

## STORIA E PROBLEMI DELLA DIALETTICA

---

Hans Friedrich Fulda

### HEGELS DIALEKTIK UND DIE TRANSZENDENTALE DIALEKTIK KANTS

Hegel hat einmal seine Auffassung von Dialektik in einem einzigen Satz ausgedrückt. In diesem Satz nannte er die Dialektik

das *bewegende* Prinzip des Begriffs, als die Besonderungen des Allgemeinen nicht nur auflösend, sondern auch hervorbringend (*Grundlinien der philosophie des Rechts*, Berlin 1821, § 31 A).

Dem Begriff, von dem da die Rede ist, wird eine – auch dialektisch genannte – Bewegung zugesprochen, die bestehen soll im Hervorbringen und Auflösen von Besonderungen des Allgemeinen, das der Begriff ist; und das diese Doppelbewegung in Gang bringende Prinzip soll Dialektik heißen. Unter “Besonderungen des Allgemeinen” wird man geneigt sein, Arten zu verstehen, in die sich ein Begriff einteilen lässt, den jemand von etwas haben mag. Dann ist natürlich die Frage: Wie soll das zugehen, dass ein Begriff, als ein die Gattung charakterisierendes Merkmal, sich selber spezifiziert und seine Spezifikation dann auch wieder rückgängig macht? Wie geheimnisvoll gar mag die Dialektik als das Prinzip dieser selbst schon geheimnisvollen Bewegung sein? Wenn man solchen Fragen nicht gleich angewidert den Rücken kehrt, wird man sich Aufschluss über sie heutzutage wohl in erster Linie von Überlegungen zur Logik, Semantik und Pragmatik sprachlicher Äusserungen erwarten. Ich habe mich selbst eine Zeitlang von dieser Erwartung leiten lassen. Inzwischen glaube ich nicht mehr, dass

man auf diesem gleichsam direkten Weg einen Zugang zum Verständnis und zu einer gerechten Beurteilung der Hegelschen Dialektik gewinnen kann. Ein Umweg, der auf jeden Fall eingeschlagen werden muss, führt über Hegels Auseinandersetzung mit Kants Auffassung von Vernunftbegriffen. Denn allenfalls sind sie Verwandte dessen, was Hegel in dem oben zitierten Text den "Begriff" nennt. Aber auch dieser Umweg genügt noch nicht. Hegels Überzeugung, dass Kants Theorie der Vernunftbegriffe modifiziert werden muss, hat ihre Wurzeln nämlich in einer Auseinandersetzung mit der praktischen Philosophie Kants. Um sich ins Bild zu setzen, in welchen Punkten Hegel Kants Theorie der Vernunftbegriffe glaubt modifizieren zu müssen, darf man also auch einen weiteren Umweg über die *Kritik der praktischen Vernunft* nicht scheuen. Um nicht zu weitläufig zu werden, deute ich diesen Umweg nur an. Der beste Anhaltspunkt, den wir zur Orientierung haben, ist Hegels 8. *Habilitationsthese*:

Materia postulati rationis, quod philosophia critica exhibet, eam ipsam philosophiam destruit, et principium est Spinozismi. (Die Materie des Vernunftpostulats, das die kritische Philosophie aufstellt, zerstört eben diese Philosophie und ist Prinzip des Spinozismus.)

Was ist damit gemeint? Ich denke, ungefähr das Folgende: Eine Philosophie der praktischen Vernunft, welche die Lehre vom Objekt praktischer Vernunft konsequenter entwickelt als Kant dies gelungen ist, muss feststellen, dass die Vernunft nicht sich selbst jenen Endzweck setzt, den Kant das höchste Gut nennt, — die wohlproportionierte Übereinstimmung von Sittlichkeit und Glückseligkeit; und sie muss an die Stelle des Postulats, dass hinreichende Bedingungen erfüllt sind, dieses Gut zum Objekt eines vernünftigen Willens zu machen, ein anderes Postulat setzen: die Annahme nämlich, Vernunft, deren Kausalität — als reine praktische Vernunft — den sittlichen Willen bestimmt, gebiete auch der Welt der Erscheinungen und ihren empirischen Gesetzen — wenigstens so weit, dass man von einer intelligiblen Kausalität mit Wirkungen in der Sinnenwelt sprechen kann und sich Kausalität aus Freiheit in Vereinigung mit dem allgemeinen Gesetz der Naturnotwendigkeit zu denken vermag (*Kritik der reinen Vernunft* B 566 ff.); dass man also sicher sein darf, praktische Vernunft könne sich verwirklichen in

der Welt der Erscheinungen, in der sie ihr Objekt hat. (Dieses Postulat hatte bereits Fichte in Verbesserung der Kantischen Fassung der Postulatenlehre aufgestellt.) Aber das ist nicht alles: Da die Ursachen, die intelligible Kausalität haben, so viele sind, wie es Subjekte der Willensbestimmung aus reiner praktischer Vernunft gibt, muss man annehmen, dass die Vernunft eine einzige in allen diesen Ursachen und eine ihrer aller Tätigkeit vereinigende Vernunft ist. Sonst käme die Art, wie Vernunft einen sittlichen Willen des einen Subjekts zu seiner Verwirklichung bringt, nicht überein mit der Art, wie sie sittlichen Willen eines anderen Subjekts sich verwirklichen lässt. Ihre Herrschaft wäre nicht Herrschaft eines mit sich Einigen. An die Stelle einer Herrschaft der Vernunft träte Anarchie. Nun hat Kant in der Auflösung der 4. kosmologischen Antinomie festgestellt, dass die vereinzelt Ursachen, die intelligible Kausalität haben, im Unterschied zu dieser Kausalität selber, blosse Erscheinungen und mithin zufällig sind (B 589). Was also liegt näher, als sie in praktischer Hinsicht allesamt als Erscheinungen oder Manifestationen einer einzigen, einzig notwendigen Substanz zu denken, die die Vernunft gleichsam als *natura naturans* selber und die sie im Innersten eines vernünftig bestimmten Willens sich selber (als Freiheit) ist? Der Grund unserer Freiheit ist die einzig vernünftige Materie des Postulats; das die kritische Philosophie aufstellt. Man sieht: hier wird die Materie des Kantischen Vernunftpostulats zum Prinzip des Spinozismus gemacht, wenn dieses Prinzip die eine, mit der schaffenden Natur zu identifizierende Substanz ist. Man sieht auch, dass dieses Prinzip, einmal angenommen und für letzte Wahrheit gehalten, die kritische Philosophie in einem gewissen Sinn zerstört: Es ist unvereinbar damit, ein notwendiges und höchstes Wesen zu denken, das unabhängig und jenseits von Vernunft, die "wir" sind, existiert. Wie immer man hierbei über Erkennbarkeit urteilen mag, ob man sagen muss, dass der Verstand nicht erkennen kann, ob es das *ens necessarium* gibt und was es ist, ob unser *ignoramus, ignorabimus* hier das letzte Wort sein sollte oder nicht, — denken jedenfalls dürfen wir das in letzter Instanz Notwendige und Freie; allerdings — so meint Hegel gegen Kant — nicht als ein von Vernunft verschiedenes *ens*; vielmehr: denken müssen wir es, wenn wir die praktische Vernunft, die wir im sittlichen Willen sind, nicht verleugnen wollen. Denken

dürfen wir unter diesem Aspekt auch nicht, dass die Erscheinungen nur Erscheinungen "für uns" oder für unser Erkenntnisvermögen sind. Wir müssen vielmehr denken, dass sie auch an ihnen selbst Erscheinungen und im Einen, einzig Notwendigen, irgendwie "aufgehoben" oder "begründet" sind. Damit ändert die für die kritische Philosophie im Ganzen kennzeichnende Klassifikation ihre Bedeutung: Die Aufteilung der entia in eine Klasse von Dingen, die Gegenstände als Erscheinungen für uns sind, und eine Klasse von Gedanken-Dingen, die nur Dinge an sich sind. Diese Klassifikation wird nun relativiert. Sie gilt für den theoretischen Verstandesgebrauch und für die theoretische Vernunft, soweit sie im Dienst der Suche nach Erkenntnissen steht, die der Verstand uns verschaffen kann. Für die Vernunft in Beziehung auf sich selbst aber und für die praktische Vernunft müssen Begriffe entwickelt werden, in denen die Differenz zwischen Erscheinungen und ihrem intelligiblen Wesen kein letztes mehr ist. Mit anderen Worten: nicht die Dualität von Erscheinungen und *noumena* wird hinfällig, wohl aber der kritizistische Dualismus, der diese Dualität als für die Vernunft unüberwindlich betrachtet; — und er wird hinfällig unbeschadet Kantischer Beantwortung aller Fragen, welche die Erkennbarkeit von Gegenständen und die Grenzen unserer Verstandeserkenntnis betreffen. Der kritizistische Dualismus wird hinfällig im Zusammenhang der Frage, was wir ernsthafterweise denken dürfen oder zu denken unterlassen müssen, wenn wir als Vernunftwesen überhaupt und insbesondere als praktische Vernunft in Übereinstimmung mit uns kommen wollen. Ähnliches wäre von der konstitutiven Rolle zu sagen, die der unendliche Progress für den praktischen sowohl wie den theoretischen Vernunftgebrauch in der kritischen Philosophie spielt.

