt — Gesetztes. Wenn ein solcher Idealismus dadurch zu charakterisieren ist, dass er die « realistische » Auffassung verneint, es gäbe unabhängig von einem Denken und seinem Subjekt ein « an sich » seiendes Wirkliches, so muss bei Verneinung dieser Auffassung in einer ungewöhnlichen Bedeutung von *Denken* und seinem Subjekt die Rede sein: Es muss sich um ein Denken handeln, das *gleichgültig* gegenüber der Alternative ist, exemplifiziert zu sein *entweder* in subjektiven Leistungen eines « Ich » (oder gar eines individuellen, endlichen Subjekts) *oder* in objektivem Geschehen wie der *nous* des Anaxagoras. Charakteristischer als der

Gegensatz zum Realismus ist für solchen Idealismus daher die These, alles Endliche sei kein wahrhaft Seiendes, sondern *ideell*: es sei ein im Einen, wahrhaft Seiendes, Aufgehobenes; und dieses Eine sei Idee, d.h. dasjenige, worin alles Endliche ideell ist und worin insbesondere alles Subjektive und alles Objektive als gegeneinander Endliches aufgehoben sind. Die philosophische *Aufgabe* in Ansehung dieses Einen besteht dann in folgendem: Vielerlei Weisen, in denen Endliches für ein gewöhnliches Bewusstsein auftritt, oder Formen, in denen Philosophie innerhalb ihrer nicht-spinozistischen Tradition Endliches gedacht hat, müssen in einen Zusammenhang gebracht werden, in welchem sich diese Weisen und Formen so abhandeln lassen, dass ihre Abhandlung *zugleich* Darstellung des Einen, Absoluten selbst ist.

Mit den bis jetzt angegebenen Merkmalen eines idealistischen Programms unterscheidet sich Hegel nicht von Schelling. Auf einen Unterschied zwischen beiden, wenn nicht in der Sache, so jedenfalls in der ursprünglichen Terminologie, hebt man hingegen ab, wenn man einen Idealismus des Absoluten als *spekulativen* bezeichnet. Damit komme ich in den Bereich einer Antwort auf meine dritte der obigen fünf Fragen.

Zu 3.:

Hegel hat dem Ausdruck 'Spekulation' allererst seine für den Idealismus des Absoluten spezifische Bedeutung gegeben. Die Überlegungen, in deren Zusammenhang er dahin gelangte, dürften etwa so ausgesehen haben: Da das Absolute kein undifferenziertes Einziges ist, sondern eines, das Entgegensetzungen *in sich* hat — und da die in solchen Entgegensetzungen Entgegengesetzten Endliche sind, besteht eine Chance, das Eine in philosophischen Aussagen *darzustellen*. Wenn die Chance sich realisieren soll, müssen begriffliche Bestimmungen, in denen Endliches gedacht oder das Absolute im Denken verendlicht gedacht wird, zu dieser Darstellung verwendbar sein. Ihre zweckmässige Verwendung ist zunächst einmal diejenige, die sie in der *Reflexion* haben; denn deren spezifisches Geschäft besteht darin, jeweils eine Bestimmung einer anderen gegenüberzusetzen, dabei auf Identität und Unterschied zwischen beiden zu achten und *am* Unterschiedenen das Gegensätzliche herauszuheben. Die Einheit, die beide Unterschiedenen umfasst und in der sie *als* endliche aufgehoben sind, ist in diesem Geschäft freilich noch nicht realisiert. Was hierzu fehlt, kann man sich veranschaulichen, indem man auf den *optischen* Reflexionsvorgang achtet,

von dessen Benennung aus (durch metaphorische Verwendung) der philosophische Terminus 'Reflexion' gebildet ist. Reflexion eines Lichtstrahls findet statt, wenn ein Lichtstrahl von einem endlichen Gegenstand ausgeht und an einem ihm gegenüberstehenden Gegenstand in andere oder entgegengesetzte Richtung abgelenkt wird. Auch hier liegt die *Einheit* des ganzen Geschehens nicht schon im Vorgang der Reflexion selbst; und die Einheit wird nicht erfasst, wenn man bloss auf den Vorgang der Reflexion abhebt. Die einfachste Art, die Einheit zu erfassen, ist, sie *anschaulich* vor sich zu haben. Dementsprechend reden Hegel und Schelling für den *analogen* Fall der Einheit, die das Absolute ist, und zugleich für deren Erfasstwerden von *intellektueller Anschauung*. (Natürlich muss man diese Anschauung ebenso wie das oben genannte Denken als gleichgültig gegen den Unterschied von Subjektivem und Objektivem nehmen). Wie aber kommt es zu diesem einheitlichen Ganzen, das die intellektuelle Anschauung ist und das zugleich in ihr erfasst ist? Mit dieser Frage setzen die Überlegungen ein, die Hegel über Schelling hinausführen und ihn bald zu einer ersten, eigenen Auffassung von Dialektik gelangen lassen.

Zunächst einmal aber machen sie klar, wie Hegel zu seiner Auffassung des *Spekulativen* gelangt. Hält man sich wieder an das optische Analogon, so kann man leicht zwei Minimalbedingungen formulieren, unter denen sowohl die Einheit als auch ihr Erfasstwerden stehen; und man kann dann überlegen, wie diese Bedingungen erfüllt sind: (1) Das Licht als das für den ganzen einheitlichen Prozess Wesentliche~~x~~ muss etwas sein, das sich selbst und noch anderes — nämlich die unterschiedenen endlichen Gegenstände — manifestiert. Die Bedingung ist erfüllt darin, dass Licht etwas sichtbar macht und selbst sichtbar ist. (2) Licht muss nicht nur überhaupt manifestieren; sondern sich auch manifestieren *als* ein Reflexion Erleidendes. Diese Bedingung ist paradigmatisch erfüllt im anschaulichen Vorgang der *Spiegelung* einer Lichtquelle. Analog zu beiden Bedingungen und ihrer Erfüllung denkt sich Hegel die Erfüllung von Bedingungen, unter denen die Einheit des Absoluten sowie ihr Erfasstwerden steht. Die Bedingungen sind: (1) Es muss etwas geben, ohne das die intellektuelle Anschauung nicht tätig wäre, also gleichsam nicht sehend; (2) das Betreffende muss sich und alles übrige so manifestieren, dass es (a) an endlichen Bestimmungen, die gedacht werden, Reflexion erfährt; (b) an ihnen — wie bei einer Spiegelung — Reflexion geschehen lässt; (c) da-

