

Michael Theunissen

# Sein und Schein

Die kritische Funktion  
der Hegelschen Logik

Suhrkamp

Michael Theunissen

Sein und Schein

*Die kritische Funktion  
der Hegelschen Logik*

Suhrkamp Verlag

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

*Theunissen, Michael*

Sein und Schein: d. krit. Funktion

d. Hegelschen Logik – 1. Aufl. –

Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.

ISBN 3-518-07209-9

Erste Auflage 1978

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1978

Alle Rechte vorbehalten

Druck: Poeschel & Schulz-Schomburgk, Eschwege

Printed in Germany

# Inhalt

Vorwort . . . . .	9
<i>Einleitung: Exposition der These</i> . . . . .	13
I. GRUNDLEGUNG A: KRITISCHE DARSTELLUNG DER METAPHYSIK	
1. <i>Metaphysik</i> . . . . .	23
1.1 Stellung der objektiven Logik zur Metaphysik: Gleichgültigkeit und Herrschaft . . . . .	25
1.2 Stellung der subjektiven Logik zur Metaphysik: kommunikative Freiheit . . . . .	37
2. <i>Kritische Darstellung</i> . . . . .	61
2.1 Der Gegenstand der Darstellung: Wahrheit . . . . .	63
2.2 Der Gegenstand der Kritik: Schein . . . . .	71
II. INTERPRETATION DER LOGIK DES REINEN SEINS	
1. <i>Das reine Sein als reiner Schein</i> . . . . .	95
2. <i>Das Aufscheinen eines wahrheitsfähigen Sinns von Sein im Geschehen des Denkens selber</i> . . . . .	116
III. GRUNDLEGUNG B: EINHEIT VON SCHEIN UND WAHRHEIT	
1. <i>Die Einheit unter dem Außenaspekt des metaphysisch gedeuteten Scheins</i> . . . . .	135
2. <i>Die Einheit unter dem Innenaspekt der logisch ent- falteten Wahrheit</i> . . . . .	145
2.1 Schein der Positivität . . . . .	146
2.2 Dynamik des Negativen . . . . .	154
2.3 Erfahrungsgehalt des Negationsbegriffs . . . . .	171
IV. INTERPRETATION DER LOGIK DES DASEINS	
1. <i>Der Schein in den Bestimmungen des Daseins als solchen</i>	187

1.1 Die zwiespältige Herkunft des Daseins aus dem Werden . . . . .	187
1.2 Schein der Erstheit des Daseins überhaupt . . . . .	196
1.2.1 Exkurs als Rekurs auf die unbestimmte Unmittelbarkeit des reinen Seins . . . . .	198
1.3 ›Realität‹ als verschleiernde Kategorie . . . . .	216
1.4 Einheit von Wahrheit und Schein im Etwas . . . . .	225
2. <i>Das Andere und sein Verlust</i> . . . . .	236
2.1 Das Andere . . . . .	237
2.1.1 Veränderung . . . . .	237
2.1.2 Etwas und ein Anderes: die drei Aspekte der Gleichgültigkeit . . . . .	243
2.1.3 Das ›Andere seiner selbst‹ – das Andere seiner selbst . . . . .	259
2.2 Der Verlust des Anderen . . . . .	267
2.2.1 Die unentdeckte Wahrheit im Schein des Endlichen . . . . .	267
2.2.2 Der unentdeckte Schein im ›wahrhaften‹ Begriff der Unendlichkeit . . . . .	275

## V. PERSPEKTIVEN

1. <i>Die reflexionslogische Auflösung des Scheins der Unmittelbarkeit</i> . . . . .	301
1.1 »Die Wahrheit des Seins ist das Wesen« . . . . .	304
1.2 »Das Sein ist Schein« . . . . .	333
1.2.1 Destruktion der Unmittelbarkeit . . . . .	333
1.2.2 Versuch einer Rekonstruktion der Unmittelbarkeit . . . . .	349
2. <i>Die begriffslogische ›Wiederherstellung‹ der Unmittelbarkeit</i> . . . . .	383
2.1 Die Rettung des Wahrheitsmoments in der Unmittelbarkeit des reinen Seins . . . . .	385
2.2 Die Verwandlung der Unmittelbarkeit des Daseins . . . . .	419
2.2.1 Der Vor-Schein der Wahrheit in der Copula . . . . .	419
2.2.2 Gleichgültigkeit – Herrschaft und kommunikative Freiheit . . . . .	433

*Ausblick: Logik, Rechtsphilosophie und Marxsche Kritik* 472

Literaturverzeichnis . . . . . 487

Personenregister . . . . . 495

Sachregister . . . . . 498

Aber ist denn *so* nicht auch die *Logik* wieder eine *Phänomenologie*? das Sein nur der *phänomenologische* Anfang? Befinden wir uns nicht auch innerhalb der *Logik* in einem Zwiespalt zwischen Schein und Wahrheit?

Ludwig Feuerbach, Zur Kritik der Hegelschen Philosophie

## Einleitung: Exposition der These

Karl Marx schrieb am 22. Februar 1858 an Ferdinand Lassalle: »Die Arbeit, um die es sich zunächst handelt, ist Kritik der ökonomischen Kategorien, oder, if you like, das System der bürgerlichen Ökonomie kritisch dargestellt. Es ist zugleich Darstellung des Systems und durch die Darstellung Kritik desselben« (MEW 29, 550)<sup>1</sup>. Die Arbeit, um die es sich damals handelte, war das nach seiner ursprünglichen Konzeption umfassend angelegte Werk, von dem im folgenden Jahre ein erstes Heft erschien, die Schrift *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, und als dessen modifizierte Fortsetzung das unvollständig gebliebene Buch *Das Kapital* zu betrachten ist. Man kennt die Unterscheidung der »Darstellungsweise« von der »Forschungsweise« im Nachwort zur zweiten Auflage des Kapitalbuchs (MEW 23, 27) und weiß auch, daß Marx hier, wo er über die »dialektische« Methode seiner Untersuchung Rechenschaft ablegt, im wesentlichen eine Darstellungsmethode beschreibt. Deren Eigenart hat unlängst Fulda (1975) aufgehehlt. Aber auch daß bereits die Methodenreflexion »jenes großen Denkers«, als dessen Schüler Marx sich im genannten Nachwort bekennt, auf Darstellung gerichtet war, ist durch neuere Forschung (Werner Marx 1967; Puntel 1973) wieder ins Bewußtsein getreten.

In der Tat: Durch die Besinnung auf sein Vorgehen will Hegel sich nicht zuletzt der »Art und Weise« versichern, »in der die philosophische Wahrheit darzustellen sei« (PhdG 9<sub>14</sub>/11). Die nachfolgenden Überlegungen werden unter anderem aufzuzeigen versuchen, daß seine Logik die philosophische Wahrheit in der dialektischen Bewegung des Satzes vorgebildet findet. Es ist denn auch »die Darstellung der dialektischen Bewegung des Satzes« (PhdG 53<sub>12</sub>/61), die Hegel von der Philosophie fordert. Darzustellen ist demzufolge das Ganze; steht doch der spekulative Satz nach seiner phänomenologischen Theorie letztlich für

<sup>1</sup> Zur Zitierweise siehe die Vorbemerkung zum Literaturverzeichnis.



das System ein. Die »Darstellung des Systems selbst« aber hat die Einsicht, daß alles darauf ankomme, »das Wahre nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken«, nicht nur zu »rechtfertigen« (PhdG 19<sub>24</sub>/22). Sie ist in gewisser Weise selber das, worauf es ankommt; denn den Subjektcharakter der Substanz (der hier nicht näher erläutert werden soll) »aufzufassen und auszudrücken«, heißt wiederum nichts anderes als ihn darstellen. Es geht also für Hegel letztlich um die Darstellung als solche. So hat Feuerbach durchaus recht, wenn er bemerkt, daß bei Hegel, wie auch schon bei Fichte, »die wissenschaftliche *Darstellung* der Philosophie für das Wesen der Philosophie gilt«<sup>2</sup>. Unrecht hat er nur darin, daß er meint, mit dieser Bemerkung etwas Herabsetzendes zu sagen. Denn Hegel hätte hierin sein Bestes wiedererkannt und wohl auch kaum widersprochen, wenn ihm noch zu Ohren gekommen wäre, daß er »bloß« darstelle, worauf schon seine Vorgänger aus waren.

Jedoch zielt Hegel desgleichen bereits auf die von Marx verwirklichte Einheit von Darstellung und *Kritik*. »Das leichteste ist, was Gehalt und Gedingenheit hat, zu beurteilen, schwerer, es zu fassen, das schwerste, was beides vereinigt, seine Darstellung hervorzubringen« (PhdG 11<sub>31</sub>/13). Danach verbindet sich in der Darstellung die Erfassung mit einer Beurteilung, die stets Kritik ist. Nun stellt Hegel auch die *Wissenschaft der Logik* unter den Anspruch einer solchen Darstellung, schon in der *Phänomenologie* (vgl. 40<sub>4</sub>/47) und ebenso in ihr selber (vgl. u. a. I 31<sub>15</sub>/44, II 356<sub>11</sub>/405). Zugleich verpflichtet er auch sie auf eine Kritik, die mit der Darstellung eins sein soll. Mehr noch: Er ist überzeugt, daß die Einheit von Darstellung und Kritik, der die Philosophie überhaupt nachzustreben hat, die Logik nicht nur als eine und zwar die grundlegende philosophische Wissenschaft, sondern auch als *Logik* charakterisiert, das heißt in methodischer Hinsicht *spezifisch* kennzeichnet. In einem *Enzyklopädie*-Zusatz, der nach Fulda (1969, 112) der von Hotho angefertigten Nachschrift einer von Hegel im Sommersemester 1823 gehaltenen Lo-

2 Ludwig Feuerbach, »Zur Kritik der Hegelschen Philosophie« (1839), *Kleine Schriften* (ed. K. Löwith), Frankfurt/M. 1966, 86.

gikvorlesung entnommen ist<sup>3</sup>, lesen wir: »Es muß (. . .) die Thätigkeit der Denkformen und ihre Kritik im Erkennen vereinigt seyn.« Die Tätigkeit der Denkbestimmungen – das ist, wie es weiter heißt, die als Dialektik zu bezeichnende, in der die Denkbestimmungen sich »selbst untersuchen« und »ihren Mangel aufzeigen« (SW 8, 125/8, 114). Die Hegelsche Logik aber will nichts anderes sein als das Protokoll dieser Selbstuntersuchung der Denkbestimmungen. Mithin wird man hoffen dürfen, über ihr Ziel und ihren Weg Wesentliches zu erfahren, wenn man sie unter dem Aspekt der Einheit von Darstellung und Kritik betrachtet.

Was die *Wissenschaft der Logik* des näheren darstellt und im Darstellen kritisiert, wenn sie die sich selbst untersuchende Tätigkeit der Denkbestimmungen zur Sprache bringt, verrät der Anspruch, mit dem sie auftritt. Hegel begreift sie als »die eigentliche Metaphysik« (I 537/16; vgl. I 372<sub>11</sub>/427 f.)<sup>4</sup>. Er empfindet es als einen Skandal, »ein gebildetes Volk ohne Metaphysik zu sehen« (I 47/14), und fühlt sich aufgerufen, sie zu erneuern, ja, allererst zu vollenden. Auf der anderen Seite soll die *Wissenschaft der Logik* durch die Lehren vom Sein und vom Wesen, die Hegel unter dem Titel der ›objektiven‹ Logik zusammenfaßt, Metaphysik ersetzen. »Die objektive Logik tritt damit vielmehr an die Stelle der vormaligen Metaphysik . . .« (I 46<sub>28</sub>/61). Eine Vollendung, die das Vollendete ersetzt, oder eine Ersetzung, die das Ersetzte vollendet, ist im Sinne Hegels eine Form von ›Aufhebung‹. Die Hegelsche Logik macht Aufhebung nicht nur zum Thema, sie betreibt sie auch – in ihrem Verhältnis zur Metaphysik (vgl. Theunissen 1975 a). Die in ihr geschehende Aufhebung der Metaphysik geht zwar, wie sich später erweisen wird, in deren kritischer Darstellung nicht auf; aber zunächst jedenfalls hebt sie das »metaphysische Philosophieren« (I 109<sub>33</sub>/131) auf, indem sie es darstellt und durch die Darstellung hindurch kritisiert. Daß das ›An-die-Stelle-Treten‹ kri-

3 Einblick in Teile dieser Vorlesung verdanke ich Dieter Henrich.

4 Im folgenden beziehen sich Band- und Seitenzahlen, wenn ihnen keine Initialen vorangestellt sind, immer auf die *Wissenschaft der Logik* (Ausgabe Lasson).

tisch gemeint ist, läßt sich in Anbetracht des Zusammenhangs, in welchem die Wendung steht, nicht bezweifeln. In sowohl affirmativer wie auch polemischer Bezugnahme auf die Kantische Transzendentalphilosophie heißt es da, die objektive Logik leiste die Kritik der vom metaphysischen Philosophieren unreflektiert verwendeten Denkbestimmungen, »die wahrhafte Kritik«, die auf diese nicht von außen zugeht, sondern »sie selbst in ihrem besonderen Inhalte betrachtet« (I 47<sub>10</sub>/62), das heißt darstellt.

Die Marxsche Theorie gibt eine kritische Darstellung der Kategorien, deren die bürgerliche Ökonomie sich bedient; die Hegelsche Logik ist nach der methodischen Idee, die ihr zugrunde liegt, Einheit von Kritik und Darstellung der Metaphysik.

Diese scheinbar schlichte These steckt freilich erst nur ein Arbeitsfeld ab. Von ihr aus eröffnen sich vielfältige Perspektiven. Am fernsten Horizont erscheint die – jenseits der Grenzen dieser Untersuchung liegende – Möglichkeit, auffällige Züge der Marxschen Kritik bürgerlicher Ökonomiewissenschaft, in deren kritischer Darstellung nach Marx auch die reale Basis der kapitalistischen Gesellschaftsformation zugänglich wird, aus ihrer Vermittlung durch die Metaphysikkritik der Hegelschen Logik zu begreifen. Zugleich beruht die These freilich auf gar nicht selbstverständlichen Voraussetzungen, die einer Freilegung bedürfen. Von ihnen sei hier nur die stärkste genannt: die Voraussetzung, daß das als Subjekt der logischen Wissenschaft auftretende Denken auch zum Objekt unmittelbar ein Denken habe, eben das metaphysische. Aber auch die These selbst konfrontiert uns mit einer Fülle offener Fragen. Wir stehen insbesondere vor drei Problemkomplexen. Erstens ist ausfindig zu machen, was Hegel unter ›Metaphysik‹ versteht. Denn darüber haben wir noch nichts zu hören bekommen. Zweitens muß aufgeklärt werden, inwiefern man denn überhaupt von einer ›Einheit von Kritik und Darstellung‹ sinnvoll sprechen darf, und zwar konkret zum Zwecke der Verständigung über die Logik Hegels. Was am Inhalt dieser Logik ist das intentionale Korrelat der Darstellung, das spezifisch Dargestellte, was das Kritisierte? Und was bedeutet ›Einheit‹? Wie soll die Hegelsche Logik die Einheit der gewöhnlich getrennten Vorgehensweisen bewahren können? Drit-

tens schließlich wäre über die Relevanz einer von der Marx'schen Selbstdeutung angeleiteten Hegel-Rezeption Rechenschaft abzulegen. Denn gesetzt selbst, wir hätten uns über den Metaphysikbegriff Hegels sowie über die Bedeutung der Ausdrücke ›Darstellung‹, ›Kritik‹ und ›Einheit‹ hinreichende Klarheit verschafft, so bliebe doch die Reichweite einer Auslegung, welche die *Wissenschaft der Logik* als kritische Darstellung der Metaphysik liest, völlig im dunkeln. Sie nämlich ließe sich nur unter der Bedingung abschätzen, daß deutlich wäre, welches Gewicht einem solchen Geschäft – angenommen, Hegel betriebe es wirklich – im Vergleich mit der Gesamtabzweckung des Werkes zukäme.