Ich denke, das ist der Grundgedanke der Hegelschen Kant-Kritik und zugleich ihr wichtigstes Stück. Es gibt allem Weiteren die Perspektive und sollte auch dasjenige sein, was uns zur Beschäftigung mit Hegels Dialektik motiviert. Denn die Fragen, um die es in dieser Perspektive geht, sind nicht bloss Fragen kontroverser philosophischer Schulmeinung oder philosophie-doxographischer Bildung, sondern Fragen, die unser Selbstverständnis und in ihm wurzelnde Lebensformen betreffen. Vielleicht kann ich das an-

hand eines längeren Hegelzitats – aus *Vorlesungen über Ästhetik* – zeigen. Es handelt von der Entgegensetzung zwischen dem, was “an und für sich” – als solches aber vernünftig – und was “äussere Realität” ist, und gilt der Überzeugung, dass diese Entgegensetzung sich auch in Kants Theorie der Moralität Ausdruck verschafft hat:

Die geistige Bildung, der moderne Verstand bringt im Menschen diesen Gegensatz hervor, der ihn zur Amphibie macht, indem er nun in zwei Welten zu leben hat [...] und, von der einen Seite herübergeworfen zur anderen, unfähig ist, sich für sich in der einen wie in der anderen zu befriedigen. Denn einerseits sehen wir den Menschen in der gemeinen Wirklichkeit und irdischen Zeitlichkeit befangen, von dem Bedürfnis und der Not bedrückt, [...] von Naturtrieben und Leidenschaften beherrscht und fortgerissen; andererseits erhebt er sich zu [...] Ideen, zu einem Reiche des Gedankens und der Freiheit, gibt sich als Wille allgemeine Gesetze und Bestimmungen, entkleidet die Welt von ihrer belebten, blühenden Wirklichkeit und löst sie zu Abstraktionen auf, – indem der Geist sein Recht und seine Würde nun allein in der Rechtlosigkeit und Misshandlung der Natur behauptet, der er die Not und Gewalt heimgibt, welche er von ihr erfahren hat. Mit dieser Zwiespältigkeit des Lebens und Bewusstseins ist nun aber für die moderne Bildung und ihren Verstand die Forderung vorhanden, dass solch ein Widerspruch sich auflöse. Der Verstand jedoch kann sich von der Festigkeit der Gegensätze nicht lossagen; die Lösung bleibt deshalb für das Bewusstsein ein blosses Sollen, und die Gegenwart und Wirklichkeit bewegt sich nur in der Unruhe des Herüber und Hinüber, das eine Versöhnung sucht, ohne sie zu finden. Da ergeht denn die Frage, ob solch allseitiger durchgreifender Gegensatz, der über das blosses Sollen und Postulat der Auflösung nicht hinauskommt, das an und für sich Wahre und der höchste Endzweck überhaupt sei. Ist die allgemeine Bildung in dergleichen Widerspruch geraten, so wird es die Aufgabe der Philosophie, die Gegensätze aufzuheben, d.i. zu zeigen: weder der eine in seiner Abstraktion noch der andere in gleicher Einseitigkeit hätten Wahrheit, sondern seien das Sichselbstauflösende; die Wahrheit liege erst in der [...] Vermittlung beider, und diese Vermittlung sei keine blosses Forderung, sondern das an und für sich Vollbrachte und stets sich Vollbringende. Diese Einsicht stimmt mit dem unbefangenen Glauben und Wollen überein, das gerade diesen aufgelösten Gegensatz stets vor der Vorstellung hat und ihn sich im Handeln zum Zwecke setzt und ausführt. Die Philosophie gibt nur die denkende Einsicht in das Wesen des Gegensatzes, indem sie zeigt, wie das, was Wahrheit ist, nur die Auflösung desselben ist und zwar in der Weise, dass nicht etwa der Gegensatz und seine Seiten gar nicht, sondern dass sie in Versöhnung sind. [...]

Das gewöhnliche Bewusstsein dagegen kommt über diesen Gegensatz nicht hinaus und verzweifelt entweder in dem Widerspruch oder wirft ihn fort und hilft sich sonst auf andere Weise (95, 136).

Um mich damit nicht zu begnügen, beschäftige ich mich mit Hegels Dialektik. Soviel zur Motivation, und nun zur ganzen Sache, die mein Thema ist: der Beziehung, die Hegels Auffassung von Dialektik auf Kants transzendente Dialektik hat.

Ich denke, wenn man Kants transzendente Dialektik in der angegebenen Perspektive betrachtet und überlegt, wie sie modifiziert und ergänzt werden muss, um der Hegelschen Kritik an Kants praktischer Philosophie Rechnung zu tragen, so kann man – ohne allzu anstössige Zusatzannahmen – der Hegelschen Auffassung von Dialektik ein gutes Stück entgegenkommen. Wie weit ich mich dabei zu gehen getraue, will ich im folgenden zeigen. Natürlich muss ich hierzu erst einmal vergegenwärtigen, was Kants transzendente Dialektik sein sollte. Ich muss dann überlegen, was Hegel von ihr – als für seine Zwecke irrelevant – dahingestellt sein lassen konnte und was ihm an ihr wichtig bleiben musste, und schliesslich Auskunft darüber geben, was an ihr zu kritisieren ist und wieviel man, diese Kritik berücksichtigend, von der Hegelschen Dialektik versteht. Ich beschäftige mich also nun nacheinander mit den folgenden Fragen:

1. Was war Kants Dialektik?
2. Was an ihr kann man für die Hegelschen Zwecke dahingestellt sein lassen?
3. Was bleibt wichtig?
4. Was hat zu entfallen – und warum?
5. Was hat an dessen Stelle zu treten und das Kantische Konzept zu ergänzen – und warum?

Leider bedarf die Beantwortung der fünften, wichtigsten Frage so vieler vorbereitender Schritte, dass ich zu ihr nur noch Andeutungen machen kann. Für eine Beurteilung der Hegelschen Auffassung von Dialektik und für ihr volles Verständnis ist das sicher zu wenig. Aber die vorbereitenden Schritte haben den Vorteil, dass sie uns zeigen, wie sich in Hegels Augen die Kantische Dialektik ausnehmen musste; und dass sie das – hoffentlich – besser zeigen, als es Hegels eigene direkte Äusserungen über Kant tun.