durch sich manifestiert *als* Reflexion erleidend; und (d) seinen Ursprung sichtbar werden lässt. Die erste Bedingung denkt Hegel kurzer hand durch das *Ich* erfüllt. Er gibt dies zu erkennen, indem er auf eine Äußerung Spinozas anspielend das Ich vergleicht mit dem Licht, das sich selbst und noch anderes manifestiert (VIII § 413). Bei der Suche nach Erfüllung der komplexen zweiten Bedingung geht Hegel vom lateinischen Wort für Spiegel, «speculum», aus. Dadurch gelangt er zur Bedeutung für seinen Terminus "Spekulation". Dieser Terminus bezeichnet nämlich nun nicht mehr — wie etwa bei Boethius und bis zu Kant — einfach eine *contemplatio* des Übersinnlichen, sondern ungefähr soviel wie: *in* der Spiegelung begrifflicher Bestimmungen von Endlichem (oder verendlicher Bestimmungen des Unendlichen) das Eine sehen machen und dadurch zu dessen intellektueller Anschauung hinführen. Ohne sich auf die Etymologie des Lateinischen stützen zu können, leitet Hegel also von «speculum, "Spiegel", über ein nicht existierendes Verbum für das, was man mit einem Spiegel typischerweise macht, das Substantivum zur Bezeichnung dieser Tätigkeit ab: *speculatio*. Vermutlich spielt dabei auch das Paulus-Wort aus dem ersten Korintherbrief für ihn eine Rolle: (in der lateinischen Übersetzung) *videmus nunc per speculum*. Spekulation ist *facere videre... per speculum*. Sie findet statt, indem Vernunft die Reflexion ihr Geschäft so betreiben lässt, dass es möglich und unabwendbar wird, sie mit der absoluten Anschauung zu synthetisieren (WG I 50). Damit zeichnet sich ab, wie Hegel sich die Erfüllung der zweiten Bedingung anfangs gedacht haben mag: im Philosophieren manifestiert das Ich sich selbst und alles übrige in der geforderten Weise; denn man gelangt im Philosophieren von der gedanklichen Reflexion endlicher Bestimmungen zur Anschauung der absoluten Einheit dadurch, dass sich das Ich eines philosophierenden Bewusstseins nicht auf irgendeine beliebige Weise reflektierend betätigt, sondern derart, dass man dem Ich an endlichen Bestimmungen, die paarweise einander entgegengesetzt sind, die Reflexion *widerfahren* lässt, und zwar so, dass diese Bestimmungen dadurch auf eine *neue* Weise gedeutet werden — eine Weise, die sie *vereinbar* und zu Bestimmungen des Einen macht. Natürlich ist das Letztere, das Vereinbar- und zu Bestimmungen des Einen -Machen der endlichen Bestimmungen, im Gang des Philosophierens das Entscheidende. Irgendwie geschieht es dadurch, dass die Vernunft dem Wesen der Reflexion die Oberhand nimmt und es unter sich bringt. Will man es näher charakterisieren, so kann man nicht



umhin, Hegels Verarbeitung der transzendentalen Dialektik Kants und das erste Hegelsche Konzept von Dialektik in Betracht zu ziehen. Ehe ich hierauf — und damit auf die vierte der obigen Fragen — eingehe, sollte ich jedoch erwähnen, dass Hegel zur Verarbeitung der transzendentalen Dialektik Kants auch noch durch einen anderen Schritt veranlasst wurde, durch den er sich in der Ausführung des spekulativ-idealistischen Programms ebenfalls von Schelling unterschied.

Das Programm stellte den, der es vertrat, noch vor eine weitere Aufgabe: Der Spekulation steht der gesunde Menschenverstand mit vielen Meinungen im Wege; insbesondere aber mit der Überzeugung, dass es zahlreiche Gegenstände gibt, die isoliert voneinander erkennbar sind. Der Wahrheitsanspruch philosophischer Spekulation ist nur berechtigt, wenn sich diese Meinungen durch philosophisches Denken erschüttern lassen, und man jemanden, der seinem gesunden Menschenverstand folgt, von der Wahrheit spekulativer Erkenntnis überzeugen kann. Wer den spekulativen Idealismus vertritt, steht also vor der Forderung, Andersdenkenden seinen Standpunkt einleuchtend zu machen. Hegel versprach sich die Erfüllung dieser Forderung zunächst von einer umfassenden, kritischen Untersuchung der begrifflichen Formen, in denen sich das Bewusstsein endlicher Gegenstände bewegt — also solcher Bestimmungen, wie z.B. Etwas, Anderes, Endliches, Unendliches, Eines, Vieles, Substanz, Akzidenz; aber auch « subjektiver » Formen des Denkens, wie z.B. Begriff, Urteil, Schluss und ihren verschiedenen Arten. Da die Untersuchung von Formen des *Denkens* handelte wie Kants transzendente Logik, nannte Hegel sie « Logik ». In einer Vorlesung der Jahre 1801/1802, von der uns noch programmatische Anfangspassagen erhalten sind, hat er diese Untersuchung durchgeführt. Vermutlich nannte er dabei ihren dritten, entscheidenden Teil (oder einen Teil dieses Teils) « Dialektik » (WG I 481).