Die Frage, wie die kritische Darstellung der Metaphysik sich zum Ganzen der Hegelschen Logik verhalte, soll nicht vorentschieden werden; sie läßt sich nur beantworten, indem man zusieht, was und wieviel eine von der exponierten These angeleitete Interpretation zu fassen bekommt. Ich möchte lediglich zu bedenken geben, daß man bei einer solchen Prüfung insofern wohl ein günstiges Ergebnis erwarten darf, als der von Hegel zugrunde gelegte Metaphysikbegriff, dessen Inhalt sogleich zu beschreiben sein wird, einen außerordentlich weiten Umfang besitzt. Er deckt zunächst einmal die gesamte philosophische Tradition ab. In der Auseinandersetzung mit der Vergangenheit des europäischen Denkens bezieht die *Wissenschaft der Logik* sich insbesondere auf dreierlei: auf die formale Logik, die durch Kant begründete und in der Nachfolge Kants ausgebaute Transzendentalphilosophie und diejenige Metaphysik, die sie von dieser als die vorhin erwähnte »vormalige« oder auch »ältere« unterscheidet. Mit demselben Recht, mit dem festgestellt worden ist, daß die logische Wissenschaft Hegels »sich als Versuch verstehen läßt, die *Kritik der reinen Vernunft* über sich selbst zu verständigen« (Richli 1972, 241), kann man die Behauptung wagen: Sie hat »die formale Logik zur Voraussetzung und zum Gegenstand« (Becker 1969, 12). Aber nach derjenigen Seite, auf die Hegels Kritik abzielt, übergreift die Metaphysik sowohl die formale Logik wie auch die Kantische Transzendentalphilosophie. Auf eine Analyse der Art und Weise, wie Hegel die for-

male Logik unter die Metaphysik subsumiert, muß ich im Rahmen der vorliegenden Studie verzichten<sup>5</sup>. Immerhin sei vermerkt, daß er die überkommene Logik als bloßen Annex der Metaphysik zu betrachten scheint; so wenn er betont, daß »sich für den Inhalt vornehmlich nur äußerliches Material in der frühern Metaphysik und Logik vorgefunden hat« (I 9<sub>12</sub>/19). Auf Kant jedenfalls hebt er ab, wenn er dort, wo er Metaphysik als vergegenständlichendes Denken beschreibt, ausdrücklich hinzufügt, daß zum metaphysischen Philosophieren »auch das kritische gehört« (I 109<sub>34</sub>/131; vgl. I 121<sub>17</sub>/144). Als Aufhebung der Metaphysik kann und muß man mithin das Ganze des Traditionsbezugs der Hegelschen Logik begreifen. Aber der Umfang des darin explizierten Metaphysikbegriffs reicht noch über die Tradition hinaus. Gerade von der vormaligen Metaphysik, »wie sie vor der Kantischen Philosophie bei uns beschaffen war«, sagt Hegel: »Diese Metaphysik ist jedoch nur in Beziehung auf die Geschichte der Philosophie etwas *Vormaliges*; für sich ist sie überhaupt immer vorhanden, die *bloße Verstandes-Ansicht* der Vernunft-Gegenstände« (E § 27). Vorhanden ist das metaphysische Verstandesdenken in unserem geschichtlich vermittelten Weltverständnis und den darauf basierenden Wissenschaften. Insofern richtet die logische Metaphysikkritik sich auch gegen »die philosophisch nicht gebildete Reflexion« (I 102<sub>33</sub>/123). Ihre darin liegende Nähe zur Kritik des natürlichen Bewusstseins wird noch genauer zu betrachten sein, wenn wir uns dem Zusammenhang zwischen der *Wissenschaft der Logik* und der *Phänomenologie des Geistes* zuwenden (siehe S. 79 ff.).

Auch die Fragen nach den Implikationen des Interpretaments »kritische Darstellung der Metaphysik« sind befriedigend erst in der Analyse der Modelltexte zu beantworten (II-V). Die Antwort, die Teil I auf sie gibt, versteht sich zwar als Versuch einer

<sup>5</sup> Material, das eine solche Analyse zu berücksichtigen hätte, enthält der letzte Abschnitt über die Logik des Urteils (V. 2). Meines Wissens ist bisher nur Hegels Lehre vom Schluß systematisch auf das Verhältnis der dialektischen zur klassischen formalen Logik befragt worden (Krohn 1972). Wichtige Hinweise gibt auch Becker (1969, 7-107). Vgl. ferner Sarlemijn (1971), 107 bis 111, 129.

Begründung der These, aber hat selbst noch einen hypothetischen Charakter. Immerhin betreten wir das thematische Gebiet auf relativ festem Boden, wenn wir von der Sache ausgehen, auf die in der spekulativen Logik kritische Darstellung sich bezieht, und uns zunächst über Hegels Metaphysikbegriff verständigen (I.1). Freilich läßt die Sache sich von der Methode nicht trennen, am wenigsten bei Bemühungen um Aneignung eines Werkes, das eine solche Trennung überwinden möchte. Gleichwohl ist die – auch von Marx nicht bewältigte – Methodenproblematik, die im Programm einer Einheit von Kritik und Darstellung sich verbirgt, eigens herauszuarbeiten. Dies soll so geschehen, daß zunächst die aufgeworfenen Fragen nach den intentionalen Korrelaten einerseits der Darstellung, andererseits der Kritik beantwortet werden (I. 2). Das Problem der Einheit wird, wie die Analyse der Logik des reinen Seins zeigt (II), erst mit dem Übergang zur Daseinslogik aktuell und muß vor deren Interpretation (IV) und den perspektivischen Überlegungen zur Wesens- und Begriffslogik (V) in einem zweiten Anlauf zur Grundlegung des exponierten Sachverhalts wenn nicht – was unmöglich zu sein scheint – aufgeklärt, so doch wenigstens angegangen werden (III).



I. Grundlegung A:  
Kritische Darstellung der Metaphysik





# 1. Metaphysik

In der *Wissenschaft der Logik* begegnet uns das Wort ›Metaphysik‹ in zwei gegensätzlichen Bedeutungen, von denen Hegel die eine mit einem positiven, die andere mit einem negativen Vorzeichen versieht. Die Metaphysik, die im Bewußtsein der Öffentlichkeit »mit Stumpf und Stiel ausgerottet« ist (I 37/13), war von der Annahme ausgegangen, daß »das Denken und die Bestimmungen des Denkens nicht ein den Gegenständen Fremdes, sondern vielmehr deren Wesen sei« (I 261/38), und ist damit nach dem Urteil Hegels dem über sie triumphierenden Zeitgeist in Wirklichkeit unendlich überlegen: »Die ältere Metaphysik hatte in dieser Rücksicht einen höhern Begriff von dem Denken, als in der neuern Zeit gäng und gäb geworden ist« (I 2534/38). Die Forderung nach ihrer Erneuerung läuft denn ja auch auf nichts Geringeres hinaus als auf das im Mittelpunkt des Logikprogramms stehende Postulat, den Gedanken als »*die Sache an sich selbst*« zu erweisen (I 3036/43).

Dieselbe Metaphysik, die »in dieser Rücksicht« uneingeschränkte Anerkennung verdient, ist jedoch in anderer Beziehung ebenso entschieden abzulehnen. In unausgetragener Spannung mit ihrem idealistischen Grundzug legt sie den Denkbestimmungen aus der Vorstellung genommene »Substrate« zugrunde (I 46 f./61; vgl. Puntel 1973, 66 ff.). Was Hegel hiermit meint, erläutert eine spätere Stelle: »die Definitionen der Metaphysik, wie ihre Voraussetzungen, Unterscheidungen und Folgerungen wollen nur *Seiendes* und zwar *Ansichseiendes* behaupten und hervorbringen« (I 10935/131). Die Stelle gibt die prägnanteste Beschreibung derjenigen Seite metaphysischen Philosophierens, der jedenfalls die in der Seinslogik formulierte Kritik gilt. Danach stellt Metaphysik alles, auch das Nichtgegenständliche, als unmittelbar vorhandenen Gegenstand vor, wobei der Vorstellungscharakter ihres Denkens und die abstrakte Gegenständlichkeit des in ihr Gedachten zusammengehören. Mit Hilfe eines Interpretaments ausgedrückt, dessen sich nicht zu Unrecht bereits Her-

bert Marcuse (1941) bedient hat: Hegel entlarvt Metaphysik als Positivismus (so wie er umgekehrt positivistisch-empiristische Ansätze ihrer metaphysischen Prämissen überführen wird). Aufheben möchte er sie, indem er sie von ihrem geheimen Positivismus und damit allererst zu dem Idealismus befreit, dem die Formen des Denkens das »wahrhaft Wahre« (I 25<sub>38</sub>/38) an den Dingen sind: »Aber die Logik betrachtet diese Formen frei von jenen Substraten, den Subjekten der *Vorstellung*, und ihre Natur und Wert an und für sich selbst« (I 47<sub>3</sub>/61).

Allerdings haben die einzelnen Teile der Hegelschen Logik – die Logik des Seins, des Wesens und des Begriffs – zur Metaphysik eine unterschiedliche Stellung. Nicht die Logik schlechthin, bloß die »objektive«, welche die Seinslehre und die Lehre vom Wesen umfaßt, soll an die Stelle der vormaligen Metaphysik treten.

Mit dieser Einschränkung des Substituts geht eine Spezifizierung des Substituierten Hand in Hand. Es ist »unmittelbar die *Ontologie*, an deren Stelle die objektive Logik tritt, – der Teil jener Metaphysik, der die Natur des *Ens* überhaupt erforschen sollte« (I 46<sub>32</sub>/61). Die Spezifizierung paßt zur Charakteristik des metaphysischen Philosophierens als eines solchen Denkens, das »nur *Seiendes*« behauptet, und zwar »*Ansichseiendes*« oder, wie Hegel sich noch deutlicher im mündlichen Vortrag ausgedrückt hat, »*Vorausseyendes*« (E § 41, Zus. 1 – SW 8, 124/8, 114). Die objektive Logik, die eben deswegen so heißt, ist Ontologiekritik als Kritik des alles vergegenständlichenden Vorstellens. Der Hinweis auf das »*Ens*« spielt auf diejenige Ontologie an, in der das Vorstellen von »*Sein*« seinen massivsten Ausdruck gefunden hat<sup>1</sup>.

Es liegt auf der Hand, daß mit der Begrenzung der Metaphysikkritik auf die objektive Logik das Verhältnis der sogenannten »subjektiven« Logik oder Logik des Begriffs zur Metaphysik problematisch wird. Fragwürdig erscheint aber auch schon, ob die kritische Funktion den beiden Teilen der *objektiven* Logik in gleicher Weise und in gleichem Maß zukommt. Die Rede von »derjenigen Seite metaphysischen Philosophierens, der jeden-

<sup>1</sup> Vgl. zum hochmittelalterlichen Begriff des *Ens* Ernst Tugendhat (1976), 72 ff. Zu Hegels Kritik des Vorstellens von »*Sein*«: I 78 f./95 f.

falls die in der Seinslogik formulierte Kritik gilt«, schien andeuten zu wollen, daß dieser Teil der objektiven Logik zur Metaphysikkritik einen ausgezeichneten Bezug habe. Indessen fährt Hegel nach der näheren Bestimmung der substituierten Metaphysik als Ontologie ausdrücklich fort: »das Ens begreift sowohl *Sein* als *Wesen* in sich«; und in § 114 der *Enzyklopädie* heißt es in bezug auf die Wesenslehre: »Dieser (der schwerste) Teil der Logik enthält vornehmlich die Kategorien der Metaphysik und der Wissenschaften überhaupt . . .« Deren Kategorien »enthält« er im selben Sinne, in dem nach jener Begriffsbestimmung die gesamte objektive Logik die Ontologie »in sich begreift«, nämlich so, daß er sich darauf *kritisch* bezieht. Er enthält die metaphysischen Kategorien »als Erzeugnisse des reflektierenden Verstandes, der (. . .) die Unterschiede als *selbständig* annimmt und zugleich *auch* ihre Relativität setzt; – beides aber nur neben- oder nacheinander durch ein *Auch* verbindet, und diese Gedanken nicht zusammenbringt, sie nicht zum Begriffe vereint«.

### 1.1 STELLUNG DER OBJEKTIVEN LOGIK ZUR METAPHYSIK: GLEICHGÜLTIGKEIT UND HERRSCHAFT

Bevor wir dem Problem des Zusammenhangs von Metaphysik und *Begriffslogik* nachgehen, sei die Art und Weise, in der Seins- und Wesenslogik sich in ihre kritische Aufgabe teilen, wenigstens thetisch, wie dies in vorausgreifender Manier allein möglich ist, umrissen. In gewisser Hinsicht wird man in der Tat sagen dürfen, daß die Kritik einer Ontologie, die nur Seiendes, und zwar Ansichseiendes behauptet, der Seinslogik vorbehalten ist. Die Kritik des vergegenständlichenden Denkens ist das spezifische Geschäft dieses Logikteils. Der seinslogische Ausdruck für die Verfassung des vergegenständlichten Daseins lautet »Gleichgültigkeit gegen anderes« (unterschieden von der hier außer Betracht bleibenden, erst mit der Genese der wesenslogischen Strukturen entstehenden »Gleichgültigkeit gegen sich

selbst«). Nach der Stelle, an der Hegel ihn erstmals verwendet (I 103<sub>37</sub>/125), sind Etwas und Anderes »gleichgültig gegeneinander«, sofern ihr Sein als ein Ansichsein vorgestellt wird, das ihrer wechselseitigen Beziehung fremd bleibt. Die seinslogische Kritik des vergegenständlichenden Denkens setzt zwar, wie wir feststellen werden, noch tiefer an, aber sobald die Seinslogik die Stufe des *bestimmten* Seins, des Daseins erreicht, bekommt sie das Produkt der Vergegenständlichung, die abstrakte Vorhandenheit, auch und sogar wesentlich von der Seite jener Gleichgültigkeit zu sehen.

Der reflektierende Verstand, als dessen Erzeugnisse die Logik des Wesens die metaphysischen Kategorien entlarvt, »setzt«, so haben wir gehört, die »Relativität« der Unterschiede. Insofern trifft ihn die seinslogische Kritik der Gleichgültigkeit nicht. Das Setzen der Relativität hebt im Gegenteil die Fremdheit auf, in welcher die Relate einander gegenüberstehen, solange aufgrund der Annahme ihres Für-sich-Bestehens ihre wechselseitige Relation als ihnen selber äußerlich erscheint. Die enzyklopädische Darstellung der Wesenslehre beginnt mit den »reinen Reflexionsbestimmungen«. Auf diese also hebt die in § 114 gegebene Charakteristik ab. Auf »reflektierende«, das heißt im Sinne Hegels: ineinander scheinende, Bestimmungen stößt in der Destruktion der vergegenständlichten Welt auch schon die Seinslogik. Aber »die reflektierenden Bestimmungen des Seins, wie Etwas und Anderes, oder das Endliche und Unendliche, ob sie gleich wesentlich aufeinander hinweisen oder als Sein-für-Anderes sind, gelten als qualitative für sich bestehend; (...) ihr Sinn erscheint als vollendet auch ohne ihr Anderes«. Die manifesten Reflexionsbestimmungen hingegen, die Bestimmungen des Wesens, das in seiner »Selbstbewegung« nichts als Reflexion ist, haben »keinen Sinn ohne einander« (I 109<sub>24</sub>/131). »Sie sind statt *Seiender* wie in der ganzen Sphäre des Seins nunmehr schlechthin nur als *Gesetzte*, schlechthin mit der Bestimmung und Bedeutung, auf ihre Einheit, somit jede auf ihre andere und Negation bezogen zu sein, – bezeichnet mit dieser ihrer Relativität« (I 398<sub>12</sub>/457).