I. In Beantwortung der ersten Frage fasse ich mich kurz: Die transzendente Dialektik soll im Hinblick auf Möglichkeiten und Grenzen der Erkenntnis von Gegenständen ermitteln, welchen Gebrauch Begriffe und Grundsätze der Vernunft haben. Sie heisst nicht "transzendent", sondern "transzendental", weil sie zeigen will, wie endliche Erkenntnisse von Gegenständen in Richtung aufs Unendliche zu überschreiten sind (vgl. bes. B 689 ff.), aber vor allem zum Ergebnis hat, dass nichts uns berechtigt, bei der Bestimmung solcher Gegenstände Begriffe von real Unendlichem anzuwenden; dass wir also weder Dinge, die an sich unendlich sind, in Begriffen von Unendlichem zu erkennen vermögen, noch solche Begriffe zur Bestimmung von Erfahrungsgegenständen gebrauchen können, indem wir ein Verfahren analog zu demjenigen der "transzendenten Mathematik" befolgen, die z.B. lehrt, den Kreis aus unendlich vielen unendlich kleinen Geraden zusammengesetzt zu denken und daraus gewisse seiner Eigenschaften zu bestimmen. Die transzendente Dialektik will – in Richtung aufs Unendliche der Metaphysik gehend – das Erkenntnisvermögen, das die endliche Vernunft ist, untersuchen und dabei innerhalb seiner verbleiben. Durch "transzendente Überlegung" (B 351) soll sie jedem Vernunftbegriff und Vernunftgrundsatz die angemessene Stelle in der Vernunft und die ihm zukommende Funktion für andere Erkenntnisvermögen anweisen. Die transzendente Dialektik heisst "Dialektik", insofern sie – ähnlich wie die Dialektik einer formalen Logik – mit Schein zu tun hat; freilich nicht mit empirischem und nicht mit logischem Schein, sondern mit einem dem Gebrauch der Vernunftbegriffe und Vernunftgrundsätze eigentümlichen, wiederum "transzendental" genannten Schein. Kant möchte von diesem Schein zeigen, wie er in der Vernunft unvermeidlicherweise entspringt und täuscht, worin er besteht und wie man verhindern kann, dass er in Vernunftschlüssen zum Irrtum verleitet. Kant muss darum untersuchen, welche Begriffe der Vernunft eigentümlich sind – im Unterschied zu den Begriffen des Verstandes; und nach welchen Grundsätzen sie gebraucht werden – wie legitimerweise und wie illegitimerweise. Der oberste Grundsatz der Vernunft ist, dass sich, wenn irgendein Bedingtes gegeben ist, die Reihe seiner Bedingungen bis zu einem Unbedingten erstreckt (B 364 f.). Die Begriffe der Vernunft, Ideen genannt,

sind allesamt Begriffe von einem solchen Unbedingten. Sie entspringen nach diesem Grundsatz, wenn man in Begriffen von Bedingtem das Bedingte in der Reihe seiner Bedingungen bis zum Unbedingten sich erweitert denkt. Dabei kommt es zu Vernunftbegriffen von genau dreierlei Unbedingtem: dem Unbedingten im denkenden oder erkennenden Subjekt, dem Unbedingten im Ganzen der Welt und dem Unbedingten unter Gegenständen des Denkens überhaupt. Die – natürlich mehr als drei – möglichen Begriffe von solchem Unbedingten sind daher die konstitutiven Begriffe der dreigliedrigen traditionellen *metaphysica specialis*: der rationalen Seelenlehre, Kosmologie und metaphysischen Theologie. Wer den Gebrauch dieser Begriffe im Hinblick auf seine Legitimität und deren Grenzen untersucht, hat festzustellen, ob man von gegebenem Bedingtem, dessen Existenz unproblematisch ist, berechtigterweise auf die Existenz eines Unbedingten schliessen darf, das in solchen Vernunftbegriffen gedacht wird. Die Untersuchung des Grundsatzes geht dementsprechend darauf zu prüfen, ob er sich als objektiver Grundsatz, d.h. als Grundsatz bezüglich dessen was der Fall ist, verstehen lässt oder nicht; und wenn nicht, wie er sich dann verstehen lässt. Das Ergebnis ist, dass es in allen Fällen des Gebrauchs von Ideen nur so scheint, als lasse sich der Grundsatz als objektiver verstehen, dass es andererseits aber unvermeidlicherweise so scheint. Das Ergebnis der kritischen Prüfung ist daher in allen Fällen negativ, destruiert also skeptisch die Hoffnung auf Erkenntnis in der Metaphysik. Als positives Gegenstück entspricht dem das Ergebnis, dass der Grundsatz der Vernunft nur eine Regel ist, die uns gebietet, im Verstandesgebrauch bei keinem Bedingten stehenzubleiben und im Fortschreiten der Forschung nach Ideen zu verfahren, zu denen auch die nur illegitimerweise von Erkenntnisgegenständen ausgesagten Vernunftbegriffe des dreierlei Undingten gehören. Im "regulativen" Gebrauch der Ideen ordnen wir diesen Vernunftbegriffen "in der Idee" einen Gegenstand zu, ohne darauf auszugehen, diesen Gegenstand mit unseren Begriffen zu bestimmen und ohne anzunehmen, dass die Gegenstände unserer Erkenntnis aus einem solchen – dem Gebrauch der Ideen vorausgesetzten – Gegenstand entspringen und in ihren Bestimmungen aus Vernunftbegriffen zu erklären sind.

II. Was an dieser transzendentalen Dialektik konnte Hegel unter Voraussetzung einer mit sich selbst — auch in ihren praktischen Ideen — übereinstimmenden Vernunft dahingestellt sein lassen? Auch in Beantwortung dieser Frage möchte ich mich mit Andeutungen begnügen. Ich unterscheide dabei zwischen Kants Programm, der Durchführung dieses Programms und ihrem Ergebnis. Generell leitend muss für Hegel natürlich die Frage sein, was — zunächst jedenfalls — an Kants Fassung der transzendentalen Dialektik auf sich zu beruhen hatte, weil es sich speziell auf die Funktion der Vernunft im Verstandesgebrauch und zum Zweck theoretischer Erkenntnis bezog; nicht aber auf die Vernunft in ihrem Verhältnis zu sich selbst und in der Vereinigung ihres theoretischen und praktischen Gebrauchs. Was mochte das im einzelnen heissen? Ich denke, man kann dazu ungefähr folgendes sagen: Am Programm der transzendentalen Dialektik musste vor allem dahingestellt bleiben, was vom Ergebnis der transzendentalen Analytik Gebrauch macht. Doch Hegels Grund hierfür ist nicht, dass das Ergebnis der transzendentalen Analytik zu verwerfen wäre. Hegel ist sich vielmehr mit Kant vollkommen einig, dass der Verstand nur Erscheinungen und nichts Ansichseiendes — Hegel wird es später Wirkliches nennen — erkennt. Dass dieses Ergebnis der transzendentalen Analytik das Programm einer allgemeinen Untersuchung der Vernunft ursprünglich eigenen Dialektik nicht bestimmen darf, hat seinen Grund also nicht darin, dass das Ergebnis falsch wäre; sondern vielmehr darin, dass die Vernunft, wenn man ihr Verständnis in durchgängige Übereinstimmung mit unserem praktischen Vernunftgebrauch bringen will, vorweg untersucht werden muss im Gebrauch, den sie für sich selbst von dem macht, was zu ihr gehört. Ihre Selbstprüfung darf nicht einseitig im Hinblick auf ihre Funktion für den Verstand und schon gar nicht von vornherein nur im Hinblick auf ihre Funktion für den theoretischen Verstandesgebrauch erfolgen. Dementsprechend kann das Programm auch nicht in der Kant wesentlich erscheinenden Devise bestehen zu prüfen, ob der oberste Grundsatz der reinen Vernunft seine objektive Richtigkeit habe oder nicht (B 365). Objektivität mag eine unverzichtbare Forderung an Verstandeserkenntnisse sein. Für das, was Vernunft in bezug auf sich selbst legitimerweise zu leisten beansprucht, ist allererst

auszumachen, was Objektivität ist und was die Forderung, Begrif-fen Objektivität zu beschaffen, besagt. Erst recht nicht kann die Devise darin bestehen festzustellen, welche Folgerungen bloss für den empirischen Verstandesgebrauch sich aus dem Resultat der Prüfung des Vernunftgrundsatzes ergeben (ebda.). Soviel (vorerst) zur Unübernehmbarkeit des Kantischen Programms. Man sieht, dass sie dem Kantischen Programm hier nur relativ und zweckbe-dingt zugesprochen wird. Sie besteht im Hinblick auf das Interesse an Einheit unter unseren theoretischen wie praktischen Vernunft-ideen. Gibt man dieses Interesse preis, so bleibt völlig unverständ-lich, warum Kants Analytik der Erfahrungserkenntnis durch etwas anderes als ihr transzendental-dialektisches Gegenstück ergänzt werden soll.