Das Ziel, das diese Untersuchung verfolgte und in ihrem dritten Teil erreichen sollte, hat Hegel deutlich genug angegeben. Die Untersuchung sollte hinführen zur Erkenntnis der absoluten Identität all dessen, das die Vernunft in Erkenntnis ihrer selbst vereinigt — oder, wie Hegel es formuliert: all desjenigen, das in der vernünftigen Erkenntnis einander *gleichgesetzt* ist (12). Darin lag ein Doppeltes: Im Hinblick auf die vorzubereitende *spekulative Erkenntnis* waren deren Fundamente anzugeben — die eigentlichen Gesetze der Vernunft, sofern sie in die Logik gehören; Hegel nennt diese Gesetze « das *negative* der Spekula-

tion » (15). Im Hinblick auf die *Reflexion*, von deren Formen und Usancen die Untersuchung ausging, war sicherzustellen, dass sie der Spekulation keine Hindernisse mehr in den Weg legt. Das Geschäft der Reflexion als Instrument des Philosophierens war sozusagen auf Spekulation einzustimmen; und dies beinhaltete wiederum zweierlei: (1) Die *Abstraktion* von der absoluten Identität, durch die die Reflexion und das endliche Erkennen allererst zustandekommen, rückgängig zu machen; und (2) zu ermitteln, welchen Gehalt und welche Bedeutung die endlichen Formen des Erkennens für die Vernunft haben. Das Resultat dieser Ermittlung, soweit Hegel es vorwegnimmt, ist paradox: einerseits soll sich ergeben, dass die endlichen Formen durch die Vernunft *aufgehoben* werden. Während die *blosse* Reflexion diese Formen nur in der Entgegensetzung erkennt und sie nur in der Form ihrer Endlichkeit hat, bezieht die Spekulation sie aufeinander und hebt ihre Entgegensetzung auf; und weil sie das, was sie sind, nämlich *endliche*, *bloss durch* die Entgegensetzung sind, ist damit zugleich auch ihre Endlichkeit aufgehoben, ja sogar *vernichtet*, wie Hegel einmal sagt (12 f.). Hierzu passt, dass Hegel in Beantwortung der Frage, welchen Gehalt und welche Bedeutung die endlichen Formen für die Vernunft haben, die Vernunft nur zu einem *negativen* Erkennen ihrer selbst bringen möchte. (13) Die Vernunft erkennt dadurch, was sie *nicht* ist. *Andererseits* aber soll die Aufhebung, ja Vernichtung der Endlichkeit jener Formen doch so erfolgen, dass man im Hinblick auf die durch die Logik *vorbereitete* Philosophie und deren vernünftiges Erkennen sagen kann, die Materie des endlichen Erkennens sei darin enthalten, ja sogar: die Formen des endlichen Erkennens seien darin auch *als* endliche Formen *gesetzt* (12).

Soweit das Ziel, das Hegel mit seinem Programm einer einleitenden Logik und einer darin enthaltenen Dialektik verfolgt. Was aber sollten die wichtigsten *Schritte* auf dem Weg zu diesem Ziel sein? Wie strukturiert sich die ursprüngliche Dialektik Hegels? Welches sollten die « eigentlichen Gesetze der Vernunft » sein, « sofern sie in die Logik gehören »? Wie sollte ein bloss negatives Erkennen der Vernunft sogleich dazu verhelfen, im vernünftigen Erkennen die Formen des endlichen Erkennens als Endliche zu setzen? Und welches ist der genaue Sinn, in dem Hegel nun erstmals den Ausdruck "Dialektik" zur Charakterisierung eines eigenen Vorhabens verwendet? Vor allem aber: Wie, wenn überhaupt, kann Hegel annehmen, mit seinem Programm einer Dialektik das Programm der transzendentalen Dialektik Kants aufzuneh-

men und den eigenen Überzeugungen gemäss umzugestalten? Wenn man versucht, sich über den Ursprung der Hegelschen Auffassung von Dialektik ins Bild zu setzen, möchte man darüber gerne etwas erfahren. Damit komme ich zur vierten meiner Ausgangsfragen.

Wie durch ein umgekehrtes Fernrohr werfe ich nun einen Blick auf Kants transzendente Dialektik und frage mich, was an ihr vom Standpunkt des spekulativen Idealismus aus als unzulänglich, unbrauchbar oder falsch zurückzuweisen war; woran andererseits sich anknüpfen liess und welche Modifikationen des positiv Aufzunehmenden sich dabei nahelegten.

Zu 4.:

Es ist klar, dass von den Überzeugungen aus, zu denen Hegel gelangt war, vieles an der transzendentalen Dialektik inakzeptabel erscheinen musste — und zwar sowohl an ihrem Programm wie an der Durchführung und den Ergebnissen. Ich erwähne nur einiges davon. Am *Programm* musste zurückgewiesen werden, was aufgrund des (dualistischen und formal-idealistischen) Ergebnisses der transzendentalen Analytik zu ihm gehört — so insbesondere die Devise zu prüfen, ob das Prinzip der reinen Vernunft, von dem Kants transzendente Dialektik ausgeht, seine *objektive* Richtigkeit habe oder nicht, und welche Folgerungen für den *empirischen* Verstandesgebrauch sich aus dem Resultat dieser Prüfung ergeben (B 365). Statt dieser ganz auf den transzendentalen Idealismus zugeschnittenen Devise legte sich für Hegel die Absicht nahe, die Fundamente eines philosophischen Erkennens, das wissenschaftlich ist, anzugeben (vgl. 15). — Kants *Durchführung* des Programms erschien *einerseits* in all den Punkten nicht überzeugend, die eine Orientierung an Lehrgehalten der formalen allgemeinen Logik erkennen lassen — so insbesondere Kants Versuch, anhand des syllogistischen Schliessens die Struktur des reinen Vernunftgebrauchs aufzudecken und eine Einteilung syllogistischer Schlüsse als Leitfaden zur Auffindung aller reinen Vernunftbegriffe zu benutzen. Statt dieses Vorgehens, das den Bedürfnissen einer vernünftigen Erkenntnis von Vernunftgehalten wenig Rechnung zu tragen versprach, lag es nahe, die spekulative Bedeutung der syllogistischen Schlüsse auszumachen (15) und von hier aus ein Instrumentarium für die Auffindung von Vernunftbegriffen zu suchen. *Andererseits* war an der Durchführung des Kantischen Dialektikprogramms natürlich auch all das nicht akzeptabel, was auf einen fun-