Indessen setzt der reflektierende Verstand ja nicht nur die Rela-

tivität seiner Bestimmungen; er nimmt sie auch als »selbständig« an. Daß er das eine und »auch« das andere tut, aber dergestalt, daß er seine Gedanken – wie es ebenso in der *Wissenschaft der Logik* heißt (I 140<sub>28</sub>/166) – »nicht zusammenbringt«, das verwickelt ihn in den Widerspruch, auf den die Theorie »selbständiger Reflexionsbestimmungen« hinausläuft; beruht doch der reflexionslogische Widerspruch auf dem spannungsvollen Nebeneinander von »Selbständigkeit« und »Gesetzsein«. Desgleichen ist das unvermittelte »Auch« Gegenstand der in der Wesenslogik an der Metaphysik und den Wissenschaften überhaupt geübten Kritik. Die für deren Verständnis entscheidende Frage lautet nun: Wie verhält sich die wesenslogische Metaphysikkritik, welche die Kritik der Wissenschaften überhaupt begründen soll, zu den durch das »auch« bloß äußerlich verbundenen Gedanken? Richtet sie sich allein dagegen, daß der Verstand trotz seiner Einsicht in die Relativität an der Voraussetzung der Selbständigkeit seiner Bestimmungen festhält? Oder wirft sie dem Verstand darüber hinaus die Art vor, wie er jene Relativität faßt?

Daß die Reflexionslogik, insbesondere in ihrer Ausprägung als Logik der Reflexionsbestimmungen, eine Kritik der Verselbständigung enthält, steht außer Zweifel. Nach der neueren Forschung verfolgt sie vornehmlich das methodische Ziel, die Mittel, deren sich bereits die Seinslogik bedient, zu explizieren (Henrich 1963). Sie macht – um ein in der Husserl-Literatur angebotenes Interpretament aufzugreifen (vgl. Fink 1957) – die operativen Begriffe der Seinslogik thematisch. In der Seinslogik aber muß man, wie auch in der Wesenslogik selber, nach der eingangs erwähnten Hauptvoraussetzung der vorliegenden Untersuchung unterscheiden zwischen dem darin denkenden und dem darin gedachten Denken, unter dem hier interessierenden Aspekt gesehen: zwischen dem Denken, das Gegenstand der Kritik ist, und demjenigen, das sie übt. Die Logik des Wesens reformuliert die Seinslogik zunächst einmal insofern, als sie das Instrumentarium des in der Seinslogik kritisch untersuchten Denkens ans Licht zieht. Sie deckt auf, was das vergegenständlichende Vorstellen eigentlich tut. Dabei enthüllt sich die Vergegenständlichung als

Verselbständigung. Es zeigt sich, daß sie durch den Gebrauch von ›Kategorien‹ zustande kommt, die alles, was ist, auf sich fixieren.

›Selbständigkeit‹ ist jedoch ein vieldeutiges Wort. Außer der Selbständigkeit, als welche die Reflexionslogik das Produkt des in der Seinslogik kritisch untersuchten Denkens auslegt, kennt Hegel, von weiteren Differenzierungen einmal abgesehen, eine ganz andere, die erst Gegenstand des im Übergang zur Reflexionslogik und dann vor allem in der Reflexionslogik selber betrachteten Denkens sein kann. Sie ist in gewisser Weise sogar das Gegenteil der ihrer Herkunft nach seinslogisch strukturierten Selbständigkeit. Seine These: »die Bestimmungen des Wesens haben einen andern Charakter als die Bestimmtheiten des Seins« erläutert Hegel durch die Feststellung: »sie sind Selbständige, aber damit nur als solche, die in ihrer Einheit miteinander sind« (II 56/15). Offensichtlich ist dieses Miteinandersein das Gegenteil der Gleichgültigkeit gegen anderes. Der Widerstreit der beiden Selbständigkeiten entspricht der Spannung, die nach der *Enzyklopädie* entsteht, wenn der reflektierende Verstand die Selbständigkeit seiner Bestimmungen annimmt und zugleich deren Relativität setzt. Denn wie die hier gemeinte Selbständigkeit das ›gleichgültige‹ Bestehen ist, so ist die Relativität das In-Einheit-Miteinandersein. Dessen Assoziation mit der genuin reflexionslogischen Selbständigkeit verrät aber erstens die besondere Art der vom reflektierenden Verstand gesetzten Relativität und zweitens deren Angewiesenheit auf ihr Gegenteil, die Gleichgültigkeit gegen anderes. Die genuin reflexionslogische Selbständigkeit beruht nämlich darauf, daß das Eine, das ›seinem Anderen‹ gegenübersteht, zugleich das Ganze ist, welches das Andere als sein eigenes Moment in sich enthält (vgl. u. a. II 428-24/57)<sup>2</sup>. Sie setzt, mit anderen Worten, *Herrschaft* voraus. An *Herrschaft* denkt Hegel, wenn er die Reflexionsbestimmung als das Bestimmte definiert, »das sein Übergehen und sein bloßes Gesetztsein sich unterworfen oder seine Reflexion in anderes in

2 Der Begriff des Anderen und seine vielfältigen Bestimmungen müssen zunächst uninterpretiert bleiben. Ich expliziere sie in der Auslegung des Anfangs der Abteilung B des Daseinskapitels (s. unten, bes. S. 249 ff.).

Reflexion in sich umgebogen hat« (II 224/34)<sup>3</sup>. Herrschaft aber setzt ihrerseits Selbständigkeit im seinslogischen Sinne voraus.

Denn damit das Eine das Andere beherrschen kann, muß es unabhängig von diesem für sich vorkommen. Hierin liegt die Zusammengehörigkeit der beiden Selbständigkeiten, die es rechtfertigt, sie trotz ihrer Gegensätzlichkeit unter denselben Begriff zu subsumieren.

Nun folgt aus dem Gesagten, daß die reflexionslogische Metaphysikkritik durchaus auch auf die vom reflektierenden Verstand gesetzte *Relativität* zielt. Wenn nämlich die Relationen, die der Verstand allein vor sich zu bringen vermag, tatsächlich Herrschaftsverhältnisse sind und wenn ferner richtig ist, daß diese ein »gleichgültiges« Bestehen zur Bedingung ihrer Möglichkeit haben, dann kann es sich bei der Vermischung der Relativität mit der Selbständigkeit um keine bloße Inkonsequenz handeln. Dann muß man vielmehr sagen: Die bestimmte Verfassung der vom Verstand gesetzten Relativität *nötigt* den Verstand, zugleich an jener Selbständigkeit festzuhalten. Mithin richtet sich die Kritik, die das unvermittelte »zugleich« von Selbständigkeit und Relativität moniert, auch und sogar primär gegen die verstandesmäßige Relativität als solche. Sie kritisiert aber nicht nur dies, daß die Deutung der Wirklichkeit im Horizont von Herrschaftsverhältnissen zur Annahme von Gleichgültigkeitsverhältnissen zwingt. Sie gilt darüber hinaus auch dem Herrschaftsdenken selber.

Das wird deutlich, wenn man sich das »normative Ideal« vergegenwärtigt, das sowohl in der Seins- wie in der Wesenslogik als Maßstab der Kritik fungiert. Die gesamte Logik gründet Hegel auf die Hypothese, daß alles, was ist, nur in der Beziehung und letztlich nur als die Beziehung auf »sein Anderes« es selbst sein könne. Nach diesem Kriterium prüft er in der Seinslogik das vergegenständlichende Vorstellen, welches das Dasein zum Für-sich-Bestehen verfestigt. Inwieweit das in der Wesenslogik kritisch untersuchte Denken der Norm entspricht, geht aus

3 Ausdrücke, die Züge von Herrschaft benennen, finden sich an vielen Stellen der Reflexionslogik. Entscheidend ist jedoch nicht, daß Hegel das Wort gebraucht, sondern daß er die Sache denkt.



der Definition der Reflexionsbestimmung hervor: »die Reflexionsbestimmung ist an ihr selbst die *bestimmte Seite* und die *Beziehung* dieser bestimmten Seite als bestimmter, d. h., auf ihre Negation« (II 23<sub>2</sub>/35), auf die andere Seite als auf die, die sie nicht ist. Sie *entspricht* der Norm, sofern sie sich im Unterschied zur Bestimmtheit des Seins in *Beziehung* aufgelöst hat; sie entspricht ihr *nicht*, sofern sie die Beziehung nur erst als eine bestimmte *Seite* ist. Indem der reflektierende Verstand die *relatio* jeweils von einem der *relata* abhängig macht, bleibt er hinter der nach Hegel einzig wahren Wirklichkeit zurück, in der die *relatio* alles ist und die *relata* nichts für sich zurückbehalten. Daß die Reflexionsbestimmung die Beziehung bloß als je eine ihrer Seiten sein kann, bedeutet zunächst ihre Bindung an die abstrakte Selbständigkeit des Für-sich-Bestehens. Sodann liegt hierin aber auch die für Herrschaftsverhältnisse charakteristische Einseitigkeit. Hegels »normatives Ideal« der absoluten Beziehung impliziert das einer absoluten Gleichrangigkeit der Beziehungsglieder. Hätten die Glieder ihr Sein nur in ihrer Beziehung, so wäre ein Zustand erreicht, worin »keines vor dem Andern einen Vorzug des Ansichseins und affirmativen Daseins hätte« (I 135<sub>4</sub>/160). Wie weit die vom reflektierenden Verstand geordnete Welt von einem solchen Zustand entfernt ist, zeigt die Beschreibung ihrer Genese in der Logik des Maßes. Nach dem Kapitel über das Werden des Wesens »kommen die Bestimmungen in unmittelbaren Gegensatz, welcher sich zum Widerspruch entwickelt« (I 391<sub>21</sub>/449), indem die eine Seite »das Überwiegende« wird und sich dadurch, daß sie die andere »überwältigt«, »zum einzigen Selbständigen« zu machen versucht (I 392<sub>18</sub>/450).

Die Identität der gegensätzlichen Selbständigkeitsbegriffe bringt aber noch mehr zum Ausdruck als die *Zusammengehörigkeit* von Herrschaft und Gleichgültigkeit. Herrschaft setzt das gleichgültige Bestehen nicht nur voraus, sie potenziert es noch. Daraus ist zu erklären, daß die Bestimmungen des Wesens und die des Seins, sobald Hegel auf Herrschaft reflektiert, geradezu ihre Rolle vertauschen. Von den reflektierenden Bestimmungen des Seins, die ungeachtet ihrer wechselseitigen Bezogenheit als »für sich bestehend« gelten, sollten die manifesten Reflexionsbestimmungen

sich dadurch unterscheiden, daß sie ihren Sinn auseinander empfangen und so »schlechthin nur als Gesetzte« sind, »d. h. sie sind«, wie Hegel andernorts erläutert, »in ihrem Dasein nicht unmittelbar und für sich« (Nürnb. Schr., 73/4, 172). Bei ihrer Exposition in der Wesenslogik hingegen heißt es, daß die bloß unmittelbaren Bestimmungen des Seins »leichter als vorübergehende, bloß relative, in der Beziehung auf anderes stehende zugegeben« würden (II 19<sub>38</sub>/31), während die eigentlich reflektierten Bestimmungen »als absolut, frei und gleichgültig gegeneinander« erscheinen (II 20<sub>2</sub>/31). Diese sind gleichgültig gegeneinander, weil in ihnen »sich die Bestimmtheit durch die Beziehung auf sich befestigt und unendlich fixiert« (II 22<sub>2</sub>/34). Die Beziehung der Reflexionsbestimmungen auf sich ist aber des näheren dadurch definiert, daß jede von ihnen »die Beziehung auf ihr Anderssein an ihr selbst« hat (II 22<sub>38</sub>/35). Auf dieser Implikation des Anderen beruht aber der Herrschaftscharakter der durch sie geprägten Verhältnisse. Die Gleichgültigkeit des isolierten Bestehens wird also durch Herrschaft verstärkt.

In alledem stecken Probleme, deren Aufklärung auf dem gegenwärtigen Stand unserer Überlegungen noch nicht möglich ist. Insbesondere muß hier offenbleiben, wie die Kritik des Herrschaftsdenkens sich zur Kritik realer Herrschaft und damit auch realer Gleichgültigkeit verhält (s. dazu S. 143 f.). Es gibt aber einen naheliegenden Einwand, dessen Diskussion bereits an dieser Stelle erforderlich ist, wenn die unmittelbar anstehende Besinnung auf die unterschiedliche Stellung von Seins- und Reflexionslogik zur Kritik der metaphysischen Kategorien vorankommen soll. Man kann gegen die obigen Ausführungen einwenden, daß sie für die Reflexionslogik im ganzen geltend machten, was speziell die Logik der Reflexionsbestimmungen kennzeichne. Darauf ist zunächst zu entgegnen: Hegel tut dies weithin selber. Das soeben Gesagte orientiert sich ja an § 114 der *Enzyklopädie*, wo er die für selbständig ausgegebenen und zugleich relativierten Bestimmungen des reflektierenden Verstandes auf den gesamten zweiten Logikteil bezieht. Mag dies auch in der angegebenen Besonderheit der enzyklopädischen Darstellung begründet sein, so fällt doch auf, daß Hegel in der *Wissenschaft der Logik* durchaus

ähnlich verfährt. Schon in deren Einleitung identifiziert er das »System der *Reflexionsbestimmungen*« mit dem umfassenden Inhalt der »*Lehre von dem Wesen*, die zwischen der Lehre vom Sein und der vom Begriff inmitten steht« (I 444/58), und entsprechend heißt es im Schlußteil, die »Reflexionsbegriffe« erfüllten die »Sphäre, welche zwischen (. . .) dem Sein und Begriffe liegt« (II 223<sub>36</sub>/257). Unter den reflektierten Bestimmungen, die Hegel den unmittelbaren Bestimmtheiten des Seins gegenüberstellt, führt er denn auch Begriffe wie die von Ursache und Wirkung auf, die in der Wesenslogik erst *nach* dem Kapitel über die im engeren Sinne verstandenen Reflexionsbestimmungen abgehandelt werden (vgl. I 109<sub>22</sub>/131). Schließlich dürfte es gar nicht leicht fallen, den – allerdings bestehenden – Unterschied der in der Wesenslogik schon *vor* diesem Kapitel angeführten »Bestimmungen des Wesens« (II 56/15) von den Reflexionsbestimmungen in ihrer konkreten Beschreibung wiederzufinden.