Ähnlich steht es mit unbrauchbaren Schritten der Durchführung des Programms und ihrem Ergebnis. Einerseits gehören hierzu all diejenigen Schritte, die eine einseitige Orientierung an Lehrgehal-ten der formalen allgemeinen Logik erkennen lassen; insbesondere also Kants Versuch, anhand der Struktur syllogistischen Schliessens das Wesen des reinen Vernunftgebrauchs aufzudecken und eine Einteilung syllogistischer Schlüsse als Leitfaden zur Auffin-dung aller reinen Vernunftbegriffe zu benützen. Die syllogistisch schliessende Vernunft ist evidentermassen die Vernunft in einem Gebrauch, der funktional für die theoretischen Erkenntnisse des Verstandes ist. Man darf nicht hoffen, an deren Strukturen un-mittelbar ablesen zu können, was die Vernunft in Beziehung auf sich selber ist. Andererseits ist an der Durchführung des Kanti-schen Dialektikprogramms natürlich auch all dasjenige nicht akzeptabel, was auf einen fundamentalen Dualismus zurückgeht, bzw. ihn bestätigt – z.B. auf einen Dualismus von Vernunft als subjektivem Vermögen und Objekten, oder von Erscheinungen und von Dingen an sich, die den Objekten der Erscheinungen ir-gendwie entsprechen. Dazu gehört vor allem die These, Ursache des unvermeidlichen Scheins, den die transzendente Dialektik aufzudecken, zu erklären und vom Irrtum-Erzeugen abzuhalten 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).

Auch hiervon mag Hegel denken, dies sei wohl wahr, aber relevant nur im Zusammenhang einer dem eigentlichen Geschäft nachgeordneten Untersuchung.

Ähnlich steht es auch mit den Ergebnissen der transzendentalen Dialektik. Unmassgeblich ist hier die Begrenzung des theoretischen Gebrauchs der Vernunftideen auf eine bloss regulative Funktion für die Erfahrungserkenntnis; zu restriktiv ist die Behauptung, Vernunft dürfe ein höchstes Wesen "bloss relativ, zum Behuf der systematischen Einheit der Sinnenwelt" unterstellen (B 707), — als ob die Vernunft dieses Wesen und zwar als sich selbst nicht mindestens ebenso sehr zum Behuf der systematischen Einheit der Sinnenwelt mit der Vernunft, insbesondere aber mit der praktischen Vernunft unterstellen müsste! Zu vermeiden ist auch die Suggestion, mit dem Ergebnis der transzendentalen Dialektik sei die Vernunft in vollem Umfang ihres möglichen spekulativen Gebrauchs ausgemessen; erst recht zu vermeiden ist die vulgärkantianische, aber unkantische Meinung, ausser dem legitimen, regulativen Gebrauch, den Vernunftbegriffe und Vernunftgrundsätze in der theoretischen Erkenntnis haben, gebe es nur einen — illegitimen — Gebrauch der Vernunft in bezug auf Gegenstände, die der Verstand denkt und die, um erkennbar zu sein, gegeben sein müssten, aber — leider — nicht gegeben sind.

III. Was bleibt nach all diesen Abstraktionen von Kants transzendentaler Dialektik übrig? Wahrscheinlich legt der Eindruck, den das bisher Vorgetragene hinterlassen hat, hier die Antwort nahe: So gut wie nichts bleibt übrig, oder jedenfalls nichts, das geeignet wäre, einem neuen Konzept von Dialektik Form zu geben. Der Eindruck mag sich verstärken, wenn man registriert, dass Hegel auf den Gedankengang, in dem Kant seine transzendente Dialektik entwickelt, zeitlebens nur in groben Umrissen zu sprechen gekommen ist und dass er sich wenig auf Argumente Kants eingelassen hat, die diesen Gedankengang stützen. Dies wiederum passt zu der Tatsache, dass Hegel für seine Gedankenentwicklung in den eigenen Anfängen von Kants Philosophie nur deren praktischen Teil produktiv verarbeitet hat; und beides zusammen 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 von ihren eigenen Voraussetzungen aus zu überwinden. Man könnte darin einen Grund gegen die Behauptung sehen, Hegel verdanke sein eigenes Dialektikkonzept einer Auseinandersetzung mit Kants transzendentaler Dialektik. Doch dieser Eindruck sollte verschwinden, sobald man sich klarmacht, dass die Züge des Kantischen Unternehmens, die bisher Berücksichtigung gefunden haben, gar nicht wesentlich dazu beitragen, Kants Dialektik 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 für sie als Dialektik unwesentlichen Metaphysik der Erfahrung befreie, wenn er sie in sein eigenes Konzept umformte. Fragen wir also: Welches sind die wichtigen Merkmale der transzendentalen Dialektik, hinsichtlich deren dies für Hegel gelten dürfte? Ich zähle einige dieser Merkmale auf und erlaube mir dabei die Ungenauigkeit, Unterschiede in der Entwicklung der Hegelschen Auffassung von Dialektik (zwischen 1801 und 1812) zu vernachlässigen.

1. Das Dialektische ist nicht Sache des Verstandes, sondern der Vernunft. Es hat in der Vernunft seinen Ursprung und findet auch sein Ende in ihr. Die Vernunft, zu der die Dialektik gehört, ist Ursprung von Prinzipien; Erkenntnis aus Prinzipien aber ist eine Erkenntnis, in der ich das Besondere im Allgemeinen durch Begriffe erkenne (B 365 f.). Oder, nach einer besonders einprägsamen Formulierung der Reflexionen: "Das allgemeine zuerst entwerfen zu können und das besondere in ihm, ist die Vernunft" (705). Die Begriffe, die in einer solchen Erkenntnis gebraucht werden und die es nicht ohne Vernunft gibt, sind Ideen. Ideen sind Begriffe von einem Unbedingten, Unendlichen. Eine ausgezeichnete Weise, in der das Besondere im Allgemeinen durch Begriffe enthalten ist, bzw. als enthalten erkannt wird, ist der Schluss; und irgendwie entsteht dasjenige, was dialektisch genannt zu werden verdient, im Zusammenhang

des Besonderen und Allgemeinen bzw. in der versuchten Erkenntnis dieses Zusammenhangs. Dialektik als Disziplin, die sich mit dem befasst, was dialektisch ist, ist eine Untersuchung der Vernunft und des an ihr Dialektischen. Als eigene Disziplin ist sie Bestandteil – “Teildisziplin” – einer “Logik”.

2. Dialektik als solche Disziplin ist nicht “eristische” Dialektik im Sinn einer Kunst, logischen Schein zu erzeugen und zu sophistischen Trugschlüssen auszunutzen oder im Sinn einer Kunstlehre hierzu; sondern sie ist 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 Irrtümern, die unentlarvter, täuschender 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 Täuschungen, denen sie unvermeidlicherweise erliegen.
3. 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.
4. Die Disziplinierung der Vernunft durch Dialektik führt einen Weg, der dem von Plato durch Dialektik gebahnten ähnlich ist. Sie führt nämlich
  - a. von natürlichen Täuschungen, Irrtümern und täuschenden Voraussetzungen, kurz: von Scheinwissen zu wahrhaftem Wissen;
  - b. von der Unwissenheit der Vernunft über ihre eigenen inneren Wissensvoraussetzungen zur Selbstaufklärung der Vernunft; und
  - c. vom Streit zwischen entgegengesetzten Auffassungen zur Beendigung dieses Streits. *Par excellence* handelt es sich dabei um den Widerstreit zweier Parteien, von denen die eine gedankenlos die Sache des gesunden Menschenverstandes ver-

tritt, indem sie die Vernunft hartgesotten aufs Empirische und Sinnliche fixiert, während die andere Partei auf eine unkritische Weise grundlegende Rechte des Gedankens verteidigt und nicht vorhandene Möglichkeiten, übersinnliche Gehalte zu erkennen, wie z.B. die Freiheit und das, was die Welt "im Innersten zusammenhält", in Anspruch nimmt. Der Weg, den die Dialektik in Beendigung dieser Streithändel führt, ist also ähnlich wie bei Plato zugleich einer, auf dem sich für den, der ihn betritt, Erkenntnis und Paideia miteinander verbinden; und die Paideia, sowie die Beendigung des Streits sind nur von einer dialektischen Untersuchung zu erwarten; sie erfolgen in Verteidigung des Interesses, das die Vernunft an Inhalten hat, die nur sie ins Spiel bringen kann.

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

Alle diese Merkmale des Kantischen Dialektik-Verständnisses hat Hegel wahrscheinlich bereits in ein Konzept von Dialektik übernommen, das er sich um 1801 ausdachte. Es verstand Dialektik als Disziplin und vermutlich als dritten Teil einer zur spekulativen Vernunftkenntnis hinführenden "Logik" endlicher Gedankenformen. Ich möchte auf die Einzelheiten dieses Konzepts hier nicht näher eingehen. Wenn es nun noch einer Ergänzung bedarf, um den Eindruck zu verstärken, dass es sich beim Hegelschen und beim Kantischen Verständnis von Dialektik um eine – im Kern wenigstens – gemeinsame Sache handelt, so kann man diese Ergänzung unschwer geben. Man muss dazu nur den von Kant aufgedeckten dialektischen Schein näher in Betracht ziehen und die Konsequenzen ins Auge fassen, die aus seiner Aufdeckung gezogen werden. Zählen wir also weiter:

6. Im Hinblick auf den dialektischen Schein bzw. auf Täuschung und Irrtum, die aus ihm entspringen, 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 behandeln zu können wie Begriffe von Objekten einer Erkenntnis, die der Verstand hat. — Auch in der Antwort auf die Frage, woraus der dialektische Schein und mit ihm die Täuschung entspringt, stimmt Hegel mit Kant 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. — Übereinstimmung zwischen Kant und Hegel 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.