damentalen Dualismus zurückgeht, bzw. ihn bestätigt — z.B. einen Dualismus von Vernunft als subjektivem Vermögen und Objekten, oder von Erscheinungen und Dingen an sich. Hierzu gehörte zum einen die These, Ursache des unvermeidlichen transzendentalen Scheins, den die transzendente Dialektik aufzudecken und zu erklären hat, sei die Tatsache, dass in der Vernunft als subjektivem Vermögen Grundregeln ihres Gebrauchs enthalten sind, die das Ansehen objektiver Grundsätze haben, obwohl sie doch nur eine subjektive Notwendigkeit zugunsten unseres Verstandes besitzen (B 353). Zum anderen gehörte dazu vor allem die dualistische Voraussetzung, mit Hilfe deren Kant die Antinomie aufzulösen versuchte, in die die Vernunft mit ihrer Idee vom Weltganzen gerät (B 525 ff.). An die Stelle dieser Auffassungen mussten bei Hegel monistische Konzepte treten. — Ähnlich steht es mit dem *Ergebnis* der transzendentalen Dialektik Kants. Unannehmbar ist an ihm vor allem die These, Vernunftgegenstände seien prinzipiell unerkennbar, die Vernunft sei für die Erkenntnis ein Leeres, ihre Inhalte seien nur Gegenstände eines im sittlichen Bewusstsein gegründeten Glaubens. Unannehmbar ist ferner die Begrenzung des theoretischen Gebrauchs der Vernunftideen auf eine bloss regulative Funktion für die Erfahrungserkenntnis — und innerhalb dieser Begrenzung vor allem die Behauptung, Vernunft dürfe ein höchstes Wesen « bloss relativ, zum Behuf der systematischen Einheit der Sinnenwelt » unterstellen (B 707). Diesen Resultaten gegenüber muss Hegel den Anspruch einer Vernunft-erkenntnis des höchsten Wesens aufrechterhalten.

Der Anspruch dürfte heute — nicht zuletzt dank Kants Wirkung — den meisten naiv und unkritisch erscheinen. Man muss aber sehen, dass es im Hinblick auf einen anderen Punkt des Ergebnisses der transzendentalen Dialektik gerade Hegel ist, der Kant für naiv und unkritisch halten kann. Zum Ergebnis der transzendentalen Dialektik gehört nämlich auch die Kantische Behauptung, dass « nicht das mindeste » uns hindert, die Vernunftideen « auch als objektiv und hypostatisch anzunehmen » — ausser der kosmologischen Idee vom Weltganzen, bei der Vernunft auf eine Antinomie stösst, wenn sie sich diese Idee bilden will (B 701, 2); dass man durch die Vernunft also durchaus berechtigt ist, Gott als *omnitudo realitatis*, *ens originarium*, *summum ens* und *Welturheber* zu denken (B 603 ff., 713 f.); und dass jeder von uns berechtigt ist, sich selbst als einfache Substanz zu denken, die — an sich selbst — unwandelbar ist, sich aber mit anderen wirklichen Dingen in

Gemeinschaft befindet (B 710, 2). Dieser Behauptung steht bei Hegel die Auffassung entgegen, dass die Idee einer negationslosen omnitudo realitatis (eines ens realissimum) ein Unbegriff ist, da man mit Spinoza sagen muss: omnis determinatio est negatio; dass andererseits aber das Verständnis Gottes als eines ens necessarium, wie Kant selbst gezeigt hat, in den Bereich der Antinomie gehört, also deren Schicksal teilt; und dass man im Hinblick auf den zweiten Widerstreit der kosmologischen Antinomie auch die Auffassung, man sei selbst einfache Substanz, skeptisch beurteilen muss. Recht verstanden also musste nach Hegels Überzeugung das Ergebnis der transzendentalen Dialektik Kants viel skeptischer und negativer ausfallen, als Kant es zu denken wagte.

Hegel ist zeitlebens nur in groben Umrissen auf den Gedankengang zu sprechen gekommen, in dem Kant seine transzendente Dialektik entwickelt; und er hat sich wenig auf Argumente Kants eingelassen, die diesen Gedankengang stützen. Das deutet darauf hin, dass sein Gegensatz zur transzendentalen Dialektik, wie ich ihn umrissen habe, auf externen Vorentscheidungen beruht, nicht aber auf einen Versuch zurückgeht, die transzendente Dialektik Kants von ihren eigenen Voraussetzungen aus zu überwinden. Man könnte darin einen Grund gegen die Behauptung sehen, Hegel verdanke sein eigenes Dialektik-Konzept einer Auseinandersetzung mit Kants transzendentaler Dialektik. Doch dieser Grund entfällt, sobald man sich klarmacht, dass die in dem umrissenen Gegensatz berücksichtigten Züge des Kantischen Unternehmens gar nicht dazu beitragen, dieses Unternehmen als Dialektik kenntlich zu machen, während es sich umgekehrt verhält mit denjenigen Merkmalen der transzendentalen Dialektik, die Hegel in sein eigenes Vorhaben übernommen hat: Sie sind zum grossen Teil konstitutiv dafür, dass die Kantische Untersuchung der Möglichkeiten und Grenzen reinen Vernunftgebrauchs mit Sinn « Dialektik » genannt werden konnte. Hegel mochte also das Bewusstsein haben, dass er die Kantische Dialektik nur von einer falschen, für sie als Dialektik unwesentlichen Metaphysik der Erfahrung befreie, wenn er sie in sein eigenes Konzept umformte. Ich zähle einige der wichtigsten Merkmale der transzendentalen Dialektik auf, hinsichtlich deren dies für Hegel gelten dürfte:

1. Die transzendente Dialektik ist nicht « eristische » Dialektik im Sinn einer Kunst, logischen Schein zu erzeugen und zu sophistischen Trugschlüssen auszunutzen; sondern ein Unternehmen, durch das sich die Vernunft beim Versuch ihrer Selbsterkenntnis zu disziplinieren

hat. Transzendente Dialektik ist eine Logik der Entlarvung von Schein und der Vermeidung von Täuschungen, die unentlarvter Schein erzeugen mag; und sie befasst sich nicht mit zufälligerweise entstandenem Schein; sondern mit einem Schein, den der Verstand und die von ihm beherrschte Vernunft notwendig erzeugen, und mit einer Täuschung, der sie unvermeidlicherweise erliegen.

2. Es bedarf der Disziplinierung der Vernunft durch die Dialektik. Es bedarf ihrer für ein Denken, das als philosophisches die Möglichkeiten wissenschaftlicher Erkenntnis im Bereich der Metaphysik ausschöpfen möchte; und es bedarf ihrer zu Zwecken, die der Vernunft wesentlich sind, ja zu ihren höchsten Zwecken gehören: dem Zweck der Vernunft, sich selbst kennenzulernen, in Übereinstimmung mit sich zu kommen und auf rechtmässige Weise zur Anerkennung ihrer Inhalte zu gelangen.