Nun kann Hegel die Sphäre der Reflexionsbestimmungen auf die Reflexionslogik überhaupt ausdehnen, weil mit dem Widerspruch von ›Selbständigkeit‹ und ›Gesetzsein‹ auch die Herrschaftsstruktur der derart widersprüchlichen Verhältnisse aus der Reflexion selber hervorgeht. Sie ist – die Textinterpretation wird es bestätigen (s. S. 325 f.) – im Grunde schon in der ›setzenden‹ Reflexion angelegt. Das bedeutet aber: Auch hinter Hegels Ansatz bei der Reflexion steckt, wie immer er sonst noch motiviert sein mag, eine metaphysikkritische Absicht. Die gesamte Wesenslogik hat ein Wissen zum Gegenstand, das »sich aus dem unmittelbaren Sein *erinnert*« (II 313/13). Der Begriff der Erinnerung bringt zum Ausdruck, was Metaphysik eigentlich tut. *Kritisch* formuliert Hegel die Praxis metaphysischen Denkens, wenn er gleich zu Beginn der Wesenslogik erklärt, das darin betrachtete Wissen bleibe »nicht beim Unmittelbaren und dessen Bestimmungen stehen, sondern dringt durch dasselbe hindurch mit der Voraussetzung, daß *hinter* diesem Sein noch etwas anderes ist als das Sein selbst« (II 34/13). Es kann im Augenblick noch nicht darum gehen, die verschiedenen Metaphysiktypen, die Hegel am Anfang der Wesenslogik in den Blick nimmt, zu beschreiben. Fest steht jedenfalls, daß er mit dem (am Anfang der Wesenslogik

selbst sich vollziehenden) Übergang zu dem eigentlich als Reflexion gedachten Wesen sogar erst die *erklärte* Metaphysik zum unmittelbar thematischen Gegenstand seiner kritischen Darstellung macht. Die Seinslogik hat es mit einem Denken zu tun, das nach seinem Selbstverständnis noch nicht oder nicht mehr Metaphysik ist. Sie analysiert auf der einen Seite den modernen Positivismus, der sich von Metaphysik emanzipiert zu haben meint, und rekonstruiert auf der anderen Seite das vormetaphysische Denken des frühen Griechentums. Beginnend mit Parmenides (s. unten, S. 95 ff.), zielt sie auf dem Wege über Heraklit (vgl. I 68<sub>21</sub>/84), die Atomistik (vgl. I 156 f./184 ff.) und die pythagoreische Zahlenlehre (vgl. I 207-212/243-249) auf das »griechische (...) Bewußtsein, daß alles ein Maß hat« (I 338<sub>40</sub>/390). Reiner Wiehl (1965, 160) verdanken wir die Erinnerung an den in der Tat bemerkenswerten Umstand, daß Karl Rosenkranz schon 1844 Hegels Deutung der Einheit von Qualität und Quantität als Maß auf den *Philebos* zurückgeführt hat, wo Platon für die bestimmte Einheit des Bestimmten und Unbestimmten den Ausdruck *metron* gebraucht. In Übereinstimmung mit Wiehls These der Allgegenwart Platons in der *Wissenschaft der Logik* werden wir sehen, daß Hegel die platonische Ontologie aus Gründen, die mit dem Positivismusproblem zusammenhängen, sowohl in der Seins- wie auch am Anfang der Wesenslogik berücksichtigt. Die Logik der eigentlichen Reflexion aber beginnt dort, wo Metaphysik als solche hervortritt: bei Aristoteles. Ihr Thema, die Reflexion, ist das sich selbst denkende Denken, als das die aristotelische Metaphysik den Gott begreift.

Hinter dieser Konzeption des Zusammenhangs von Seins- und Wesenslogik steht unausgesprochen die Auffassung, daß Metaphysik und Positivismus untergründig ineinander umschlagen. Die Seinslogik entlarvt den Positivismus als Metaphysik, die Wesenslogik die Metaphysik als Positivismus. Positivistisch denkt die Metaphysik, sofern sie »nur *Seiendes* und zwar *Ansichseiendes*« behauptet. Dieser in der Seinslogik formulierte Metaphysikbegriff ist gültig ebensowohl für die Wesenslogik, wenn die ihm auch eine neue Dimension hinzufügt. Als Metaphysik kritisiert die Wesenslogik sozusagen unterhalb ihres spe-

zifischen Kritikniveaus, auf dem sie sich mit dem Herrschaftsdenken auseinandersetzt, auch und ineins damit eine Philosophie, die im Rückgang vom Sein auf das Wesen jenes entweder als ein diesem gegenüber schlechthin Anderes stehenläßt oder doch jedenfalls nicht von seiner Äußerlichkeit befreit. Das System der Reflexionsbestimmungen, welches die Lehre vom Wesen entfaltet, beschreibt Hegel des näheren als das System »des zum In sich sein des Begriffs übergehenden Seins, der auf diese Weise noch nicht als solcher gesetzt ist, sondern mit dem unmittelbaren Sein als einem ihm auch Äußeren zugleich behaftet ist« (I 445/58). Von hier aus ist zu sehen, wie die spezielle Logik der Reflexionsbestimmungen sich in den metaphysikkritischen Duktus der übergreifenden Reflexionslogik einfügt. Die Reflexionsbestimmungen im engeren Sinne stehen insbesondere für die Verstandesbegriffe ein, als die Hegel die operativen Mittel der Kantischen Transzendentalphilosophie auslegt. Die spezielle Logik der Reflexionsbestimmungen treibt demnach Metaphysikkritik – übrigens in verschärfender Wiederaufnahme der kritischen Intention der Daseinslogik – vornehmlich als Kritik der Kantischen Transzendentalphilosophie, der Reflexionsphilosophie par excellence. Zu dieser Kritik aber schreitet Hegel im Absprung von Aristoteles fort, weil die Kantische Transzendentalphilosophie in seinen Augen den heimlichen Positivismus zutage fördert, der in der Metaphysik von Anfang an lag.

Die These, daß die reflexionslogische Metaphysikkritik bis in den Ansatz bei der Reflexion reiche, widerspricht einer Interpretation, die im Grunde annimmt, daß Hegel am Anfang der Reflexionslogik bereits bei der Wahrheit schlechthin angekommen sei. Sie entspricht aber dem Selbstverständnis Hegels, der im Übergang zur Begriffslogik beides, das Seinsdenken *und* das Wissen des Wesens, auf die Stufe einer Vorläufigkeit herabsetzt, die für sich genommen zur Unwahrheit wird. In der Begriffslogik treten nach Hegel nicht nur »*wahrere* Formen an die Stelle der Kategorien von Substanz, Kausalität, Wechselwirkung« (Berl. Schr., 351/11, 413 – Hervorhebung M. T.). Sofern solche wesenslogischen Bestimmungen »dasselbst kein Gelten mehr haben« (ebd.), werden sie durch die nun erst wirklich *wahren*

Denkformen ersetzt und damit selber zu unwahren qualifiziert. Die Momente des manifesten Begriffs treten an die Stelle von »Formen, wie die Kategorien und Reflexionsbestimmungen sind, deren Endlichkeit und Unwahrheit sich in der Logik dargestellt hat« (II 231<sub>7</sub>/265)<sup>4</sup>.

Wer übersieht, daß diese Unwahrheit auch die ursprünglichen Bestimmungen des Wesens betrifft, wird kaum zureichend verstehen können, wie und warum die Wesenslogik seinslogische Elemente in sich aufnimmt. Die Seinslogik ist in der Wesenslogik doppelt gegenwärtig, einmal auf die schon angedeutete Weise, nach der sie darin reformuliert wird, zum anderen aber auch dadurch, daß die Wesenslogik in sie zurückfällt. Daß man diese beiden Arten ihrer wesenslogischen Präsenz nicht vermischen darf, lehrt unter anderem das Verhältnis zwischen dem Ansatz bei der Reflexion und der speziellen Logik der Reflexionsbestimmungen. Die Aufgabe einer Reformulierung der Seinslogik nimmt Hegel direkt und vor allem in der speziellen Logik der Reflexionsbestimmungen in Angriff: »statt des *Seins* und *Nichts* treten jetzt die Formen des *Positiven* und *Negativen* ein, jenes zunächst dem gegensatzlosen Sein als *Identität* entsprechend, dieses entwickelt (in sich scheinend) als der *Unterschied*« (E § 114). Zu einem Rückfall in seinslogische Denkfiguren hingegen kommt es in der Wesenslogik bereits mit ihrem ersten Schritt, das heißt damit, daß sie das Wesen als das Wesentliche gegen das Sein als das Unwesentliche abhebt. Denn hierdurch wird das Wesen »ein bestimmtes Dasein, dem ein anderes gegenüber steht« (II 7<sub>4</sub>/17).

Will man einen solchen Rückfall nicht der Willkür Hegels anlasten und will man sich auch nicht damit begnügen, ihn als ein – in gewissem Maße ebenfalls beliebiges – »Experiment« zu deuten (wie Henrich 1978, 236), so muß man annehmen, daß er einer Tendenz des Wissens entspringt, welches das Absolute als Wesen auslegt. Zu einem bestimmten Dasein degeneriert das Wesen »als ein unmittelbares genommen« (II 7<sub>3</sub>/17). Daß es aber überhaupt als ein unmittelbares genommen wird, ist nur mög-

<sup>4</sup> Die Begriffe ›Wahrheit‹ und ›Unwahrheit‹ müssen wir zunächst naiv hinnehmen; sie werden im folgenden Abschnitt (I. 2) differenziert.

lich, weil es Gegenstand eines Wissens ist, das als Metaphysik auch im Ausgang vom Wesen dazu neigt, nur Seiendes, und zwar Ansichseiendes zu behaupten.

Was die wesenslogische Reformulierung der Seinslogik angeht, so ist vorhin schon bemerkt worden, daß sie, wie immer ihre Intention sonst noch zu beschreiben sein mag, zunächst jedenfalls die Mittel expliziert, deren das in der Seinslogik kritisch untersuchte Denken sich bedient. Dies aber tut sie nicht nur insofern, als sie die Vergegenständlichung auf den Begriff einer abstrahierenden und isolierenden Verselbständigung bringt. Auf das Denken, mit dem es die Seinslogik zu tun hatte, bleibt sie vielmehr auch dann noch bezogen, wenn sie von der abstrakten zu derjenigen Selbständigkeit fortgeht, die in Herrschaft gründet. Wie sie die Angewiesenheit der erst in ihr thematisch werdenden Herrschaftsverhältnisse auf die in der seinslogischen Metaphysikkritik analysierte Gleichgültigkeit freilegt, so deckt sie auch auf, daß Gleichgültigkeitsverhältnisse bloß verschleierte Herrschaftsverhältnisse sind und immer schon waren. Was diese Funktion über ihr Verhältnis zur Wahrheit aussagt, demonstrieren beispielhaft die speziellen Reflexionsbestimmungen. In Entsprechung zu der Zweidimensionalität, in der die wesenslogische Reformulierung der Seinslogik sich vollzieht, eignet diesen Bestimmungen eine zwiefältige Bedeutung. Die Begriffe der Identität und des Unterschieds, aus deren Konstellation alle weiteren Reflexionsbestimmungen sich ergeben, sind einerseits Instrumente des abstrahierenden Denkens und besitzen andererseits eine Struktur, welche die schon in der Seinslogik betrachteten Verhältnisse als Herrschaftsverhältnisse zu denken erlaubt. So meint der Identitätsbegriff ›abstrakte‹ Identität und zugleich dies, daß alles, was ist, nur insoweit mit sich eins ist, als es »in seiner positiven Bestimmung zugleich über seine negative überzugreifen« (II 59<sub>35</sub>/76), also ›sein Anderes‹ durch Implikation zu beherrschen vermag. Nun handelt es sich hier zwar um eine Tiefenstruktur, die erst im Abbau der abstrakten Erscheinungsoberfläche zum Vorschein kommt. Gleichwohl oder vielmehr gerade deshalb entwickelt sich aus ihr der für die Reflexionsbestimmungen ruinöse Widerspruch (vgl. Theunissen 1975 b). Bei-

des zusammen ist nur aufgrund einer bestimmten Einheit von Wahrheit und Unwahrheit denkbar. Wenn beides gilt, dann gilt auch: Das Herrschaftsdenken, das die Tiefe der Reflexionsbestimmungen auslotet, entdeckt nicht die Wahrheit schlechthin, sondern nur die Wahrheit über das abstrahierende Denken, in dem Sinne, daß sich in ihm ausspricht, was dieses faktisch ist und tut. Als Offenbarung der Unwahrheit des vergegenständlichen Denkens ist diese Wahrheit selber noch von Unwahrheit affiziert. Wenn aber die Herrschaftsstruktur der Reflexionsbestimmungen mit in die Unwahrheit fällt, die sich nach Hegel in Seins- und Wesenslogik enthüllt, dann dementiert sie auch den Wahrheitsanspruch dessen, woraus sie hervorgeht: der absolutgesetzten Reflexion selber.

Diese Überlegungen machen bereits von einem Wahrheitsbegriff Gebrauch, dessen inhaltliche Bedeutung und dessen systematischer Stellenwert sich erst ausweisen lassen, wenn wir in der Besinnung auf Hegels Verfahren einer kritischen Darstellung präzisieren, wie und als was deren Gegenstand intentionales Korrelat einmal der Darstellung und zum andern der Kritik ist. Auf eine Diskussion des Problems der Differenz von Kritik und Darstellung sind wir jedoch noch nicht vollständig vorbereitet. Zunächst haben wir uns ja die Aufgabe gestellt, die unterschiedliche Stellung der drei Logikteile zur Metaphysik herauszuarbeiten. Bisher ist nur der Metaphysikbezug der Seins- und der Wesenslogik zur Sprache gekommen. Anzugeben ist jetzt also noch, wie die Logik des *Begriffs* sich zur Metaphysik verhält. Dieses Verhältnis kann allerdings, wie sich gleich zeigen wird, kaum sinnvoll zu Ende gedacht werden, wenn wir nicht die Klammer, in die wir das Thema ›kritische Darstellung‹ gesetzt haben, vollends aufheben.

## 1.2 STELLUNG DER SUBJEKTIVEN LOGIK ZUR METAPHYSIK: KOMMUNIKATIVE FREIHEIT

Das ausgebreitete Material umfaßt zwei Tatbestände, die für die Klärung des Metaphysikbezugs der Begriffslogik bedeutsam sind. Einerseits sagt Hegel von der *ganzen* Logik, sie sei »die



eigentliche Metaphysik«. Andererseits spricht er dort, wo er diese Aussage dahingehend erläutert, daß die von ihm entworfene Wissenschaft »an die Stelle der vormaligen Metaphysik tritt«, lediglich von der *objektiven* Logik. Dies ist zweifellos nicht so zu verstehen, als hebe nur die objektive Logik die Metaphysik in negativem Sinne auf. Das Attribut »eigentlich« deutet an, daß die im Ganzen der Logik geschehende Vollendung der Metaphysik als Aufhebung zu denken ist, und ›Aufhebung‹ läßt sich hegelisch nicht ohne die negative Komponente ihres Begriffs denken. Wohl aber werden hier Differenzen sichtbar, welche die anfangs vorgelegte Skizze des Metaphysikbezugs der Hegelschen Logik nicht berücksichtigt hat. Während die Ersetzung eine Aufhebung ist, besitzt nicht jede Aufhebung den Charakter einer Ersetzung. Von der nicht-ersetzenden hebt sich die ersetzende Aufhebung für Hegel offensichtlich durch ihre kritische Funktion ab. Während Hegel die objektive Logik ausdrücklich als »die wahrhafte Kritik« der metaphysischen Denkbestimmungen bezeichnet, hören wir von einem *kritischen* Metaphysikbezug der Begriffslogik nichts. Damit treten zugleich Aufhebung und kritische Darstellung auseinander. Mag auch die Logik des Begriffs, wie die ganze Logik, in der Weise »die eigentliche Metaphysik« sein, daß sie diese aufhebt, so scheint die in ihr geleistete Aufhebung doch keine kritische Darstellung zu sein. Jedenfalls ist sie dies nicht als *Kritik*. Obzwar sie vielleicht – was nach dem Gesagten nicht auszuschließen ist – noch eine Darstellungsfunktion ausübt, läßt sie sich also nicht mehr durch die für die objektive Logik charakteristische Einheit von Darstellung und Kritik definieren.