7. 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 einig darin, dass die Vernunft keine von ihr verschiedenen, an sich seienden Entitäten erkennt. Beide gelangen zu der Überzeugung, dass man nicht 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 destruieren muss.

IV. Nun mag der umgekehrte Eindruck entstanden sein: dass man Mühe hat zu begreifen, was Hegel an Kants transzendentaler Dialektik fundamental korrekturbedürftig finden musste und was ihn veranlassen konnte, diese Dialektik in der eigenen, spekulativen Logik bis zur Unkenntlichkeit zu verändern. Hegels direkte,

kantkritische Äusserungen zur transzendentalen Dialektik Kants sind wenig geeignet, einem diese Mühe zu ersparen. Man kann sie zur Kenntnis nehmen und wird in der Regel doch ratlos bleiben, wenn man wissen will, warum sich Hegel mit seiner Dialektik von Kant so weit entfernt hat, wie er es allem Anschein nach tat. In der Ratlosigkeit hierüber haben viele sich die Meinung gebildet, Hegel habe eben Kants kritische Begrenzung der menschlichen Erkenntnisansprüche nicht ertragen können und sei deshalb ins Gehäuse der Metaphysik zurückgeflohen, dessen Baufälligkeit Kant mit seiner Dialektik gerade aufgewiesen hatte. In Wahrheit ist es umgekehrt. Unbeschadet der Kantischen Antwort auf die Frage nach der Erkennbarkeit von Gegenständen ist Hegel bezüglich fundamentaler Gedanken, die die Metaphysik entwickelt hat und die auch in Kants Vernunfttheorie eingegangen sind, viel skeptischer als Kant. Das liesse sich an vielen Details der impliziten und expliziten Kantkritik Hegels zeigen. Ich beschränke mich hier auf zwei Punkte. Der erste betrifft radikalisierende Modifikationen, die Hegel an dem bis jetzt exponierten, ihm mit Kant gemeinsamen Dialektikverständnis vorgenommen hat. Der zweite Punkt hingegen den fürs Ergebnis der Kantischen Dialektik wichtigsten Begriff: den Begriff eines transzendentalen Ideals.

Zum ersten: Ich hatte bezüglich der Konsequenzen, die man aus der Diagnose des dialektischen Scheins ziehen muss, gesagt, Hegel sei sich mit Kant darin einig, dass die Vernunft keine von ihr verschiedenen, an sich seienden Entitäten erkennt, und dass der Verstand an von ihm verschiedenen Entitäten nur deren Erscheinung erkennt. Dieses skeptische Resultat wird von Hegel dahingehend verschärft, dass man gar keinen vernünftigen Grund hat anzunehmen, es gebe von der Vernunft verschiedene Entitäten; und dass das einzige, wovon man mit Sinn erwarten und fordern kann, die Vernunft solle es — als Vernunft — erkennen oder begreifen, die Vernunft selber ist. — Ich hatte auch gesagt, Hegel sei sich mit Kant darin einig, dass Vernunftkritik die richtige Deutung der Vernunftbegriffe normieren müsse. Hegels Radikalisierung dieser Forderung besteht darin, dass er die Forderung auf die Verstandesbegriffe ausdehnt, sofern diese zur Aufstellung von Vernunftbegriffen dienen. Noch deutlicher wird die Radikalisierung der Skepsis im Hinblick auf Charakter, Ursprung und In-

dikation des dialektischen Scheins: Die Täuschung, so meint Hegel, bestehe nicht nur darin, dass ein Denken, das nicht durch Vernunftkritik und ihre Dialektik aufgeklärt ist, natürlicherweise meint, Vernunftinhalte behandeln zu können wie Begriffe von Objekten einer Erkenntnis, die der Verstand hat. Die Täuschung besteht nach Hegels Auffassung vielmehr bereits in einer Voraussetzung, die Kant mit der vorkritischen Metaphysik und mit dem *common sense* teilt: in der Voraussetzung, das Vernünftige müsse sich, wenn es überhaupt erkennbar oder begreiflich sein soll, erkennen lassen in Sätzen, in denen ein erkennendes Subjekt, das Verstand hat, einem "logischen" Subjekt einzelne begriffliche Bestimmungen als Prädikate beilegt. Was den Ursprung des Scheins betrifft, meint Hegel, wiederum die Skepsis radikalierend, nicht nur die vergegenständlichende Tendenz der Vernunft sei das Schein Erzeugende, sondern ebenso sehr die Angewiesenheit der Vernunft auf "Verstandesbestimmungen" – das heisst auf Bestimmungen, die gegeneinander endliche, von der Reflexion fixierte sind. Indikatorisch für den Schein schliesslich ist nicht nur das Auftreten einer Tendenz zur Verwechslung von logischen Subjekten einerseits und das Auftreten einer Tendenz zu widersprüchlichen Aussagen andererseits; vielmehr: dieser Tendenz kann man sich durch Vernunftkritik gar nicht erwehren. Es ist auch keineswegs so, dass die Verwechslung von logischen Subjekten nur in einem Paralogismus von Aussagen vorkommt, 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. Beide sind so umfassend wie der Gebrauch von Verstandesbegriffen seitens einer über sich selbst Aufschluss gebenden Vernunft.

Vielleicht lassen diese Modifikationen bereits ahnen, in welche Richtung gehend sich die Hegelsche Dialektik-Konzeption von der Kantischen entfernt. Aber man wird dabei nicht viel von den Gründen sehen können, aus denen dies geschieht. Dadurch mag sich leicht die Meinung wieder geltend machen, Hegels Gründe, sich von Kant zu entfernen, seien eben Gründe einer von Kant destruierten Metaphysik. Jedenfalls sei mangelnde Skepsis gegenüber Metaphysik verantwortlich dafür, dass Hegel eine Konzeption von Dialektik zu entwickeln versuchte, in der die Kantische

Konzeption auf den ersten und zweiten Blick jedenfalls nicht wiederzuerkennen ist.

Wenn man meint, Kant sei in Hegels Augen hinsichtlich der Metaphysik zu skeptisch, so wird man sich wohl vor allem darauf berufen, dass Hegel Kant tadelnderweise vorhält, die Vernunft sei bei ihm, Kant, ein Leeres für die Erkenntnis, und Vernunftgegenstände seien für ihn prinzipiell unerkennbar. Doch hier darf man sich nicht durch die Homonymie zweier Begriffe von philosophischer Erkenntnis verwirren lassen. Derjenige Begriff philosophischer "Erkenntnis", den Hegel entwickeln und dessen erfolgreichen Gebrauch er in Anspruch nehmen möchte, ist von Kant gar nicht untersucht worden; bezüglich desjenigen Begriffs philosophischer Erkenntnis aber, den Kant untersucht hat, ist Hegel nicht weniger skeptisch als Kant, sondern bezüglich seiner ist ihm Kant nicht skeptisch genug. Die 7. *Habilitationsthese* Hegels lautet in ihrer zweiten Hälfte:

philosophia critica [...] imperfecta est Scepticismi forma. (Die kritische Philosophie ist eine unvollkommene Form des Skeptizismus.)