3. Die Disziplinierung der Vernunft durch Dialektik führt einen Weg, der dem von Plato durch Dialektik gebahnten ähnlich ist. Sie führt

1. von natürlichen Täuschungen und täuschenden Voraussetzungen, von Scheinwissen, denen das « reflektierende Denken » unterworfen ist, zu wahrhaftem Wissen;

2. von der Unwissenheit der Vernunft über ihre eigenen inneren Wissensvoraussetzungen zur Selbsterkenntnis der Vernunft; und

3. vom Streit zwischen entgegengesetzten Auffassungen zur Beendigung dieses Streits — dem Widerstreit nämlich zwischen der Gedankenlosigkeit des gesunden Menschenverstandes (sowie der hartgesottenen Fixierung der Vernunft aufs Empirische und Sinnliche) einerseits und andererseits der unkritischen Verteidigung von Rechten des Gedankens oder von Möglichkeiten, übersinnliche Gehalte zu erkennen, wie z.B. die Freiheit und das, was die Welt « im Innersten zusammenhält ». Dabei ist die Beendigung des Streits nur von einer dialektischen Untersuchung zu erwarten; und sie erfolgt in Verteidigung des Interesses, das die Vernunft an Inhalten hat, die nur sie ins Spiel bringen kann. Der Weg, den die Dialektik führt, ist also wie bei Plato zugleich einer, aus dem sich für den, der ihn betritt, Erkenntnis und Paideia miteinander verbinden.

4. Die Dialektik ist ein unerlässlicher Beitrag zur Erfüllung der obersten Aufgabe, die die Vernunft dem Philosophieren setzt: ein System zu produzieren und dadurch zur Ausbildung eines Ganzen von Wissen beizutragen (B 708 ff.). Sie leistet diesen Beitrag, sofern dasje-

nige, was Vernunft ganz eigentümlich über Verstandenserkenntnisse verfügt und zustandezubringen sucht, das Systematische der Erkenntnis ist (B 673).

Zumindest die ersten drei der genannten Merkmale gelten übereinstimmend sowohl für Kant wie für Hegel, wenn man unter Dialektik eine Logik-Disziplin versteht, wie Kant dies zeitlebens tat und Hegel wenigstens in der Ursprungsphase seines Dialektik-Konzepts. Nicht ganz klar ist, ob man auch das vierte Merkmal der Kantischen Auffassung von Dialektik bereits dieser Ursprungsphase zusprechen darf; auf jeden Fall aber charakterisiert es Hegels späteres Verständnis von Dialektik, demzufolge die Dialektik nicht nur eine logische *Disziplin* ist, sondern ein Moment der Entwicklung dessen, was Hegel schliesslich den Begriff nennen wird.

Die bis jetzt genannten Merkmale charakterisieren das Kantische Verständnis von transzendentaler Dialektik nur sehr im allgemeinen. Doch man kann auch *speziellere* Merkmale der transzendentalen Dialektik zur Charakterisierung der Hegelschen Auffassung von Dialektik heranziehen; und man wird dies insbesondere dann mit Gewinn an Einsicht tun, wenn man dabei die *Modifikationen* berücksichtigt, die Hegel aufgrund seiner Überzeugungsfundamente und seiner abweichenden Zielsetzung an solchen Merkmalen vornehmen muss. Für diese Modifikationen ist charakteristisch, dass Hegel mit ihnen Kant radikalisiert und dass sie Hegel im Vergleich zu Kant als weniger naiv und als kritischer erscheinen lassen. Sehen wir uns einige der Merkmale an:

1. Die Vernunft, die sich Kants Auffassung nach in der transzendentalen Dialektik selbst zu untersuchen hat, ist Ursprung von Prinzipien. Erkenntnis aus Prinzipien aber ist nach Kant eine Erkenntnis, in der ich das Besondere im Allgemeinen durch Begriffe erkenne (B 356 f.). Nicht anders bei Hegel, nur dass sich für ihn Vernunft nicht auf ein subjektives Vermögen reduziert.

2. Für Kant sind *Ideen* Produkte der Vernunft, und transzendente Ideen Begriffe von einem Unbedingten, Unendlichen. Auch für Hegel sind Ideen dies, nur dass Hegel präzisierend sagen muss, sie seien «vielmehr das Vernünftige durch den Verstand als Produkt gesetzt» (I, 69) und seien Synthesen des Unendlichen mit dem Endlichen (6. Habilitationsthese).

3. Im Hinblick auf den dialektischen Schein, bzw. die Täu-

schung, die aus ihm entspringt, gilt für Hegel wie für Kant eine ganz ähnliche Antwort auf die Frage, worin die Täuschung *besteht*. Für beide besteht sie darin, dass das nicht durch Dialektik aufgeklärte philosophische Denken glaubt, Vernunftinhalte wie Begriffe von Objekten einer Erkenntnis, die der Verstand hat, behandeln zu können. Nur radikalisiert Hegel diese Auffassung auch noch zu der grundsätzlicheren, die Täuschung bestehe bereits darin zu denken, das Vernünftige müsse sich, wenn überhaupt, in Sätzen erkennen lassen, in denen ein erkennendes Subjekt, das Verstand hat, einem «logischen» Subjekt einzelne begriffliche Bestimmungen als Prädikate beilegt. — Auch in der Antwort auf die Frage, woraus der dialektische Schein und mit ihm die Täuschung *entspringt*, stimmt Hegel mit Kant unbeschadet einer radikalierenden Modifikation überein: Der dialektische Schein entspringt daraus, dass Vernunft systematische Einheit nicht anders denken kann als dadurch «dass sie ihrer Idee zugleich einen Gegenstand gibt», von dem doch die Erfahrung niemals ein Beispiel geben kann (B 709, 1). Letztlich rührt der Schein daher, dass die Vernunft ihre Erkenntnis zum Unbedingten zu erweitern strebt. Aber, so radikalisiert Hegel die Kantische Auffassung, scheinerverzeugend ist dabei nicht nur die vergegenständlichende Tendenz der Vernunft, sondern auch ihre Angewiesenheit auf Bestimmungen, die gegeneinander Endliche sind. — Übereinstimmung zwischen Kant und Hegel, unbeschadet einer radikalierenden Modifikation, besteht schliesslich auch in der Frage, was das Vorliegen von Schein *indiziert*: bei beiden ist es das Auftreten einer Tendenz zur Verwechslung von logischen Subjekten einerseits und das Auftreten einer Tendenz zu widersprüchlichen Aussagen andererseits. Aber — so die Hegelsche Radikalisierung — dieser Tendenz kann man sich vernünftigerweise nicht erwehren, ja, man hat es gar nicht nötig, dies zu tun. Es ist auch keineswegs so, dass die Tendenz zur Verwechslung nur in einem Paralogismus von Aussagen besteht, die man über sich selbst als Denkenden machen möchte; und dass sich die Tendenz zu Widersprüchen nur in Aussagen über den Gegenstand der kosmologischen Idee findet.