Einen ersten Schritt zur Interpretation dieses Befundes können wir tun, wenn wir den Text, der solche Differenzierungen nahelegt, nochmals auf die genauere Bestimmung der Metaphysik hin prüfen, deren Kritik die objektive Logik leisten soll. Wir wissen bereits: Es ist »unmittelbar die *Ontologie*, an deren Stelle die objektive Logik tritt«. Indessen fährt Hegel fort: »Aldann aber begreift die objektive Logik auch die übrige Metaphysik insofern in sich, als diese mit den reinen Denkformen die besondern, zunächst aus der Vorstellung genommenen Substrate, die

Seele, die Welt, Gott zu fassen suchte...« (I 46 f./61). Seele, Welt, Gott sind die Gegenstände der drei Disziplinen der ›metaphysica specialis‹, die seit dem 18. Jahrhundert von der Ontologie als der ›metaphysica generalis‹ unterschieden wurde. Die objektive Logik ist demnach primär (»unmittelbar«) Kritik der Ontologie und sekundär (»alsdann«) auch Kritik der speziellen metaphysischen Wissenschaften, der »rationellen Psychologie«, der »Kosmologie« und der »natürlichen Theologie« (I 310/13). Hegels Auffassung des Verhältnisses dieser Wissenschaften zueinander läßt sich an der Stufenfolge der Geistesgestalten ablesen, als die er ihre Gegenstände begreift: Wie der absolute Geist den subjektiven und den objektiven trägt und umfängt, so bildet die Theologie den Grund und das Ganze von Psychologie und Kosmologie. Soweit die Metaphysikkritik der objektiven Logik Kritik der metaphysica specialis ist, hat sie es also vor allem und in allem mit der metaphysischen Theologie zu tun. Wie sie es damit zu tun hat, gibt der Text zu verstehen. Hegel wendet gegen die metaphysische Theologie ein, daß sie sich auf ein der Vorstellung entnommenes Substrat beziehe. Sein Versuch einer Destruktion des Vorstellens von Substraten konkretisiert sich in der Kritik an einer Metaphysik, die »nur *Seiendes* und zwar *Ansichseiendes*« behauptet. Dieser Metaphysikbegriff definiert die in der objektiven Logik kritisch beleuchtete Ontologie. Der mit »unmittelbar« und »alsdann« angedeutete Zusammenhang ist folglich so auszulegen, daß die Metaphysikkritik der objektiven Logik auch als Kritik der Theologie wesentlich Ontologiekritik ist. Trotz der Einsichten, die Hegel der ontotheologischen Tradition, das heißt der Geschichte des ontologischen Arguments, verdankt, muß man sagen: Die objektive Logik wendet sich kritisch gegen die Ontologisierung der Theologie. Sie möchte die Theologie vom Zugriff einer Ontologie befreien, die als vorstellendes Denken alles, was ist, vergegenständlicht. Etwas von dieser Aufgabenstellung kommt zur Sprache, wenn Hegel mit kritischer und zugleich affirmativer Rücksicht auf Kant bemerkt, die »wahrhafte Kritik der Kategorien« solle das Erkennen davon abhalten, »die Bestimmungen und Verhältnisse des Endlichen auf Gott anzuwenden« (I 7517/92).

Was bedeutet nun die Absicht der objektiven Logik, die Theologie aus ihrer Umklammerung durch eine vergegenständlichende Ontologie zu lösen, für die ›subjektive‹ Logik, die Logik des Begriffs? Augenscheinlich gliedert Hegel den abschließenden Teil der logischen Wissenschaft nach Analogie zur Ausfächerung der metaphysica specialis in Psychologie, Kosmologie und Theologie. Seele, Welt und Gott begegnen in der Begriffslogik unter den Titeln ihrer drei Abschnitte, als Subjektivität, Objektivität und – letztlich absolute – Idee. Danach sollte man meinen, daß Seins- und Wesenslogik die Theologie entontologisieren, um sie der Begriffslogik als den Grund und das Ganze der speziellen Metaphysik vorzugeben. Aber nach dem angeführten Text läßt sich das Ontologische an Psychologie, Kosmologie und Theologie offensichtlich nicht trennen von der Art und Weise, in der diese Wissenschaften als Disziplinen der speziellen Metaphysik ihre Themen behandeln. Ansichseiendes behaupten sie gerade insofern, als sie die der Vorstellung von Seele, Welt und Gott zugrunde liegenden Substrate voraussetzen. Die Kritik ihrer ontologischen Verfassung kann mithin nicht den Zweck verfolgen, die abstrakte Unterscheidung von genereller und spezieller Metaphysik zu stabilisieren und diese durch Ausgrenzung aus jener zu sich selbst zu bringen. Wie ist dann aber zu erklären, daß die Begriffslogik gleichwohl die disziplinarische Gliederung der speziellen Metaphysik nachahmt? Und was, wenn nicht die metaphysische Theologie, sollte Ziel der in der objektiven Logik stattfindenden Befreiungsbewegung sein?

An diesem Punkt kommen wir nur weiter, wenn wir uns von dem Gegenstand der kritischen Darstellung, welche die Logik Hegels sein will, auf das mit dem Ausdruck ›Einheit von Kritik und Darstellung‹ bezeichnete Verfahren selber zurückwenden. Wir können dabei an der vorhin aufgebrochenen Differenz von kritischer Darstellung und Aufhebung der Metaphysik anknüpfen. In der von Hegel intendierten Vollendung der Metaphysik schien, auch wenn man sie als Aufhebung begreift, mehr zu liegen als bloß kritische Darstellung, und zwar ein Mehr an Positivität. Worin besteht dieses Plus? Die Rede von kritischer Darstellung trifft, wenn sie überhaupt etwas trifft, lediglich den *gegenständ-*

lichen Bezug der logischen Wissenschaft zur Metaphysik; sie will nur und kann nur beschreiben, wie Hegel Metaphysik als Gegenstand vor sich bringt. Wenn Hegel seine logische Wissenschaft »die eigentliche Metaphysik« nennt, so hat er jedoch darüber hinaus im Blick, daß sie selber als Metaphysik auftritt. Seine Logik stellt die Metaphysik nicht nur dar; sie will auch ihrerseits Metaphysik sein. Hierin liegt, einmal abgesehen von allen anderen Implikationen, daß sie der Metaphysik auch dann noch verbunden bleibt, wenn ihr kritisches Geschäft abgeschlossen ist. Nachdem die objektive Logik die Aufgabe der Metaphysikkritik bewältigt hat, darf die subjektive, so glaubt Hegel, als diejenige Metaphysik hervortreten, die ein von jener Kritik nicht entweihtes »Allerheiligstes« (I 49/14) ist: die alle Disziplinen der speziellen Metaphysik in sich aufnehmende und vollendende theologia naturalis.

Daß die Wissenschaft der Logik eine Metaphysikkritik bietet und gleichwohl selber als Metaphysik auftritt, ist eines der großen Probleme, vor die sie uns stellt. Eine Interpretation, der es nicht so sehr um Hegels Meinung als um die Sache geht, wird sich zu einer Kritik, die ihren Gegenstand in sich reproduziert, ihrerseits kritisch verhalten müssen. Kritisch – das heißt: bedacht auf Scheidung zwischen Annehmbarem und Unannehmbarem. Sicherlich ist eine metaphysische Metaphysikkritik nicht schon im vorhinein und unter allen Umständen zu verwerfen. Wenn Metaphysikkritik unter der Voraussetzung betrieben wird, daß das Kritisierte den Maßstab seiner Kritik in sich selbst trägt, und wenn diese Voraussetzung sich rechtfertigen ließe, dann wäre durchaus auch legitimierbar, daß sie sich selber auf den Boden der Metaphysik stellt, jedenfalls sofern und soweit sie sich an jenem Maßstab ausrichtet. Da im Augenblick die subjektive Logik interessiert und nicht die objektive, die allein für die Metaphysikkritik aufzukommen hat, können wir erst später und das heißt: auf dem Wege genauer Textauslegung prüfen, ob die genannten Prämissen gegeben sind.

Was aber die subjektive Logik betrifft, so veranlaßt ihre eigene Verfassung zur Skepsis. Ganz im Gegensatz zu ihrem Anspruch, die Wahrheit schlechthin zu enthüllen, fällt sie in Wirklichkeit

gegenüber der objektiven Logik auf geradezu befremdliche Weise ab. Nichts könnte drastischer bezeugen als dieser Niveauabfall, daß Hegels Logik von ihrem kritischen Impuls lebt. Offenbar schwindet mit dem Zurücktreten ihrer kritischen Funktion auch ihre Kraft dahin. Ihre Schwäche scheint aber nicht nur im Fehlen der Kritik begründet zu sein, sondern auch darin, daß der kritische einem allzu affirmativen Metaphysikbezug Platz macht. Hierfür spricht die Unbedenklichkeit, mit der Hegel, ungeachtet seines Aufhebungsprogramms, Vorurteile der überkommenen Logik, die er ja mit Recht aus ihrem metaphysischen Grunde begreift, schlicht erneuert. Freilich würde ein ausschließlich auf solche Fakten gestütztes Nein zur Restauration der speziellen Metaphysik in der Logik des Begriffs sich bloß auf Indizienbeweise berufen. Indessen muß man auch und vor allem bedenken, daß die in der objektiven Logik enthaltene Kritik der speziellen Metaphysik deren Restauration *mit Notwendigkeit* verbietet. Insbesondere deshalb kann eine kritische Hegelaneignung die Anpassung der Begriffslogik an die metaphysische Theologie nicht mitmachen.

Nun meint ›Theologie‹ nicht nur die metaphysische, sondern auch die, in welcher der christliche Glaube sich seiner selbst vergewissert. Daß die objektive Logik Theologie von der Vergenständlichungstendenz des traditionellen ontologischen Denkens befreien möchte, kann mithin für die Begriffslogik ebensowohl bedeuten: Sie eröffnet dieser den Zugang zur Offenbarungstheologie als zu dem schlechthin Anderen gegenüber einer Metaphysik, die seit ihrer Geburt aus dem Geist des Griechentums Ontologie war.

Unverkennbar christlich-theologische, ja christologische Züge speziell der Begriffslogik scheinen darauf hinzudeuten, daß Hegel diese Möglichkeit, wie zaghaft auch immer, tatsächlich ergriffen hat. Hier, in der Begriffslogik, ist es, wo er »das Allgemeine«, das der Begriff selbst in seiner Reinheit ist (vgl. II 239<sub>27</sub>/273), in die »Liebe« zurückübersetzt (II 242 f./277), an der ihm in seiner Frühzeit die Dialektik aufgegangen war, die er im nachhinein dem ›Geist‹ zuschrieb. Inwiefern da ›Liebe‹ auch eine Verfassung zwischenmenschlicher Beziehungen meint, wird über-

hauptsächlich nur aus dem theologisch-christologischen Gehalt des Ausdrucks verständlich. Nach christlicher Theologie ist vor aller Liebe der Menschen zueinander und zu Gott dieser selbst in Liebe zu den Menschen hinabgestiegen. In der Begriffslogik verhält es sich nun nicht etwa so, daß Hegel Liebe als anthropologisches Phänomen thematisierte und die theologischen Implikationen unausgesprochen ließe. Im Gegenteil: Unmittelbar thematisch macht er nur die göttliche Liebesbewegung, derart, daß erst aus ihr der intersubjektivitätstheoretische Sinn seiner Rede sich erschließt. Wenn er sagt, daß das Allgemeine zur Einzelheit »heruntersteigt« (II 260<sup>17</sup>/296), so hat er, der Leser und Bewunderer Hamanns, vor Augen, was der »Magus im Norden« auf dem Hintergrund des bis in die Anfänge des Christentums zurückreichenden Konzedenzgedankens die »Herunterlassung« Gottes nennt (vgl. Gründer 1958). Dabei ist der Konzedenzgedanke nicht bloß ein Detail, mit dem Hegel die Begriffslogik ausschmückte. Vielmehr definiert der auf ihn gegründete Liebesbegriff das *Ganze* der in der Begriffslogik vorgeführten Bewegung. Indem die Begriffslogik, wie Hegel im Kontext seiner Rede vom Heruntersteigen mit auffälligem Pathos sagt, die Allgemeinheit in die von der Abstraktion »verschmähte« Einzelheit aufhebt und diese als die »Tiefe« entdeckt, »in der der Begriff sich selbst erfaßt« (II 260<sup>21</sup>/297), tritt ihr Ziel in einen Gegensatz auseinander, dessen Einheit die Paradoxie des aus Liebe fleischgewordenen Gottes ist: Der vollendete Begriff ist in seiner Universalität das »Übergreifendste« und zugleich die »zugeschärfte Spitze« der reinen »Persönlichkeit« (II 502<sup>33-40</sup>/570), ein Begriff, »der als Person undurchdringliche, atome Subjektivität ist« (II 484<sup>13</sup>/549; vgl. Theunissen 1970 a, 252-290). Das Resultat der Bewegung, in welcher die Allgemeinheit des »göttlichen Begriffs« (II 505<sup>12</sup>/572) zur Einzelheit heruntersteigt, betrachtet Hegel zugleich als Ausgangsbasis für die soziale Verwirklichung des Allgemeinen als Liebe. Am Ende seiner Logik steht die Einsicht, daß das Allgemeine nur wahr sein kann als ein Verhältnis zur Einzelheit, welches ihrer Verschmähung durch die Abstraktion opponiert, das heißt als ein Anerkennungsverhältnis, in dem die Liebe nichts Herablassendes hat, weil sie das

Einzelne gerade in seine Freiheit entläßt, und in dem sie gleichwohl zu ihm heruntersteigt, sofern sie seine Faktizität annimmt. Wenn die Begriffslogik, was man wohl einräumen muß, hinter dieser Intention faktisch zurückbleibt, dann einerseits sicherlich darum, weil sie den Kondeszendenzgedanken in das Element jener wirklichkeitsfernen Metaphysik einbildet, die Hegel einmal ein »grundloses Gebäude von schlechten Kategorien« nennt (I 377<sup>28</sup>/434), und demzufolge formale Logik reproduziert, wo die mit deren Mitteln nicht durchführbare Grundlegung der Sozialphilosophie von ihr gefordert ist. Andererseits aber ist es durchaus Hegels besondere Rezeption der christlichen Theologie selber, die ihn an der vollen Entfaltung der sozialphilosophischen Implikationen seines Gedankens hindert. Da er in strikter Orientierung an der *basileia tou theou* christliche Theologie wesentlich als Herrschaftstheologie vor sich hat, denkt er auch noch die Liebe von einer Macht her, welche die Freiheit des Einen letztlich doch auf »ein Verhalten seiner zu dem Unterschiedenen nur als zu sich selbst« einschränkt (II 243<sub>1</sub>/277).

Aber unter der Last des Anspruchs, die These über den Zusammenhang von Begriffslogik und Christentum ausweisen zu müssen, brauchen wir gar nicht bei Ausdrücken Zuflucht zu suchen, deren biblische Herkunft zwar kaum bestritten, aber deren systematische Relevanz nur in einer Interpretation dargetan werden könnte, die nicht alternativelos und insofern auch gegen Beliebbarkeit nicht geschützt wäre. Denn jener Zusammenhang liegt notwendig in dem hier entwickelten Grundkonzept der Hegelschen Logik. Um den Maßstab der seins- und wesenslogischen Metaphysikkritik in den Blick zu bekommen, mußten wir uns schon einmal das »normative Ideal« vergegenwärtigen, von dem Hegel sich leiten läßt. Was da, mit Bedacht recht unhegellisch, »normatives Ideal« hieß, wäre wenigstens hegelnäher ausgedrückt, würden wir es die »Wahrheit« nennen, auf die hin bereits die Gedankenentwicklung der objektiven Logik sich zubewegt, die aber nach Hegel erst in der subjektiven für sich und als solche hervortritt. Von einem »normativen Ideal« war bislang allerdings die Rede, eben um den Wahrheitsbegriff zu vermeiden. Auch jetzt zögere ich, ihn zu verwenden, nicht nur weil

er sich erst im Zuge der Interpretation des Darstellungsaspekts der Hegelschen Methode entfalten läßt, sondern auch im Hinblick darauf, daß insbesondere der Wahrheitsbegriff, den Hegel zur Beschreibung des logischen Fortschritts heranzieht, außerordentlich problematisch ist. Da wir jedoch in der Folge nicht ohne ihn auskommen, sei vorweg wenigstens so viel zu ihm bemerkt (vgl. Theunissen 1975 a): Er ist weder im Sinne moderner Wahrheitstheorien zu nehmen noch subsumierbar unter die überlieferte Auffassung der Wahrheit als Korrespondenz. Zwar ist die *adaequatio*, unter der die Tradition die Übereinstimmung von Sache und Intellekt verstand, nach Hegel im Rahmen der Begriffslogik auf den Grund zurückzuführen, den sie in der Entsprechung von Realität und selber objektivem Begriff hat (vgl. II 407-410/462-466). Aber in der umfassenden Bedeutung, in welcher der Ausdruck Tendenz und Ziel der gesamten logischen Bewegung angeben soll, meint er im Grunde gar nicht Wahrheit, sondern Wirklichkeit, genauer: die wirkliche Wirklichkeit. Gerade sein inflationärer Gebrauch verrät, daß die spekulative Logik einen spezifischen Wahrheitsbegriff nicht ausgearbeitet hat. Die Wahrheit, um die es hier geht, begreift Hegel von Wirklichkeit her, indem er an das platonische *ontōs on* anknüpft: Die logische Bewegung treibt auf das zu, was ›wahrhaft‹, das heißt eigentlich, ist, auf die substantielle Wirklichkeit.