Die Unvollkommenheit der Kantischen Skepsis besteht darin, dass Kant an den Gegenständen der dogmatischen Metaphysik nur deren Unerkennbarkeit nachweist, aber nicht bestreitet, dass man einige von ihnen vernünftigerweise so denken kann, wie die Metaphysik sie dachte. So meinte Kant beispielsweise – und auch dies gehört zum Ergebnis seiner transzendentalen Dialektik –, dass "nicht das mindeste" uns hindert, die Vernunftideen "auch als objektiv und hypostatisch anzunehmen" – ausser der kosmologischen Idee vom Weltganzen, bei der die Vernunft in eine Antinomie gerät, wenn sie sich diese Idee bilden will (B 701, 2); er meinte z.B., dass man durch die Vernunft durchaus berechtigt ist, Gott als *omnitudo realitatis*, *ens originarium*, *summum ens* und Welturheber zu denken (B 603 ff., 613 f.); und dass jeder von uns durch die Vernunft berechtigt ist, sich als einfache Substanz zu denken, die – an sich selbst – unwandelbar ist, sich aber mit anderen wirklichen Dingen in Gemeinschaft befindet (B 710, 2). Diesen Behauptungen steht bei Hegel die Überzeugung entgegen, dass Kant diejenige Frage, die in diesem Zusammenhang vorrangiges – Hegel meint sogar: alleiniges – Interesse hat, aufzuwerfen versäumt; die

Frage nämlich, ob es vernünftig ist, also mit dem, was die Vernunft an ihr selber ist, sich vereinbaren lässt, einen Begriff zu bilden wie z.B. denjenigen eines endlichen Subjekts mit den definitiven Bestimmungen der Substantialität und Einfachheit (vgl. *L* II 434, 2; *WG* 19, 578 f.; *Enc.* § 47); oder denjenigen eines höchsten Seienden mit der definitiven Bestimmung einer Allheit negationsloser Realitäten (*L* I, 75, 1; 99; II, 61, 2). Hegel wirft diese Frage auf und verneint sie mit Entschiedenheit. Dass er dafür – auch unter Kantischen Voraussetzungen – gute Gründe hat, möchte ich wenigstens an einem dieser Beispiele zeigen. Damit bin ich beim zweiten der beiden angekündigten Punkte.

Der Begriff einer negationslosen omnitudo realitatis (eines “ens realissimum”), meint Hegel, ist ein Unbegriff, da man mit Spinoza sagen muss: *omnis determinatio est negatio*. Die Allheit negationsloser Realitäten ist die an Realität leere Menge; sie enthält nicht alle Realitäten, sondern keine Realität, ist also das gänzlich Unbestimmte, das reine Sein. Die dogmatische Metaphysik hat gemeint, man könne dieses Ergebnis vermeiden, indem man etwa folgendermassen zu Werke geht: Man denke sich zunächst aus der Menge aller möglichen, sachhaltigen Prädikate diejenigen ausgeschieden, die als abgeleitet durch andere schon gegeben oder nicht mit anderen verträglich sind; man denke sich des weiteren, dass nach diesem Ausscheidungsverfahren immer noch einige Prädikate übrig sind und zwar so, dass jedes von ihnen je ein beschränktes Stück des ganzen Kuchens an Realität, den es gibt, enthält. Vorausgesetzt wird dabei, dass die Ausscheidung unverträglicher Prädikate nichts von aller Realität, die es gibt, verlorengelassen liess. Nun denke man sich die Allheit dieser beschränkten, aber verträglichen Realitäten in der Relation der Folge zu ihrem Grund: zu dem einen, in sich unbeschränkten und darum auch negationslosen Kuchen nämlich, aus dem sie durch Teilung hervorgehen sollen.

Kant hält die Bildung eines solchen Begriffs für vernünftigerweise möglich; unbefugt erscheint ihm nur die Behauptung, dass die solcherart gedachte Realität objektiv gegeben sei und selbst ein Ding ausmache (B 580, 2). Aber sogar noch in dieser Hinsicht gehen seine Konzessionen viel weiter, als die exoterische Lehre der Kantischen Philosophie gewöhnlich zugibt. Auch der bloss regula-

tive Vernunftgebrauch ist mit der Unterstellung eines Gegenstandes für meinen Vernunftbegriff verbunden. Ich bin z.B., meint Kant, im regulativen Vernunftgebrauch 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 (B 705 f.). Aber ungeachtet der Unbestimmtheit, die dieser Gegenstand für mich hat, soll 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; und ich darf dann am Ende dieses Wesen sogar von der Welt unterscheiden, ohne doch aufzuhören, ihm Eigenschaften zuzudenken, die lediglich zur Sinnenwelt gehören (ebda.). So weit Kant. Der Einwand, der nun von Hegels Seite aus zu erheben ist, liegt auf der Hand: Was eigentlich berechtigt mich zu der Annahme, dass nach Ausschneiden aller unverträglichen Prädikate noch Realität übriggeblieben ist, ja sogar alle Realität? Was berechtigt mich zu dieser Annahme angesichts der Kantischen Voraussetzung, dass alle Materie zu Begriffen entweder aus der sinnlichen Anschauung oder aus dem reinen Verstand geschöpft ist? Dass ich mir denke, der Gegenstand meiner Idee besitze die Eigenschaften, für welche meine 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. Nun mag ich versuchen, dadurch auch die Verträglichkeit meiner Begriffe zu sichern. Sobald ich Spinozas "omnis determinatio est negatio" berücksichtige, muss ich fürchten, dass ich meinen Begriffen durch Weglassen jeder einschränkenden Bedingung alle Bestimmtheit nehme. Spätestens wenn ich von der Vielfalt ihrer beschränkten Realitäten zu deren einzigem Grund — dem *ens realissimum* — zurückzugehen versuche, mache ich aus meinen Begriffen, wie Kant einmal selbst sagt, "leere Titel zu Begriffen, ohne allen Inhalt". Auf leere Titel aber sollte man im Denken ver-

nünftigerweise keinen Anspruch erheben. Aber selbst wenn ich nicht bis zum *ens realissimum* gehen würde, sondern bei der Allheit von beschränkten Realitäten stehenbliebe, wäre ich nicht besser daran. In diesem Fall wäre der Inbegriff aller Realitäten zwar etwas Bestimmtes. Aber eben dadurch wäre er auch der Inbegriff aller ursprünglichen Negationen. Jeder in diesen Inbegriff fallenden *realitas A* läge ihr Negat  $\bar{A}$  gegenüber, durch das sie allererst eine bestimmte Realität ist; und dieses Negat  $\bar{A}$  käme dem Gegenstand meines Inbegriffs ebenso, ja in derselben Hinsicht zu wie sein Gegenstück *A*. Im Fall einer jeden Realität *A* wäre 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 wäre zugleich der Inbegriff aller ursprünglichen Widersprüche.

Schlechter noch als vom Begriff eines *ens realissimum* muss man in der Hegelschen Perspektive wohl über die Weise denken, in der Kant von diesem Begriff aus zu den besonderen Prädikaten des Gegenstandes der traditionellen rationalen Theologie übergeht und deren Inhalt in den Gehalt der regulativen Grundsätze hinübernimmt. Der Grundmangel ist dabei, dass Kant – erklärermassen – im Rahmen seiner Vernunftkritik die eigentümliche Methode einer Fundamentalphilosophie, die für ihn Transzendentalphilosophie ist, nicht zum Thema macht und auch nicht in erkennbarer Weise eine solche Methode befolgt. Die Exposition der Idee des dritten Unbedingten, des transzendentalen Ideals, führt zunächst zu einem gänzlich Unbestimmten; dessen Anreicherung mit begrifflichen Bestimmungen wird dann kurzerhand am Gehalt der rationalen Theologie ausgerichtet, weil nur unzulängliche Mittel bereitstehen, um auszumachen, in welchen Bestimmungen, wie strukturiert, wir diese Vernunftidee vernünftigerweise zu denken haben und wie der begriffliche Gehalt in bezug auf die theoretische Erkenntnis und die praktisch fundierte Ansicht der Welt fungiert. Man mag Kant darin folgen, dass die Idee des dritten Unbedingten durch Entschranken der Bedingung endlicher Bestimmungen gebildet werden muss. Aber dabei darf die Bestimmtheit endlicher Bestimmungen nicht einfach entfallen, sondern sie muss in einer Weise berichtigt werden, die es erlaubt, sie in den zu bildenden Begriff

des dritten Unbedingten einzubringen. Da Kant hierfür kein Programm entwickelt hat, verdient sein Verfahren der Verwendung von Verstandesbegriffen im Kontext der Exposition und des regulativen Gebrauchs von Vernunftbegriffen kaum, ein Verfahren genannt zu werden. Sofern es nichts 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 Erfahrungsbegriffe (B 594) 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 Kant sich dies nicht eingesteht, muss man ihm vorhalten, er scheue vor der skeptischen Konsequenz zurück, die von seinen eigenen Voraussetzungen aus zu ziehen wäre. Schlimmer noch: Sofern Ideen je unterschiedene, bestimmte Begriffe von einem Unbedingten sein sollen, während doch das Denken eines solchen Unbedingten, genau besehen, in Unbestimmtheit zerfließt und den eigenständigen Inhalt der Ideen verlorengelassen lässt, kann Kant seinen eigenen Anspruch, Vernunft als Vermögen der Ideen zu begreifen, gar nicht einlösen. Hegels 7. *Habilitationsthese* lautet daher in ihrem vollen Wortlaut:

Philosophia critica caret ideis et imperfecta est Scepticismi forma. (Die kritische Philosophie ermangelt der Ideen und ist eine unvollkommene Form des Skeptizismus.)