4. Nicht nur im Hinblick auf die Diagnose des dialektischen Scheins, sondern auch in der Meinung bezüglich vieler *Konsequenzen*, die man aus der Diagnose ziehen muss, stimmen Kant und Hegel weitgehend überein. Beide sind sich beispielsweise darin einig, dass die Vernunft keine von ihr verschiedenen, an sich seienden Entitäten



erkennt; nur fügt Hegel hinzu, dass es solche Entitäten gar nicht gibt und dass das einzige an sich Seiende, das die Vernunft erkennt, sie selbst ist. — Beide gelangen zur der Überzeugung, dass man sich voraussetzen darf, die Begriffe, die die Metaphysik gebildet hat, seien, wie sie sind, zur vernünftigen Erkenntnis tauglich; dass man vielmehr seine Aufmerksamkeit auf den Inhalt dieser Bestimmungen richten muss und dabei auf den Unterschied von Verstandes- und Vernunftbegriffen zu achten hat; und dass man insbesondere die richtige Deutung der Vernunftbegriffe normieren, ihre falsche Deutung hingegen zerstören muss. Wiederum aber radikalisiert Hegel hier die Kantische Konsequenz, indem er diese Forderungen nicht nur bezüglich der Vernunftbegriffe, sondern auch bezüglich der Verstandesbegriffe aufstellt, sofern diese zur Aufstellung und Realisierung von Vernunftbegriffen dienen.

Kant meinte beispielsweise, man sei nicht allein befugt, sondern auch genötigt, die Idee eines unbegreiflichen Wesens, welches das Weltganze ist, zu « realisieren », d.h. ihr einen wirklichen Gegenstand zu setzen; allerdings nur als ein Etwas überhaupt, das ich an sich selbst gar nicht kenne. Aber ungeachtet der Unbestimmtheit, die dieser Gegenstand für mich hat, sollte das Realisieren seiner Idee einschliessen, dass ich dem Etwas Eigenschaften beilege, die den Verstandesbegriffen im empirischen Gebrauch analogisch sind; dass ich mir also ein Wesen denke, das Eigenschaften besitzt wie z.B. Substantialität, Kausalität, Notwendigkeit, und zwar jede von ihnen in der höchsten Vollkommenheit. Ich denke mir das höchste Wesen durch lauter Begriffe, die eigentlich nur auf die Sinnenwelt Anwendung haben (B 705 f.). Dass ich mir denke, es besitze die Eigenschaften, für welche diese Begriffe stehen, « in der höchsten Vollkommenheit », soll zunächst nur bedeuten, dass ich mir die einschränkenden Bedingungen wegdenke, unter denen diese Begriffe auf Gegenstände der Erfahrung Anwendung haben. Sobald ich aber Spinozas « omnis determinatio est negatio » berücksichtige, muss ich fürchten, dass ich meinen Begriffen durch Weglassen jeder einschränkenden Bedingung alle Bestimmtheit nehme. Aber selbst, wenn das Befürchtete nicht eintritt, weil die Aufhebung aller Einschränkungen nicht alle Negation zum Verschwinden bringt, bin ich nicht besser daran. Denn in diesem Fall ist der Inbegriff aller Realitäten zunächst zwar etwas Bestimmtes; aber eben dadurch ist er auch Inbegriff aller Negationen. Jeder in diesen Inbegriff fallenden realitas A

liegt ihr Negat  $\bar{A}$  gegenüber, durch das sie allererst eine bestimmte Realität ist; und dieses Negat  $\bar{A}$  kommt dem Gegenstand meines Inbegriffs ebenso, ja in derselben Hinsicht zu wie  $A$ . Im Fall einer jeden Realität  $A$  ist also in bezug auf diesen Gegenstand meines Inbegriffs der Satz des Widerspruchs verletzt, sofern dieser Satz in seiner metaphysischen Bedeutung (für Kant) besagt: Keinem Ding kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht. Der Inbegriff aller Realitäten ist zugleich der Inbegriff aller Widersprüche. Aber diese Widersprüche bleiben bei Kant (in Hegels Sicht) folgenlos. Denn Kant unterlässt es, beim Entschranken der Bedingung endlicher Bestimmungen deren Bestimmtheit, die sie im Erfahrungsgebrauch haben, zu berichtigen. Kants Verfahren der Verwendung von Verstandesbegriffen im Kontext der Realisierung von Vernunftbegriffen verdient also kaum, ein Verfahren genannt zu werden. Sofern es nicht zur berichtigenden Deutung der Verstandesbegriffe beiträgt, ist es unkritisch und leistet nicht einmal für den regulativen Vernunftgebrauch, was man sich von ihm versprechen sollte. Sofern es die angeblich analogisch verwendbaren Verstandesbegriffe durch Entgrenzung letztlich ebenso unbestimmt machen muss wie den Gegenstand der Idee, obwohl diese Begriffe doch dazu dienen sollen, der Idee einen Inhalt zu geben, lässt es gar nicht zu, Ideen in einem vollen Sinn zu denken; und sofern sich Kant dies nicht eingesteht, scheut er nur vor der skeptischen Konsequenz zurück, die hier von seinen eigenen Voraussetzungen aus zu ziehen wäre. « *Philosophia critica caret ideis et imperfecta est Scepticismi forma* » lautete die 7. Habilitationsthese Hegels. Als echter Skeptizismus hätte eine Dialektik den Anspruch des Verstandes, in seinen Begriffen das Vernünftige zu denken, erst einmal zu vernichten und durch ein Verfahren der Begriffsberichtigung dafür zu sorgen, dass die Verstandesbegriffe zur positiven Erkenntnis des Vernünftigen verwendbar werden.