Im gegenwärtigen Zusammenhang kann allein der Inhalt interessieren, der von dieser ›Wahrheit‹ in der Begriffslogik an den Tag kommt. Die Begriffslogik enthüllt nämlich, was Hegel, durchaus zu Recht, für die Substanz des christlichen Gott-, Welt- und Menschenverständnisses erachtet. Das wird ganz deutlich, wenn wir das über das ›normative Ideal‹ Gesagte präzisieren. In einer Wirklichkeit, die im angedeuteten Sinne ihre ›Wahrheit‹ erreicht hätte, das heißt sie selbst geworden wäre, würde nach der früher gegebenen Bestimmung des Idealzustands alles *relatio* und die *relatio* alles sein, derart, daß die *relata* nichts für sich zurückbehielten. Die in diesem Verstande wahre Wirklichkeit ist geprägt durch die spezifisch neutestamentliche Koinzidenz von Liebe und Freiheit. Als Freiheit definiert Hegel »die Verhältnisweise des Begriffs« (II 214<sub>15</sub>/246). Da aber der Begriff



selber Liebe ist, muß die mit ihm hervorkommende Freiheit eine bestimmte sein: die *kommunikative*. Kommunikative Freiheit bedeutet, daß der eine den andern nicht als Grenze, sondern als die Bedingung der Möglichkeit seiner eigenen Selbstverwirklichung erfährt. So kann sie Maßstab der Kritik sowohl an der Gleichgültigkeit wie an der Herrschaft sein, derjenigen Kritik also, die Hegels Rechtsphilosophie in der kritischen Darstellung der bürgerlichen Gesellschaft konkretisiert. Während die Freiheit, auf welche die bürgerliche Ideologie des ›Besitzindividualismus‹ (Macpherson 1962) abhebt, auf der Gleichgültigkeit gegen andere und auf der Herrschaft über sie beruht, ist kommunikative Freiheit vollkommen nur als die Freiheit aller möglich, deren Idee die Welt nach Hegels geschichtsphilosophischer Einsicht dem Christentum verdankt.

Nun soll keineswegs behauptet werden, Hegel verknüpfe Liebe und Freiheit in dieser explizit sozialphilosophischen Weise. Schon seine Abhängigkeit von der Metaphysik und seine Überbetonung des Herrschaftsaspekts im christlichen Gottesgedanken schließen dies aus. Auch abgesehen davon muß man aber in aller Entschiedenheit feststellen: Hegels Logik wehrt sich *grundsätzlich* gegen jede unmittelbare Inanspruchnahme für gesellschaftstheoretische oder auch nur intersubjektivitätstheoretische Programme. Sie tut dies allerdings keineswegs bloß deshalb, weil sie *weniger* ist als Sozialphilosophie – davon wird sogleich noch ausführlich zu sprechen sein –, sondern durchaus auch insofern, als sie *mehr* bietet. Anknüpfend an die oben gebrauchte Formulierung könnte man sagen: Nach ihrem ›normativen Ideal‹ setzt die Freiheit des einzelnen Subjekts, als das ›der Begriff‹ sich schließlich offenbart, nicht nur die Freiheit aller voraus, nämlich aller anderen Subjekte, sondern die Freiheit von *allem*, von allem, was ist. Eine spezielle Intersubjektivitätstheorie präsentiert die Hegelsche Logik darum nicht, weil sie als universale Kommunikationstheorie angelegt ist. Trotz aller inhaltlichen Divergenzen formal vergleichbar mit Buber, der jedem Seienden und nicht nur dem Menschen zutraut, ein Du sein zu können, deckt Hegel in der Logik Strukturen auf, die das Ganze der Wirklichkeit, nicht nur zwischenmenschliche Bezie-

hungen, unter die Forderung absoluter Relationalität stellen. Ja, die Kommunikationstheorie, als die er Logik treibt, ist in gewisser Hinsicht noch universaler als Bubers Philosophie des dialogischen Prinzips: Sie begreift als eine in den Verhältnissen der Dinge zueinander liegende Möglichkeit, was Buber bloß von der Beziehung des Menschen zu den Dingen erwartet.

Selbstverständlich kann die Tendenz, die nach Hegel in den Verhältnissen der Dinge zueinander herrscht, auch für ihn erst in interpersonalen Beziehungen vollentfaltete Wirklichkeit sein. Die Unterscheidung zwischen dem bloß *an* sich und dem *für* sich seienden Begriff will diese Differenz festhalten (vgl. I 43<sub>25-38</sub>/58). Die Abfolge von objektiver und subjektiver Logik spiegelt, unbeschadet der gleich noch zu artikulierenden Eigenständigkeit des ›Logischen‹, sehr wohl so etwas wie den ›Aufbau der realen Welt‹ (Nicolai Hartmann) wider. Inwiefern Hegel in der Konsequenz dieser Entsprechung eingestehen darf, daß die Bestimmungen der untergeordneten Sphären »nicht für höhere Kreise und für das Ganze passen« (I 334 f./386), obwohl *alle* Begriffe, in welche *der* Begriff sich auseinanderlegt, Totalitätsbestimmungen sind, ist ein Problem, das hier nicht diskutiert werden kann (vgl. dazu Puntel 1973, bes. 72 ff.). Wichtig für uns ist im Augenblick allein: Die Denkbestimmungen sowohl der Seins- wie auch der Wesenslogik haben nach dem Selbstverständnis Hegels unmittelbare Gültigkeit ausschließlich für die Welt der rein körperlichen, unorganischen Dinge und die Tiefendimension dieser Welt, während Leben und Geist erst in begriffslogischen Kategorien angemessen faßbar werden<sup>5</sup>. Gerade auch die (im weiten Sinne zu verstehenden) Reflexionsbestimmungen, »die geläufigen Bestimmungen von Kraft, oder Substantialität, Ursache und Wirkung usf. sind (...) nur Symbole für den Ausdruck z. B. lebendiger oder geistiger Verhältnisse, d. i. unwahre Bestimmungen für dieselben« (I 335<sub>2</sub>/386).

Wichtig ist diese Zuordnung zunächst, weil sie bestätigt, wie unangemessen eine Deutung ist, die den reflexionstheoretischen Logikteil zum Statthalter der Wahrheit schlechthin hochstilisiert,

<sup>5</sup> Vgl. ›Unveröffentlichte Diktate aus einer Enzyklopädie-Vorlesung Hegels‹, *Hegel-Studien* 5 (1969), 21 f.

statt auch ihn metaphysikkritisch zu lesen. Wenn die in ihm dargebotene Metaphysikkritik, gleich der seinslogischen, moniert, daß »Kategorien des Endlichen auf das Unendliche angewendet werden« (I 335<sub>1</sub>/386), so übt sie nicht nur Kritik an der Applikation solcher Kategorien auf Gott; sie ist ineins damit Kritik an der Verdinglichung der lebendigen und geistigen Subjektivität überhaupt. In dieser verdinglichten Gestalt kommt das Leben, das natürliche und auch das geistige, allerdings in der wesenslogischen Weltauslegung vor. So bezieht Hegels Widerspruchstheorie sich kritisch auf die Kantische Moralphilosophie, sofern nämlich aus ihrer Sicht der »unendliche Progreß«, den sie auf den Begriff des Widerspruchs bringt, »in seiner Anwendung auf die Moralität« das Ansehen eines Letzten gewinnt (I 228<sub>36</sub>/267)<sup>6</sup>. Diese Kritik läuft auf den Einwand hinaus, daß Ich und Nicht-Ich, Geist und Natur, schränkt man ihr Verhältnis auf den endlosen »Kampf« eines perennierenden Sollens ein, für »vollkommen selbständig und gleichgültig gegeneinander« gelten, was bedeutet: Der Geist erscheint als von der Natur »selbst affiziert« (I 229<sub>32</sub>/269). Ein zur Ohnmacht des Sollens verurteilter Geist wird naturalisiert, weil ihm dadurch genau die Kraft abgesprochen wird, die ihn, hegelisch gedacht, auszeichnet: die Kraft, den Widerspruch nicht nur zu »ertragen«, sondern auch »aufzulösen« (I 236<sub>13</sub>/276). Aber daß das Netz der wesenslogischen Weltauslegung den Geist nur in naturalisierter, die Subjektivität nur in verdinglichter Form einzufangen vermag, beweist eben: Unmittelbare Gültigkeit besitzen die Kategorien dieser Weltauslegung allein für Verhältnisse, die in der wirklich dinghaften Wirklichkeit herrschen. Was positiv bedeutet: Mit der Regionalisierung der logischen Bestimmungen bekräftigt Hegel die Zuständigkeit der Begriffslogik für die personale Subjektivität und damit auch für solche Verhältnisse, in denen Personen ihresgleichen gegenüberstehen.

Um das Interpretament »kommunikative Freiheit« in die Sprache Hegels übersetzen zu können, wird man unterscheiden müssen, was die Logik im ganzen und was allein die Begriffslogik

6 Vgl. die ganze Anmerkung I 225-231/264-271 und ebenso die Anmerkung zum Abschnitt über die Schranke und das Sollen (I 121-124/144-148).

von einer solchen Freiheit zu fassen bekommt. Leitfaden für die Wahrheitssuche der *gesamten* Logik ist die Idee einer vollkommenen Einheit von Selbstbeziehung und Beziehung zum Anderen. Das wegen seiner Vieldeutigkeit »unglückliche« Wort »Einheit« (I 77<sub>6</sub>/94) soll in diesem Falle beides besagen: daß es keine wahre Beziehung zum Anderen gibt, die nicht Selbstbeziehung wäre, und daß keine Selbstbeziehung Wahrheit für sich beanspruchen kann, die nicht die Beziehung zum Anderen in sich einschliesse. Gegen bloße Fremdbeziehung einerseits und gegen die Abstraktion eines unmittelbaren Für-sich-Seins andererseits macht Hegel ein In-Beziehung-Sein geltend, das als Im-Anderen-bei-sich-selbst-Sein Freiheit und als Bei-sich-selbst-Sein im Anderen Liebe ist. Doch wie ohne weiteres einleuchtet, daß die Gleichgültigkeit seinslogischer Verhältnisse und die in der Reflexionslogik enthüllte Herrschaftsstruktur dieser Verhältnisse Liebe nicht aufkommen lassen, so geht aus dem Gesagten auch hervor, daß sie Freiheit verhindern, jedenfalls die Freiheit, die Hegel meint. Die Einheit von Selbstbeziehung und Beziehung zum Anderen tritt deshalb erst dann als die bestimmende Wirklichkeit hervor, wenn im Übergang von der Wesens- zur Begriffslogik Herrschaft sich aufhebt (vgl. Angehrn 1977, 56 ff.). Wie auch immer Herrschaft sich als die des Begriffs neu konstituiert – sie hebt sich zunächst auf durch die Selbstaufhebung eines Ganzen, unter dessen Botmäßigkeit die Alternative zur entfremdenden Fremdbeziehung nur die enteignende Aneignung des Anderen sein konnte, das heißt seine Herabsetzung zum Moment. Die »konkrete Totalität«, die »an sich« schon das reine Sein war (II 489<sub>27</sub>/555), kommt gerade deshalb erst im gesetzten Begriff zu sich selbst, weil ihre Momente nun selber Totalitäten sind (vgl. II 219<sub>21</sub>/252, 235<sub>20</sub>/270, 239<sub>24</sub>/273) und damit nicht mehr bloße Momente. Mit ihrer Erhebung zu Totalitäten entziehen die Momente sich dem Zwang einer Integration, durch die sie sich aneinander auslieferten. Hierin liegt, kommunikationstheoretisch formuliert, daß sie in ein Verhältnis zueinander treten, in welchem sie sich gegenseitig in ihrem Selbstsein anerkennen; denn was sie ihrer Totalität nach sind, das sind sie als sie selbst.

Derart freie Anerkennungsverhältnisse sind aber, im Unterschied zum reflexionslogisch strukturierten Anerkennungskampf (vgl. Siep 1975, 391), nach Hegel nur auf dem Boden eines Absoluten möglich, das die Eine Totalität in allen Totalitäten ist. Die Momente könnten nicht, so will Hegel sagen, füreinander Totalitäten sein, stünden sie nicht auch zum Begriff selber in einem freien Anerkennungsverhältnis. In ihrem Totalitätssinn liegt zwar, daß auch der Begriff sie nicht mehr in entfremdender Weise beherrscht, aber dieser hätte nicht den Rang des wahrhaft Absoluten, wäre er nicht, paulinisch ausgedrückt, »alles in allen« (1 Kor 12, 6), die »freie Macht« (II 242<sub>36</sub>/277), die als solche auch die ursprünglich befreiende ist. Der metaphysisch vergegenständlichten Welt gibt Hegel einen neuen Halt, indem er die Figur der Beziehungen, in die er sie auflöst, in »das Absolute« einzeichnet. Universale Kommunikationstheorie und Theologie hängen so untrennbar zusammen. Wie die Kommunikationstheorie der Hegelschen Logik zu verstehen sei, verrät ihre theologische Fundierung, und umgekehrt läßt sich der kommunikationstheoretischen Absicht entnehmen, was da »Theologie« heißt: Logos *des* Logos, der, nach dem Lieblingsjünger auch Hegels, Liebe ist (1 Joh 4, 8 und 16)<sup>7</sup>.

Auch nach diesen Erläuterungen wird man zögern, die Deutung der Begriffslogik als offenbarungstheologisch begründeter Kommunikationstheorie zu übernehmen. Das Zögern ist berechtigt. Die obigen Ausführungen vermitteln von der Begriffslogik insofern ein verzerrtes Bild, als sie den Unterschied zwischen der Hegelschen Logik überhaupt und den auf ihr aufbauenden Realphilosophien unberücksichtigt lassen. Um die nötige Korrektur vornehmen zu können, müssen wir uns zunächst über diesen Unterschied verständigen<sup>8</sup>. Zwar ist die Logik, als die reine Ge-

7 Dadurch, daß ich die theologische Begründung der Kommunikationstheorie für wesentlich halte, weiche ich am stärksten von der mir im übrigen sehr sympathischen Deutung der Begriffslogik ab, die Hinrich Fink-Eitel in seiner Heidelberger Dissertation (1976) vorgelegt hat. Eine geradezu antitheologische Intersubjektivitätstheorie erblickt in Hegels Logik Gotthard Günther (1975).