V. Kritik ist wohlfeil – wie aber kann man hoffen, es besser zu machen als Kant? Und wie mag man dabei mit halbwegs plausiblen Gründen zur Hegelschen Auffassung von Dialektik gelangen? Das ist der Gegenstand meiner letzten Frage. Ich kann, was ich zu ihm ausführen möchte, nur noch thesenartig andeuten.

1. Sowohl aus der eingangs erwähnten Kritik an Kants praktischer Philosophie als auch aus dem jetzt deutlich gewordenen Desiderat der Begriffsberichtigung ergibt sich, dass man Kants drittes Unbedingtes – das Unbedingte unter “Gegenständen” des Denkens überhaupt – nicht als welttranszendent verstehen darf, sondern als gegenüber der Alternative Welt-Immanenz oder -Tran-

szendenz indifferent; und dass man die Realität im Begriff dieses Unbedingten nicht als welt-transzendente Realität konzipieren darf, sondern als eine, in der sich die Realität, die Begriffe von Endlichem in sich haben, und die Realität in Begriffen von Unendlichem vereinigen. Daraus ergibt sich für Hegel ein neues Konzept von Idee. Entsprechend lautet Hegels 6. *Habilitationsthese* in ihrer ersten Hälfte:

Idea est synthesis infiniti et finiti.

*Synthesis* ist dabei verstanden nicht als äusserliche Zusammensetzung, sondern als Wieder-Eins-Setzung dessen, was zuvor geschieden worden ist; als Rückgängigmachen einer Abstraktion und Wiederherstellen einer Identität, von der die Reflexion, die endliche Bestimmungen einander gegenüberstellt, abstrahiert hatte.

2. Trotz dieses neuen Verständnisses von Idee, das an die Stelle von Kants Gedanken eines transzendentalen Ideals tritt, kann Hegel dem Kantischen Verständnis von Idee in vielen Punkten folgen. Er kann zum Beispiel
  - mit Kants Alterswerk sagen, dass die Vernunft in Ideen, ihren Inhalt bestimmend, sich selber setzt;
  - die Idee verstehen als Begriff von einem Einzelnen, nämlich der einen Vernunft selbst;
  - alle Bestimmungen, die zusammen in systematischer Einheit diese Idee bilden, als Bestimmungen denken, für die man in Urteilen zunächst nur einen gänzlich unbestimmten, bloss vorausgesetzten Gegenstand besitzt; aber so, dass es ein Irrtum ist zu meinen, dieser Gegenstand werde im Gebrauch der Bestimmungen, die die Idee exponieren, bestimmt;
  - Kant darin zustimmen, dass die Existenz eines solchen Gegenstandes in theoretischer Hinsicht problematisch, in praktischer Hinsicht aber gewiss ist. Für die Vernunft in Beziehung auf sich selbst hingegen, kann er sagen, sei die Existenz dieses vorausgesetzten Gegenstandes kein Thema, also weder problematisch noch gewiss.
3. Eng verbunden mit dem schon erwähnten Unterschied zwischen Kants transzendentalem Ideal und Hegelscher Idee sind zwei weitere Unterschiede; bezüglich ihrer kann Hegel sich auf Kant

als Zeugen zugunsten seiner abweichenden Position berufen, wenn man ihm das Recht und die bisher geltend gemachten Gründe einer Neubestimmung der Vernunftidee zugibt.

a) Während für Kant die Struktur der Realität im Begriff des *ens realissimum* gänzlich unbestimmt bleibt und das Verhältnis dieser Realität zur Realität irgendwelcher Begriffe von Endlichem dasjenige einer Einschränkung ist, ist strukturbildend für den begrifflichen Gehalt der Idee im Hegelschen Verständnis das synthetische Verhältnis paarweise auftretender Bestimmungen, die im Hinblick auf ein vorausgesetztes Substrat in einer Gegensatzbeziehung stehen, welche der Kantischen Realopposition zumindest eng verwandt ist. (Sie widerstreiten einander, ohne dass eine das kontradiktorische Gegenteil zur anderen wäre; sie sind alle beide — für sich genommen — positiv und nur im Verhältnis zueinander als Positives und Negatives ausgezeichnet; sie verneinen nur etwas, was durch die andere gesetzt ist, und heben dabei Folgen voneinander auf.) Und: das Verhältnis solcher Bestimmungen zur Realität irgendwelcher Begriffe von Endlichem ist nicht dasjenige einer Einschränkung, sondern eines der Berichtigung. Soweit der Unterschied zwischen Kant und Hegel. Bezüglich der Gründe für Hegels Abweichung von Kant ist zum einen darauf aufmerksam zu machen, dass Kant selbst den Vernunftbegriffen die Funktion der Berichtigung — ja sogar Zensur (B 668) unserer Vernunft zugeschrieben hat. Zum anderen aber hat Kant in seinem Alterswerk ausdrücklich festgehalten:

Die Einteilung in Gott und Welt ist nicht analytisch (logisch), sondern synthetisch, d.i. durch Realopposition (*op. post.* I, 22).

Gegen Kants Auffassung von Vernunftbegriffen gehalten möchte man sich da natürlich fragen: Was soll hier eingeteilt sein? Nicht so bei Hegel. Und: Wenn man diesem einmal den Gedanken zubilligt, in der Idee müsse die begriffliche Bestimmtheit von Begriffen des Unendlichen und des Endlichen vereinigt sein, so ist aus dem Kantischen Konzept einer synthetischen Einteilung in Gott und Welt immerhin ein Argument zugunsten des Hegelschen Versuchs zu machen, den

begrifflichen Gehalt der – gegenüber dem Unterschied von Gott und Welt indifferent gemachten – Idee durch Bestimmungen zu strukturieren, die in so etwas wie einem Verhältnis der Realopposition stehen.

- b) Hegel denkt nicht nur, dass die Beziehungen zwischen paarweise auftretenden Bestimmungen, die den Gehalt der Idee bilden, Beziehungen einer Opposition sind, die nicht durch die logische Operation der Negation gebildet ist; sondern er behauptet ein nicht-analytisches Oppositionsverhältnis auch zwischen dem Bereich dieser Bestimmungen und ihrem Substrat in bezug auf einen ihrem Gebrauch vorausgesetzten Gegenstand. Hegel macht damit zum Thema einer begrifflichen Deutung, was Kant durchgängig annimmt – sowohl in seiner Unterscheidung zwischen Dingen an sich und Erscheinungen, als auch in seiner Unterscheidung zwischen der Realität, die der Idee des höchsten Wesens innewohnt, und dem Gegenstand dieses Begriffs, der vorausgesetzt wird. Nach der Hegelschen Deutung befindet sich der Bereich entgegengesetzter Bestimmungen und deren Substrat in einem Gegensatz substratloser, selbständiger Reflexionsbestimmungen. Man kann auch verstehen, warum eine solche Deutung nun vorgenommen werden muss: Wenn es gilt, unser Selbstverständnis im theoretischen und praktischen Verhalten zur Einheit zu bringen, obwohl Vernunftbegriffe im theoretischen Verhalten keine objektive Realität besitzen, wohl aber im praktischen Verhalten, wenn es sich aus reiner Vernunft bestimmt, dann kann man das Verhältnis der Vernunftbegriffe zu dem ihrem Gebrauch vorausgesetzten Gegenstand nicht so begrifflich ungedeutet lassen, wie Kant es tat.
4. Michael Wolff hat in seiner aufschlussreichen Studie über den Begriff des Widerspruchs gezeigt, wie Hegel vom Begriff solcher substratloser, selbständiger Entgegengesetzter zur Einführung eines neuen Konzepts von Widerspruch kommt und zur These, dass dieser Widerspruch sich auflöse; dass der Widerspruch dabei aber nicht – wie der analytische Widerspruch in Kants Verständnis – ein Ding, dessen Bestimmungen er anhafte, ins *nihil negativum* aufhebe; sondern dass er in einen Grund zurückgehe und dass dieser Grund nicht bloss gedacht werden kann als

Ergebnis der Aufhebung von Folgen jener Bestimmungen, die in Realopposition stehen, und als nichts sonst. Man mag in Wolffs Studie nachlesen, wieviel von Kant in dieser Konzeption verarbeitet ist. Wichtig in meinem Zusammenhang ist – über das von Michael Wolff Ausgeführte hinaus –, dass der Grund, in den die den Widerspruch bildende Bestimmung zurückgeht, ein neues Substrat für weitere Gegensatzpaare abgibt, so dass die paarweisen Bestimmungen, die den begrifflichen Gehalt der Idee ausmachen, nun eine lineare Anordnung erhalten. Nimmt man zusätzlich an, dass die so angeordneten Bestimmungen in einer durch sie selbst festgelegten Richtung zu denken sind, so mag man auch sagen, dass die Vernunft sich selbst setzt, indem die aufeinanderfolgenden Bestimmungen einen Prozess bilden, der den Inhalt der Vernunft bestimmt. Dieser stufenförmige Prozess dauert so lange, bis sich ein Grund herstellt, der zugleich das Subjekt der Bestimmungen ist.