Das bisher Ausgeführte mag genügen, es plausibel erscheinen zu lassen, dass Hegel sich sein eigenes Konzept von Dialektik in Auseinandersetzung mit Kants transzendentaler Dialektik erarbeitet. Es lässt auch Kernpunkte erkennen oder zumindest ahnen, um die es dabei ging. Wie aber konnte Hegel hoffen, mit dem Ausgang dieser Auseinandersetzung das *Ziel* zu erreichen, das seiner einleitenden Dialektik zugehört war? Welches sollten, nach Massgabe des Ausgangs der Auseinandersetzung, *Gesetze* des vernünftigen Erkennens sein? Wie führte der Ausgang der Auseinandersetzung zu einem begriffsberichtigenden Ver-

fahren, dessen Fehlen Hegel an Kants transzendentaler Dialektik besonders unzulänglich erscheinen musste? Um auch diese Fragen wenigstens andeutungsweise zu beantworten, ist nun endlich direkt auf ein zentrales Lehrstück in Kants transzendentaler Dialektik einzugehen, das ich bisher nur berührt habe: Kants Lehre von der *Antinomie*, d.h. dem vierfältigen Widerstreit, in dem sich die Vernunft befindet, wenn sie sich eine Idee vom Weltganzen macht. Hegel ist mit Kant der Auffassung, dass ein solcher Widerstreit der Vernunft mit sich unausweichlich ist. Er hat es als eines der bedeutendsten Verdienste Kants betrachtet, dies aufgedeckt zu haben (z.B. L I 183, Enc. I 139). Aber er hat die von Kant aufgestellten Paare einander widerstreitender Sätze — die sogenannten Antinomien — so eigenwillig interpretiert, dass man sich eigens in seinen Gesichtspunkt versetzen muss. Andernfalls versteht man weder seine Interpretation der Vernunftantinomie, noch die Kantkritik und Kantmodifikation, die damit verbunden sind, noch gar die Bedeutung, die diese Modifikation für eine Dialektik bekam, die ins spekulativ-vernünftige Erkennen einleiten sollte.

Einen ersten Anhaltspunkt für die Perspektive, unter der Hegel die von Kant aufgedeckte Antinomie sieht, haben wir uns bereits verschafft: Wir sahen, dass es für Hegel darauf ankommt auszumachen, wie man sich ein höchstes Wesen in Bestimmungen denken kann, die den Charakter von Verstandesbegriffen haben; und dass man dabei einräumen muss, der Begriff eines solchen Wesens bleibe nicht — wie in Kants Lehre vom transzendentalen Ideal — von der Antinomie verschont; sondern er falle in sie wie derjenige des *ens necessarium*; und andererseits falle in die Antinomie auch die Idee von mir selbst als einfacher Substanz. Anders, als Kant annahm, ist die Antinomie also im Hinblick auf den Umfang der Vernunftideen *universal*. Aber nicht nur dies. Die genannten Gründe, aus denen die Antinomie *universal* wird, machen es fraglich, ob die Antinomie nur in begründbaren einander widerstreitenden Aussagen über den Gegenstand der kosmologischen Idee, also über das Weltganze, besteht. Man muss untersuchen, ob es nicht tiefere und weiterreichende Gründe für die Antinomie gibt, als Kants Lehre von der Antinomie der Vernunft erkennen liess. Die Untersuchung, die Hegel hierzu anstellt, nimmt ungefähr folgenden Verlauf: Kant deckt die Antinomie der Vernunft auf, indem er zeigt, dass von ein und demselben unbedingten Gegenstand aus zwingenden Gründen zwei miteinander unverträgliche Prädikate ausgesagt werden,

die sich wie das Prädikat 'endlich' und das Prädikat 'unendlich' zueinander verhalten. Nimmt man diese Aussagen nicht nur als Urteile, sondern als Produkte der Vernunft, die zu einem gegebenen Bedingten die ganze Reihe seiner Bedingungen bis zum Unbedingten fordert, so kommt das Aussagen im Fall der einen Aussage darauf hinaus, ein endliches Glied oder Bestimmungsmoment in einer Reihe als ein irgendwie durch Unbedingtheit ausgezeichnetes zu fixieren, z.B. den Anfang in der Zeit; im Fall der anderen Aussage kommt es auf die Forderung hinaus, über jedes beliebige (endliche) Glied oder Bestimmungsmoment in der Reihe hinauszugehen, und geltend zu machen, die Reihe sei unendliche, und besitze kein irgendwie durch Unbedingtheit ausgezeichnetes Glied oder Bestimmungsmoment. In der Begründung der Aussagen wird jeweils gegenläufig argumentiert: dass man, falls man von einem fixierten, irgendwie durch Unbedingtheit ausgezeichneten ausgeht, dies nur haben kann, indem man ihm ein anderes voraussetzt und so fort ins Unendliche, so dass also die Auszeichnung dessen, wovon man ausging, verlorengeht; und dass man, falls man vom unendlichen Fortgang in der Reihe ausgeht, zu keinem fixierten, irgendwie durch Unbedingtheit ausgezeichneten in ihr gelangen kann, was gegen die Annahme ist, es sei ein Bedingtes, zur Totalität seiner Bedingungen erweitert, gegeben.