8 Das kann hier nur in aller Kürze und damit auch nur abkürzend geschehen. Ausführlich erörtert die Problematik Puntel (1973), bes. 50 ff.

stalt einer »Intellektualansicht des Universums« (I 31<sub>21</sub>/44), nicht bloß ein Teil des Systems, sondern durchaus das Ganze, aber das Ganze allein so, wie es in einer von allen Substraten absehenden Betrachtung der Denkbestimmungen als solcher gegenwärtig werden kann. Zwar leitet Hegel selber aus der Einheit der Identität und der Differenz von Logik und Gesamtsystem die methodische Forderung ab, die »abstrakte Grundlage des Logischen mit dem Gehalte aller Wahrheit zu erfüllen« (I 41<sub>23</sub>/55), aber ein solches Erfüllungspostulat setzt ja eben voraus, daß ›das Logische‹ selber unerfüllt oder formell ist und daß die Wissenschaft von ihm »als die *formelle Wissenschaft* nicht auch diejenige Realität enthalten könne und solle, welche der Inhalt weiterer Teile der Philosophie, der Wissenschaften der Natur und des Geistes, ist« (II 230 f./264 f.).

Die eigentümlich logische, in der Begriffslogik für sich hervortretende Wahrheit kommt ins Blickfeld, wenn wir genauer betrachten, was Hegel in alledem ›das Logische‹ nennt<sup>9</sup>. Denn mit dem Ausdruck ›das Logische‹ bezeichnet er die spezifische Differenz des Gegenstands der Logik gegenüber den Gegenständen der Realphilosophien (vgl. E § 574). Die Logik hat den immanenten Zusammenhang der ›Denkbestimmungen‹ oder ›Denkformen‹ zu enthüllen. Diese sind »in der *Sprache* des Menschen herausgesetzt und niedergelegt« (I 9<sub>32</sub>/20). Sprechend gehen wir mit ihnen freilich nur so um, daß sie »ungegenständlich, unbeachtet bleiben«, daß sie »unsern Geist instinkartig und bewußtlos durchziehen« (I 19<sub>10</sub>/30). Als Denken des Denkens oder als »das reine sich entwickelnde Selbstbewußtsein« (I 30<sub>39</sub>/43) befreit Hegels Logik die Kategorien durch Thematisierung aus der Bewußtlosigkeit. Mit ihrer Hilfe soll der Mensch »über die Kategorien, in denen der Verstand steckt, *wach* werden und sich darüber wach erhalten« (Berl. Schr., 311/11, 370)<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Es ist ein besonderes Verdienst von Hans-Georg Gadamer (1971, bes. 63 ff.), auf die Bedeutung dieses Begriffs gebührend aufmerksam gemacht zu haben. Vgl. auch Theodor Bodammer (1969), 218 ff.

<sup>10</sup> Vgl. Hegels Rezension von Solgers Nachgelassenen Schriften (1828), wo er Begreifen bestimmt als »Wissen, was man sagt« (SW 20, 177 ff./11, 249 ff.). Bubner versucht, im Ausgang von dieser Bestimmung »Aufschlüsse über Struktur und Methode einer dialektischen Logik zu gewinnen« (1976, 36).

Wie dieses Ziel sich zur Aufgabe einer Kritik der metaphysischen Tradition verhält, dürfte ohne weiteres einsichtig sein. Nimmt doch Hegels Logik ihre metaphysikkritische Funktion eben durch Reflexion auf die Kategorien wahr, von denen die Metaphysik bewußtlos Gebrauch macht – die vergangene Metaphysik und auch die durch sie vermittelte, ins Alltagsleben abgesunkene »Verstandes-Ansicht der Vernunft-Gegenstände«. Zugleich gewinnt im Lichte ihres sprachanalytischen Geschäftes auch ihr oben bloß im Vorübergehen gestreiftes Verhältnis zur Kantischen Transzendentalphilosophie deutlichere Konturen. Wir sagten: Ineins mit der Aufhebung der Metaphysik möchte Hegel die Transzendentalphilosophie aufheben. Wie deren Aufhebung Bewahrung und Erneuerung sein kann, zeigt die gemeinsame Reflexionsbewegung. Reflektiert die *Kritik der reinen Vernunft* im Ausgang von den Gegenständen auf unser Erkenntnisvermögen, in welchem die Bedingungen der Gegenständlichkeit liegen, so wendet die *Wissenschaft der Logik* sich von dem je Bestimmten, das wir sprechend denken, auf die Bestimmungen zurück, in denen wir es denken. Insofern hebt sie die Metaphysik auf, indem sie die Transzendentalphilosophie wiederholt. Weil diese jedoch selber noch metaphysisch belastet ist, kann Hegel sie nur in einer radikalisierenden Wiederholung aufnehmen, und zwar so, daß ihre Radikalisierung in der negativen Aufhebung, in der Destruktion ihres metaphysischen Erbes besteht. Metaphysisches Denken ist Vorstellen von Substraten. Ihm bleibt Transzendentalphilosophie nicht nur insofern verhaftet, als sie mit ihrer generellen, aber erläßlichen ›Ding an sich‹-Hypothese unter ihr eigenes Niveau auf den alten Standpunkt einer Annahme von Ansichseiendem zurücksinkt, sondern auch in der für ihren Ansatz schlechthin konstitutiven Hinsicht, daß sie das Subjekt, dessen Erkenntnisleistung sie untersucht, lediglich voraussetzt. Dementsprechend destruiert Hegel die heimliche Metaphysik der Transzendentalphilosophie, indem er ohne eine solche Voraussetzung auszukommen versucht und das Subjekt in den Zusammenhang der Denkbestimmungen auflöst (Henrich 1958). Aber der Zusammenhang der Denkbestimmungen ist zugleich die Genese des Subjekts. Entsteht doch in der Abfolge der

Denkbestimmungen, der »bestimmten Begriffe«, nach Hegel die Totalität »des Begriffes selbst« (I 18<sub>27</sub>/30), der nichts anderes ist als »das Subjekt selbst« (I 47<sub>19</sub>/62). Positiv also hebt Hegel die Transzendentalphilosophie eben in der Destruktion ihres metaphysischen Erbes auf.

Das spekulativ-logische Programm einer Aufhebung der Transzendentalphilosophie schließt die Überzeugung ein, daß das Ziel, das Kant mittels der Selbstreflexion des Subjekts anstrebt, allein auf dem Wege einer reflexiven Vergewisserung der Sprache zu erreichen sei. Der Begriff des Logischen meint genau das Element, in dem wir uns immer schon bewegen, sobald wir sprechen und sprechend Denkbestimmungen verwenden. Dieses Element ist für Hegel eine eigene Dimension von Wirklichkeit, unterschieden sowohl von aller weltlichen Realität wie auch von dem Bewußtsein, auf das die Transzendentalphilosophie zurückgeht. Dennoch versammelt sich darin nach seiner Auffassung in gewissem Sinne *alle* Wirklichkeit, die der Welt genauso wie die des Bewußtseins. Im selben Atemzug, in dem Hegel erklärt, daß »die Weise eine besondere Art, eine Bestimmtheit der Form bezeichnet«, definiert er das Logische als »die allgemeine Weise, in der alle besondern aufgehoben und eingehüllt sind« (II 484 f./550). Die Einheit von Identität und Unterschied, die das Verhältnis der Logik zu den Realphilosophien prägt, ist in dieser zugleich besonderen und allgemeinen Natur des genuin logischen Gegenstands begründet. Eine solche Natur hat allein die Sprache. Allein die Sprache kann, wiewohl unreduzierbar auf Dinge und auf deren Bewußtsein, der Ort der Gegenwärtigkeit von beidem und ihr wahrhafter Inhalt sein, »die an und für sich seiende Sache, der Logos, die Vernunft dessen, was ist« (I 18 f./30).

Doch *was* an der Sprache meint der Ausdruck »das Logische«? Wie Hegel die Denkbestimmungen, die bestimmten Begriffe, gegen den Begriff selber abhebt, so auch gegen das Logische. Es genügt infolgedessen nicht, von diesem die Ungegenständlichkeit auszusagen, in der die Denkbestimmungen verharren, solange wir auf sie nicht reflektieren. Wohl gehört auch zum Logischen, daß es im gewöhnlichen Sprechen unbeachtet bleibt. Aber es



zeichnet sich dadurch nicht spezifisch aus. Eine klare Aussage über seine spezifische Bestimmtheit, auch gegenüber den einzelnen Denkbestimmungen, findet sich in der *Wissenschaft der Logik* nicht. Wohl aber stoßen wir darin immer wieder und auch schon am Anfang auf eine Wendung, die man vielleicht aufs Logische beziehen darf und die dann dessen Eigenart in den Blick bringen könnte. Gerade bei der Grundlegung der logischen Wissenschaft rekurriert Hegel in höchst relevanter Weise auf das, was »im Satze unmittelbar vorkommt« (I 75<sub>31</sub>/93) oder »im Satze vorhanden ist« (I 75<sub>37</sub>/93). Bei der Lektüre der Erstausgabe fällt die methodische Schlüsselfunktion dieser Formulierung noch stärker auf<sup>11</sup>. Sie wird unterstrichen durch die Exponiertheit der von Hegel erhobenen Forderung, »nur aufzunehmen, *was vorhanden ist*« (I 54<sub>1</sub>/68). Der Begriff der Vorhandenheit spielt auch im Fortgang der Seinslogik eine wesentliche Rolle (vgl. u.a. I 118 f./141 f., 128<sub>18</sub>/152, 132<sub>1-14</sub>/156 f.), und zwar bezeichnenderweise vornehmlich im Kontext des Widerspruchs, den Hegel durch den Rekurs auf das, was im Satz vorhanden ist, aufdecken möchte<sup>12</sup>. In dieser seiner konkreten Bedeutung als Titel für das *im Satz* Vorhandene scheint er auf jene eigentümliche Wirklichkeit des Logischen abzielen, die weder Bewußtsein noch dinghafte Realität ist und in der doch beide »eingehüllt« sind. Im Unterschied zu den Denkbestimmungen, »die uns in jedem Satz, den wir sprechen, zum Munde herausgehen« (I 11<sub>36</sub>/22), wäre das Logische danach als dasjenige zu bestimmen, das wir immer schon verstanden haben müssen, um so etwas wie den Satz selber verstehen zu können.

Dieser hier bloß hypothetisch eingeführten Definition wird im folgenden eine große Beweislast zufallen. Um so dringlicher ist es, sie von der Doppeldeutigkeit zu befreien, mit der sie behaftet ist. Sie muß, solange sie nicht interpretiert und differenziert

11 In der Orientierung an der Erstausgabe geht Wolfgang Wieland (1973, 397 f.) dem Sinn und der Relevanz des Ausdrucks nach.

12 Vgl. dazu Wieland, der den schon in der Analyse des reinen Seins herausgearbeiteten Widerspruch als »eine Diskrepanz besonderer Art« deutet: »Sie besteht zwischen dem, was der Satz behauptet, und dem, was dieser Satz selbst ist bzw. was er tut, indem er etwas behauptet« (1973, 398).

wird, doppeldeutig sein, weil der Hegelsche Satzbegriff es ist. ›Satz‹ kann bei Hegel und in bezug auf Hegel sowohl den vorgegebenen, »gewöhnlichen« (PhdG 52<sub>20</sub>/60) meinen wie auch den »spekulativen« (PhdG 51<sub>6</sub>/59; vgl. Werner Marx 1967, 8 ff.). Ja, mit dem schlichten Hinweis auf den Satz ist so wenig schon das Ziel der Hegelschen Philosophie angegeben, daß man vielmehr sagen muß: Mit der Transformation des »gewöhnlichen« Satzes in den »spekulativen« begibt diese Philosophie sich überhaupt erst auf ihren Weg. Die Vorrede zur Phänomenologie nennt die dem Philosophen abverlangte Transformation die gleich zu Anfang in das Feld unserer Aufmerksamkeit getretene »Darstellung der dialektischen Bewegung des Satzes«. Daß sie als Satz letztlich das System selber deutet, darf wohl als die stärkste Stütze des Versuchs angesehen werden, das Thema der systematischen Grundlagenwissenschaft, das Logische, vom Satz her in den Griff zu bekommen. Zugleich aber wirft die Identifikation der Entfaltung des Systems mit der »dialektischen Bewegung des Satzes« die vermutlich heikelste Frage auf, die an die Methode Hegels zu stellen ist: Welche Instanz weist die geforderte Transformation an? Sofern das System die Bewegung des *Satzes* nachzeichnet, scheint die Annahme berechtigt, daß Hegel ihm, dem Satz selber, die nötigen Anweisungen für die Transformation entnimmt<sup>13</sup>. Aber die *Bewegung* des Satzes, die über dessen vorgegebene Struktur hinaustreibt, beschreibt ihre phänomenologische Theorie wohl kaum zufällig so, als sprengte sie die Satzform schlechthin. Darin verrät sich, daß als letzter Maßstab für die Kritik des »gewöhnlichen« Satzes jedenfalls in der Phänomenologie nicht der Satz, sondern jenes Bewußtsein fungiert, welches nach der Einleitung den Maßstab auch der Kritik an ihm in sich selber trägt, und die später anzustellenden Überlegungen zum Zusammenhang der beiden Hauptwerke Hegels lassen immerhin die Vermutung zu, daß es sich in der Logik nicht grundsätzlich anders verhält.

Die Lage spitzt sich insofern noch zu, als Hegels Auffassung

13 Hegel kann insofern, meine ich, die Sprache auch nicht *nur* als »Dienerin« des Denkens aufgefaßt haben, wie Werner Marx (1967, 17 f., 25, 31) annimmt. Ähnlich J. Derbolav (1959).

vom Satz offensichtlich auf Voraussetzungen beruht, die ihm erstens einen allseitigen Zugang zu dem in der »gewöhnlichen« Sprache wirklich Gegebenen versperren und die zweitens von dessen Aufhebung in den »spekulativen« Satz ganz unberührt bleiben. Es ist für ihn selbstverständlich, jeden möglichen Satz am Vorbild des assertorischen oder des Aussagesatzes zu messen, und es ist für ihn genauso selbstverständlich, als den exemplarischen Aussagesatz den zu betrachten, der aus einem Subjekt und einem durch die Copula damit verbundenen Prädikatsnomen besteht (s. unten, S. 395). Wie man aber befürchten muß, daß er damit der Vielfalt des natürlichen Gebrauchs der Sprache nicht gerecht wird, so kann man auch bezweifeln, ob eine Transformation, die solche Prämissen nicht erschüttert, wirklich zu leisten vermag, was sie leisten soll.