5. Nun zeichnet sich vielleicht doch ein Stück eines Wegs zum Hegelschen Verständnis von Dialektik als Bewegungsprinzip ab. Doch ehe ich dieses Stück noch ins Auge fasse, möchte ich auf einen Punkt aufmerksam machen, der – vielleicht überraschenderweise – nicht auf diesem Weg liegt. Man ist geneigt, wenn man sich mit Hegels Verständnis und Verarbeitung der Kantischen transzendentalen Dialektik befasst, zuerst an die Antithetik der reinen Vernunft zu denken – also an die sogenannten vier kosmologischen Antinomien. Ich habe selbst lange versucht, mir durch Beschäftigung damit ein besseres Verständnis der Hegelschen Auffassung von Dialektik zu verschaffen. Inzwischen glaube ich einzusehen, warum das ein vergebliches Bemühen war. Kant ist der Auffassung, eigentlich gebe es für die reine Vernunft gar keine Antithetik (A 743). So ist es in einem gewissen Sinn auch für Hegel. Der Sinn von Widerspruch, von dem Hegel meint, er sei allen Dingen wesentlich, ist ja weder der analytische, noch der auf Kants dialektischer Opposition beruhende, scheinbar unvermeidliche Widerspruch. Zugleich aber verallgemeinert Hegel Kants Auffassung von den kontingenten Bedingungen, unter denen es zu einer Antithetik kommt; und zwar in einer Weise, die man nicht aus der Lehre der Vernunftantithetik, sondern nur aus der Hegelschen Verwandlung des Begriffs vom

dritten Kantischen Unbedingten versteht. Dass Hegel zu dieser Verallgemeinerung in der Lage ist, hängt damit zusammen, dass er die begrifflichen Verhältnisse, die zwischen entgegengesetzten Bestimmungen und ihrem Substrat bestehen, tiefer durchdenkt als Kant. Generell, so meint Hegel, kommt es zu miteinander unverträglichen Prädikationen, für die sich gleich starke Argumente anführen lassen, wenn man die paarweise (wenn auch nacheinander) auftretenden Bestimmungen in Urteilen von dem Substrat und vorausgesetzten Gegenstand aussagen möchte, anstatt sich in der Exposition der Idee, in der das Subjekt aller Bestimmungen allererst hergestellt werden muss, der Bestimmung des Substrats und in ihm des vorausgesetzten Gegenstandes gerade zu enthalten. Diese von Kant selbst gebotene Enthaltensamkeit lässt uns die Antithetik vermeiden. Dass Hegel die Enthaltensamkeit in seinen systematischen Werken so konsequent übt und sich im Unterschied zu Kant dafür sogar eigentümliche Ausdrucksweisen zu schaffen versucht, ist eine der vielen Besonderlichkeiten, die dem unvorbereiteten Leser zu schaffen machen. Wie bewusst Hegel sich des Kantischen Urteils über die Antithetik der reinen Vernunft ist, kann man auch daraus ersehen, dass er in seiner Naturphilosophie keine der Thesen und Antithesen, die die Antithetik ausmachen, zu verteidigen versucht, vielmehr ihr Thema systematisch ausschliesst.

6. Was lässt sich nun über den weiteren Weg zum Verständnis der Hegelschen Auffassung von Dialektik ausmachen? Ich denke, vom Bisherigen aus etwa folgendes:

a) Konzidiert man Hegel – in schwer zu qualifizierender Übereinstimmung mit dem Kant des Nachlasswerks –, dass die Exposition der Vernunftidee ein Bestimmungsprozess der einen, sich selbst setzenden Vernunft ist, dann sollte man auch zugeben, dass dieser Bestimmungsprozess nicht unterschiedslos identisch ist mit dem Diskurs des endlichen, subjektiven Denkens der Bestimmungen. Dass diese Bestimmungen – im Unterschied zur Meinung der Metaphysik – nicht mehr als Bestimmungen an einem vorausgesetzten Etwas oder Ding verstanden werden dürfen, ändert nichts daran, dass man sie – mit Kant – unterscheiden muss von Prädikaten, wie sie innerhalb eines Urteils, das wir besitzen oder voll-

ziehen oder aussprechen mögen, von einem Urteilssubjekt ausgesagt werden. Sie bleiben sozusagen "reale" Bestimmungen, wenn sie auch aufhören, reale Prädikate eines vorausgesetzten Gegenstandes zu sein. Die Überlegungen aber, die Hegel dazu führen, ihnen so etwas wie eine Bewegung zuzusprechen, machen, wie mir scheint, nicht geltend, dass "wir" mit unserem subjektiven Denken sie durchlaufen müssen. Freilich aber wird auch nicht bestritten, dass wir sie denken. Soweit wir dies tun, kann man mit Hegel, glaube ich, auch sagen, wir hätten uns dabei an die regulativen Prinzipien des Aufsuchens der Gattung, der Spezifikation und der Kontinuität der Formen zu halten – also an Prinzipien, die Kant im Anhang zur transzendentalen Dialektik formuliert.

- b) Nicht entfernt ist mit allem Bisherigen ermittelt, wie und ob man von dem Prozess der Bestimmungen sagen kann, er sei eine Bewegung des Allgemeinen, das sich besonders und seine Besonderungen wieder auflöst; noch weniger – wie und ob man vom Verständnis dieser Bewegung nun auch eine ausgezeichnete Eigenschaft der Negativität aller Bestimmungen ausmachen kann, die das Prinzip dieser Bewegung ist. Ich sehe vom kritischen Unternehmen Kants aus aber auch keine Gründe, die von vornherein gegen einen solchen Versuch sprechen. Was Hegel aus dem Kontext des kritischen Unternehmens zugunsten seines Versuchs geltend machen kann, ist erst noch zu ermitteln.
- c) Problematisch hingegen scheint mir im Licht der Kantischen Kritik an der Art, wie Hegel seinen Versuch unternahm, mindestens dreierlei; nämlich:
1. Für Hegel soll eine Philosophie der Idee das Geschäft der transzendentalen Analytik nicht nur ergänzen, sondern restlos in sich aufnehmen und dadurch ersetzen. Der zweite Teil der 6. *Habilitationsthese* lautet dementsprechend:

philosophia omnis est in ideis.

2. Hegel ist der Auffassung oder suggeriert uns zumindest, indem in der Exposition der Idee das Substrat ihrer Bestimmung sich als ihr Subjekt bestimmt, werde auch der den

Bestimmungen mit dem Substrat durchgängig vorausgesetzte Gegenstand in die eine, mit sich in Übereinstimmung gebrachte Vernunft aufgehoben. Wie aber soll das möglich sein, wenn im spekulativen Denken dieses X gerade von aller Bestimmung freigehalten werden muss?

3. Auch für Hegel erfolgt die Exposition der Idee noch im Hinblick auf eine Verständigung über die Möglichkeit von Erfahrung. Aber die Funktion, die die Idee in dieser Hinsicht besitzt, wird von Hegel längst nicht mehr so durchsichtig gemacht, wie sie es bei Kant ist. Wenn man mit Hegel produktiv zu denken versucht, muss man sich den Durchblick auf sie erarbeiten, indem man das Dunkel der Hegelschen Sprache zu lichten versucht.