Das ist die Struktur der von Kant aufgedeckten Antinomie der Vernunft, wie Hegel sie sich denken mag. Kant selbst denkt sich den Fortgang in der Reihe als einen Rückgang von Bedingtem zu seiner Bedingung unter dem in Raum und Zeit Befindlichen. Damit vermischt er in Aufdeckung der Antinomie Empirisches und Vernünftiges. Aber: In einer Dialektik, in der die Vernunft sich *selbst* zu untersuchen hat und nicht nur ihren spezifischen Beitrag zu empirischer Erkenntnis, muss man die Antinomie rein, ohne Beimischung der erst für empirische Erkenntnis wesentlichen Gehalte denken. Versucht man dieser Forderung Rechnung zu tragen, so kommt man zu dem Ergebnis, dass die Antinomie nicht nur besteht, sofern ein Weltganzes in Raum und Zeit gedacht wird. Sie findet sich an *jedem* Gegenstand, sofern er ein Unendliches ist, das den Forderungen der Vernunft entsprechend gedacht wird. Sie ist in bezug auf solche Gegenstände universal und tritt stets auf, wenn man diese Gegenstände in der Weise, in der es der Vernunft entspricht, durch Verstandesbestimmungen zu denken versucht, die ein limitatives Gegenstück haben, sich also wie « endlich » und « unend-

lich » zueinander verhalten. Da Ideen als Synthesen des Unendlichen und des Endlichen definiert sind, ist dies allemal der Fall, wenn man *Ideen* zu denken versucht. Zur « Erkenntnis der Vernunft, sofern sie der Logik angehört » (13), gehört also die Antinomie. Sie ist eines der « eigentlichen », in die einleitende Logik gehörenden Gesetze der Vernunft (15).

Mit diesem Ergebnis ist wenigstens ein Teil der Frage beantwortet, welchen Gewinn für das Ziel seiner einleitenden Dialektik sich Hegel von der Auseinandersetzung mit Kants transzendentaler Dialektik versprechen konnte. Zur Antwort auf andere Teile dieser Frage müsste ich nun die Struktur der Antinomie, wie Hegel sie fasst, näher untersuchen und zeigen, wie sich Hegel hinsichtlich der « Auflösung » der Antinomie von Kant unterscheidet. Ich unterschlage diesen wichtigen Punkt und deute nur noch in wenigen Worten an, wie ich mir die Antwort auf die fünfte meiner Ausgangsfragen denke.

Zu 5.:

Hegels Konzept einer einleitenden Logik, die in einer Dialektik enden und der positiven spekulativen Erkenntnis des Absoluten den Weg bahnen sollte, entsprach einer Geschäftsverteilung, innerhalb deren der Dialektik nur die *negative* Erkenntnis der Vernunft zukam. Es dürfte Hegel bald klar geworden, wenn nicht immer klar gewesen sein, dass diese Geschäftsverteilung nur zu propädeutischen und meinungskritischen Zwecken wichtig, im übrigen aber weder sehr rationell, noch sehr erfolgreich war. Sie war weder sehr rationell, sofern sie verlangte, die Formen endlichen Erkennens zweimal abzuhandeln: sowohl in der Logik und Dialektik (mit dem Ergebnis ihrer Nichtigkeit), als auch in der spekulativen Vernunftkenntnis (mit dem Ergebnis des Nachweises, wie sie als endliche im Absoluten nicht nur aufgehoben, sondern auch gesetzt sind). Noch war sie sehr erfolgreich für die Aufhellung und Realisierung spekulativer Erkenntnis. Denn bei dieser Geschäftsverteilung vermochten Logik und Dialektik, zusammengenommen, nur zu zeigen, *wie* das Denken einer Mehrheit endlicher Gedankenformen (bzw. das Denken *in* einer Mehrheit solcher Gedankenformen) über Dualitäten und Gegensätze unter Endlichem zurückführt in die einzige Einheit, die die Vernunft für sich selber ist. Diese Disziplinen konnten aber nicht zeigen, *was* diese Einheit selber ist. Ihr Resultat war im Unterschied zur transzendentalen Dialektik Kants — kein unvollkommener Skeptizismus

mehr, sondern ein vollkommener, sich vollbringender, der ein für allemal entschied, dass ein jedes Verhältnis irgendwelcher Bestimmungen nichts an sich ist (I 481, 1). Aber dies Resultat blieb doch *nur* ein skeptisches und blieb damit etwas ähnliches wie die absolute *Indifferenz*, mit der Schelling die Identitätsphilosophie beginnen wollte. Als *postulable Ergänzung* zu diesem negativen Resultat sollte die « das Antinomische ausfüllende und haltende Anschauung » (I 69) dienen. Woher aber kam sie; was rechtfertigte den Appell an sie? Was an ihr rechtfertigte die Verwandlung des Aufgehobenseins endlicher Formen des Erkennens in ihr Gesetzsein *als* endlicher? Was liess den Übergang vom Unendlichen zum Endlichen begreiflich werden, — also die Frage beantwortbar erscheinen, die Jacobi seinen spinozistischen Zeitgenossen vorgelegt hatte? Um diese Fragen beantworten oder berechtigtermassen abweisen zu können, musste Hegel die Vernunft, die in der ursprünglichen Dialektik zunächst als eine negative absolut gesetzt war und die Hegel auch als den *leeren Begriff* bezeichnet hatte (I, 295, 2), als eine ebenso sich selbst *bestimmende* konzipieren — als « Begriff » im Sinn der späteren, spekulativen Logik, die zugleich *Metaphysik* war; und er musste dazu zeigen, dass — was immer es mit der intellektuellen Anschauung auf sich habe — das Dialektische an begrifflichen Bestimmungen nicht nur im Aufheben des Differenten, sondern auch in seinem Gesetztwerden besteht; und dass das Negative, das aus einer Endliches aufhebenden Dialektik hervorgeht, auch ein Positives ist (oder zum Resultat hat). Kants Überzeugung, dass dialektische Oppositionen *notwendigerweise* aus der Vernunft hervorgehen, konnte ihm dabei Anregung und erste Plausibilisierungsinstanz sein. Aber in einer Dialektik, die nur als Teildisziplin einer einleitenden Logik verstanden wurde, war all das nicht mehr unterzubringen. Es lag daher nahe, den Ausdruck « Dialektik » als Titel für eine *Disziplin* zurückzuziehen; und da es sich aufdrängte, die doppelte begriffliche Bewegung des Gesetzt- und Aufgehobenwerdens von Differentem im « Begriff » als eine dialektische zu bezeichnen, lag es dann auch nahe, den anwendungsfrei gewordenen Ausdruck « Dialektik » zum Titel für den *Ursprung* der begrifflichen Bewegung zu machen. Erst dadurch wurde aus der Dialektik « das bewegende Prinzip des Begriffs, als die Besonderungen des Allgemeinen nicht nur auflösend, sondern auch hervorbringend ».