Eine angemessene Diskussion der damit angedeuteten Schwierigkeiten liegt jenseits der Möglichkeiten dieser Untersuchung. An Ort und Stelle kann unter den vielen Problemen, mit denen uns die spekulative Satztheorie konfrontiert, nur dasjenige thematisch werden, dessen Wahrnehmung die Voraussetzung dafür ist, daß zwischen der Wendung ›was im Satz vorhanden ist‹ und dem Begriff ›das Logische‹ sich überhaupt nur ein sinnvoller Zusammenhang herstellen läßt. Das Problem besteht, in aller Schärfe formuliert, darin, daß der Satz nach Hegel eigentlich der extremste Gegen-Satz ist, sofern er nämlich Wahrheit und Unwahrheit in sich versammelt. Während er als vorgegebener »nicht geschickt ist, spekulative Wahrheiten auszudrücken« (I 7614/93; vgl. E § 31)<sup>14</sup>, soll der aus seiner philosophischen Verwandlung resultierende die logische Wahrheit schlechthin verbürgen. Wenn Hegel, wie erwähnt, das ›was ›im Satze vorhanden‹ ist, als die eine Seite eines Widerspruchs betrachtet, dann kann solche Vor-

14 Einen solchen Vorbehalt spricht Hegel schon früh aus. So heißt es in der Differenzschrift von 1801: »An das System als eine Organisation von Sätzen kann die Foderung geschehen, daß ihm das Absolute, welches der Reflexion zum Grunde liegt, auch nach Weise der Reflexion, als oberster absoluter Grundsatz vorhanden sey. Eine solche Foderung trägt aber ihre Nichtigkeit schon in sich; denn ein durch die Reflexion gesetztes, ein Satz ist für sich ein Beschränktes und Bedingtes, und bedarf einen andern zu seiner Begründung u. s. f. ins Unendliche« (GW 4, 23/2, 36).

handenheit ebensowenig Wahrheit für sich beanspruchen wie die andere Seite, gegen die er sie geltend macht. Auf der einen Seite steht das Ergebnis, zu dem am Anfang der Seinslogik das darin betrachtete Denken gelangt: die Identität von Sein und Nichts, auf der andern die Tatsache, daß in dem Satz ›Das Sein ist das Nichts‹, der jenes Ergebnis formuliert, gerade der Unterschied beider vorhanden ist, nämlich als Unterschied von Subjekt und Prädikat (vgl. I 75 f./92 f.)<sup>15</sup>. Der Unterschied von Sein und Nichts ist aber in der Abstraktheit, in der Subjekt und Prädikat sich nach der Form des »gewöhnlichen« Satzes gegenüberstehen, keineswegs wahrer als ihre »Ununterschiedenheit« (I 67<sub>22</sub>/83). Wenn ich ihn nämlich auch behaupten kann, so doch angesichts dessen, daß Sein und Nichts in ihrer Unbestimmtheit übereinkommen, notwendig »als einen nur *gemeinten*« (I 77<sub>30</sub>/95). Der Unterschied von Sein und Nichts hat sich immer schon, sozusagen unter der Hand, »aufgelöst« (I 67<sub>29</sub>/83), weil er gar nicht an ihnen selber vorkommt, »sondern nur in einem Dritten, im *Meinen*« (I 78<sub>5</sub>/95; vgl. 73<sub>16</sub>/90). Das bedeutet: Er kann zwar und muß sogar *intendiert* werden, weil ja unmittelbar einleuchtet, daß das Nichts das absolute Gegenteil vom Sein ist, aber er läßt sich nicht *denken*. Und das wiederum bedeutet: Was in der syntaktischen Form des vorgegebenen Satzes vorhanden ist, erhebt einen Wahrheitsanspruch, der genauso unerfüllbar ist wie nach dem Anfang der Phänomenologie der der sinnlichen Gewißheit, die ihre Intention auf ein »reines Dieses« nicht zu artikulieren vermag.

Wenn Hegel jedoch immer wieder beteuert: »es bedarf nur des Aufnehmens dessen, was vorhanden ist« (u. a. I 132<sub>3</sub>/156), so trotz allem auch deshalb, weil nach seiner Überzeugung darin »die *Wahrheit* (. . .) an sich schon vorhanden« ist (I 132<sub>2</sub>/156)<sup>16</sup>. Das gilt durchaus auch für das *im Satz* Vorhandene. Was im Satz vorhanden ist, kann gleicherweise Wahrheit und Unwahr-

15 Hegel selber bringt an der angeführten Stelle das Beispiel des Satzes »Sein und Nichts ist Eins und dasselbe«. Ich beziehe mich auf den Abschnitt ›Sein‹, der mit dem Satz endet: »Das Sein, das unbestimmte Unmittelbare, ist in der Tat Nichts, und nicht mehr noch weniger als Nichts« (I 67<sub>3</sub>/83).

16 Hegel betont »vorhanden«; das Wort »Wahrheit« hebe ich hervor.

heit anzeigen, weil eben der Satz selber doppelbödig ist: Hinter der erstarrten Fassade seiner vorgegebenen Form, die für die Erfassung der Wahrheit »nicht geschickt« ist, fließt die »dialektische Bewegung«, deren Darstellung nach der phänomenologischen Theorie des spekulativen Satzes nichts Geringeres ist als die vom System im ganzen zu leistende Darstellung von Wahrheit. Gleichwohl müssen wir, nachdem die Unwahrheit des im »gewöhnlichen« Satz Vorhandenen hervorgetreten ist, die hypothetisch eingeführte Definition des Logischen präzisieren. Das Logische fällt mit dem im Satz Vorhandenen nicht schlicht zusammen; es ist vielmehr allein die Wahrheit, die darin liegt, freilich darin so liegt, daß sie sich zunächst gerade verbirgt. Wohl ist es in der Tat das Element, in dem wir uns immer schon bewegen, wenn wir einen Satz verstehen; aber dieses Verstehen bedeutet den Nachvollzug einer Bewegung, welche die Natur des vorgegebenen Satzes »zerstört« (PhdG 51<sub>6</sub>/59).

Wir sind jetzt im Besitz der nötigen Voraussetzungen, um das Thema der Begriffslogik mit der gehörigen Rücksicht auf ihre Differenz gegenüber den Realphilosophien angeben zu können. Wenn die logische Wahrheit sich tatsächlich im Satz verbirgt, dann muß die Begriffslogik, als Manifestation der den vorhergehenden Gedankenprozeß nur regulativ anleitenden Idee logischer Wahrheit, den Satz als solchen thematisch machen. In der Tat ruht sie auf dem Fundament einer Satztheorie. Als Theorie des Satzes läßt sich zumindest der Abschnitt über die Subjektivität auslegen, mit dem sie anfängt. Da aber auch hier, der Intention Hegels gemäß, der Anfang das vorweggenommene Ende und zugleich das Ganze ist, sofern ja die Begriffslogik *insgesamt* die »subjektive« sein soll, darf man behaupten: Diese ist Satztheorie überhaupt und im ganzen. Und da auch umgekehrt das Ende für Hegel nur der verwirklichte Anfang ist (Heidegger 1957, 49 f.), muß innerhalb der grundlegenden und für das Ganze repräsentativen Subjektivitätslehre die Abfolge von Begriff, Urteil und Schluß so verstanden werden, daß Hegel als Ursprung den Schluß auffaßt, dessen Form der Begriff nur präfiguriert. Dem Schluß aber gebührt, unangesehen der noch zu berührenden Problematik seiner spekulativen Stilisierung, die

Würde des Ursprungs, sofern er als der den einzelnen Satz vollendende Satz von Sätzen auftritt, der sich seinerseits im System als einem Schluß von Schlüssen (vgl. E §§ 574–77) oder einem »Kreis von Kreisen« (II 504<sub>19</sub>/571) vollendet – dementsprechend, daß die *Phänomenologie* das System schlechthin als Satz beschreibt.

Folgerichtig läuft die Entwicklung von der noch un ausgebildeten Satzstruktur des Begriffs zum angeblich vollendeten Satz des Schlusses über ein Urteil, das als derjenige Satz, aus dessen Transformation die Wahrheit herausspringt, beides ist: der »gewöhnliche« Satz und die Bildungsstätte des »spekulativen« (vgl. Bodammer 1969, 232). Hier, in der Urteilslehre, führt die Logik die vom Verfasser der *Phänomenologie* programmierte Bildung des spekulativen Satzes vor (s. V. 2). Ein zureichendes Verständnis dieser Lehre, in welcher die Hauptrolle die Copula spielt, setzt die Erarbeitung der Logik des reinen Seins voraus. Um aber auch nur sehen zu können, inwiefern Hegel hier das satztheoretische Programm seiner Phänomenologie – in den Schranken seiner Rest-Metaphysik – einzulösen versucht, bedarf es vorab wenigstens eines Wortes zu Hegels Sicht der Beziehung von Satz und Urteil. Die Form eines Urteils besitzt ein Satz nach Hegel dann und nur dann, wenn das Prädikatsnomen gegenüber einem Subjekt, das etwas Einzelnes oder Besonderes ausdrückt, »ein Allgemeines« vorstellig macht (II 267<sub>34</sub>/305). »Drückt das, was vom einzelnen Subjekte gesagt wird, selbst nur etwas Einzelnes aus, so ist dies ein *bloßer* Satz« (II 267<sub>37</sub>/305 – Hervorhebung M. T.), das heißt *kein* Urteil. In modernerer Sprache: Als Urteil läßt Hegel einen Satz nur unter der Bedingung gelten, daß der singuläre Terminus, der in Subjektstellung steht, auf das Prädikatsnomen als auf einen generellen Terminus oder als »Klassifikationsausdruck« (Tugendhat 1976, 40) bezogen ist. Diese Subjekt-Prädikat-Beziehung denkt Hegel, meines Erachtens durchaus sinnvoll, als Subsumtions- und damit letztlich als Herrschaftsverhältnis. Nach der *Phänomenologie* entsteht nun der spekulative Satz aus dem gewöhnlichen dadurch, daß mit dem Verschwinden des Subjekts im Prädikat dieses seinerseits die Funktion einbüßt, die ihm als

Prädikat zukam. Hat es »substantielle Bedeutung, in der das Subjekt zerfließt«, so ist es eben »nicht Prädikat, sondern das Wesen«, nämlich des ursprünglichen Satzsubjekts, was bedeutet, daß »das Prädikat selbst als ein Subjekt« auftritt (PhdG 51<sub>24-33</sub>/59). Geht aber das Subjekt in das Prädikat und das Prädikat in das Subjekt über, so hebt das einseitige Herrschaftsverhältnis sich in die Gemeinschaft wechselseitiger Teilnahme auf. Die logische Urteilslehre nennt dies »die Aufhebung der Urteilsbestimmungen« (II 293<sub>15</sub>/334), das heißt die Aufhebung der vorgegebenen Subjekt-Prädikat-Relation als eines Verhältnisses Ungleicher, in welchem Fremdbestimmung herrscht; und sie formuliert als das Resultat der Aufhebung, daß »das Subjekt (...) dem Prädikate gleich geworden« ist (II 293<sub>16</sub>/334). Demnach zielt die Bewegung auf ein logisches Analogon zur Aufhebung von entfremdender Herrschaft – ein Ziel, dessen affirmativer Sinn intersubjektivitätstheoretisch als kommunikative Freiheit auszudrücken wäre. Kommunikative Freiheit ist, so hieß es oben, nur auf dem Boden eines ›Absoluten‹ möglich, das die Glieder der Beziehung allererst zu sich befreit. An der logischen Urteilslehre wird sich uns zeigen, daß dementsprechend auch sie die Aufhebung der für den vorgegebenen Satz kennzeichnenden Subsumtion des Subjekts unter das Prädikat an die Bedingung eines Geschehens knüpft, durch welches das Sein, als die erste Erscheinungsweise des Absoluten, zu dessen vollendeter Manifestation wird, zum gesetzten Begriff.

So trifft die Theorie des Satzes sich also mit der universalen Kommunikationstheorie, auf die hin wir die Begriffslogik, zunächst ohne Rücksicht auf ihren Unterschied von den Realphilosophien, ausgelegt haben. Eingedenk dieses Unterschieds müssen wir jetzt aber sagen: Kommunikationstheoretische Relevanz besitzt die Begriffslogik nur insoweit, als sie im *Satz* Verhältnisse antrifft, an deren Bewegung die Aufhebung entfremdender Herrschaftsverhältnisse in kommunikative Freiheit in der Chiffrenschrift des Logischen abzulesen ist. Sie ist, soweit sie nicht metaphysische Theologie restauriert, *unmittelbar* Theorie der dialektischen Bewegung des Satzes und nur *als solche* indirekt auch universale Kommunikationstheorie.

## 2. Kritische Darstellung

Der Metaphysikbezug der Begriffslogik konnte nicht mehr in völligem Absehen von der Hegelschen Methode kritischer Darstellung abgehandelt werden. Umgekehrt ist eine Verständigung über den Zusammenhang von Darstellung und Kritik in Hegels Logik auf eine weitere Explikation des für die Begriffslehre charakteristischen Metaphysikbezugs angewiesen. Ich fasse zunächst das über diesen Bezug bisher Gesagte zusammen: Während die kritische Darstellung der Metaphysik die eigentümliche Aufgabe der Seins- und Wesenslogik ist, stellt die Begriffslogik Metaphysik jedenfalls nicht *kritisch* dar. Statt dessen steht sie zu ihr in einem eigentümlich schizophrenen Verhältnis. Die innere Spannung dieses Verhältnisses entspringt, so sahen wir, dem Zwiespalt in der Theologie, welche die Seins- und die Wesenslogik aus der Umklammerung durch das vergegenständlichende Denken der Ontologie lösen. Einerseits tritt die Begriffslogik selber als Metaphysik auf, nämlich als die in der Tradition von der Ontologie unterschiedene *metaphysica specialis*, das heißt letztlich als metaphysische Theologie. Andererseits zielt sie auf einen logischen Entwurf der im ›Absoluten‹ begründeten Kommunikation, die ihr Ideal – die Koinzidenz von Liebe und Freiheit – aus den Quellen des Evangeliums schöpft. Croces Unterscheidung zwischen Lebendigem und Totem in Hegels Philosophie haben wir auf die Begriffslogik so angewandt, daß sie zur Entscheidung gegen die metaphysische Theologie und für den kommunikationstheoretischen Ansatz wurde, durch dessen Ausarbeitung die Theorie des absoluten Geistes christliche Theologie in begreifendes Denken überführt. Diese Entscheidung war, glaube ich, insofern nicht willkürlich, als die Wiederauferstehung der metaphysischen Theologie in der Begriffslogik der Stoßrichtung der seins- und wesenslogischen Ontologiekritik widerstreitet, während es in der Konsequenz dieser Kritik liegt, auf dem von ihr bereiteten Boden mit der logischen Grundlegung einer auf das neutestamentliche Ethos zurückgreifenden Kommunikations-



theorie das ganz Andere gegenüber einer Metaphysik anzusiedeln, die von den Griechen als Ontologie konzipiert wurde und demgemäß im ganzen, auch als *metaphysica specialis*, Ontologie geblieben ist.

All das brauchen wir uns nur in Erinnerung zu rufen. Ergänzend sei lediglich bemerkt: Wenn Hegel, denkwürdig genug, zu verstehen gibt, daß es ihm um »den Namen des Absoluten« im Grunde gar nicht zu tun sei (I 59<sub>14</sub>/74), so mag er dafür viele und auch außerhalb unseres Interessenhorizonts liegende Beweggründe haben. Aber es ist vielleicht nicht abwegig, die auffällige Distanzierung von dem maßgeblichen Titel für die Sache der neueren metaphysischen Theologie auch aus der hier noch einmal umrissenen Fragestellung seiner Logik zu motivieren. Man kann zwei Absichten hinter ihr vermuten. Einmal scheint Hegel andeuten zu wollen, daß die »absolute Idee«, auf die seine Logik hinausläuft, eben nicht das Absolute im Sinne des Gottes der metaphysischen Theologie ist, und zum andern werden wir seinen Worten die Meinung entnehmen dürfen, daß man als *das Absolute*, wenn man auf diesen Namen schon nicht verzichten will, höchstens den Gegenstand des Gesamtsystems bezeichnen könnte, nicht aber den der Logik, die als Explikation des Logischen »die Wissenschaft nur des göttlichen *Begriffs*« ist (II 505<sub>12</sub>/572).

Wir sind so vorgegangen, daß wir uns zunächst Hegels Verständnis der Metaphysik, die seine Logik kritisch darstellen soll, vergegenwärtigt und sodann die Aufgabe in Angriff genommen haben, das eigentümliche intentionale Korrelat einerseits der Darstellung, andererseits der Kritik herauszuarbeiten. Die schon skizzierten Einzelzüge dessen, worauf in der kritischen Darstellung der Metaphysik die Kritik sich richtet, auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, steht uns noch bevor. Was aber folgt aus unseren Ausführungen, so müssen wir zunächst fragen, für das Darstellungsobjekt?

## 2.1 DER GEGENSTAND DER DARSTELLUNG:

### WAHRHEIT

Die Rede war in allem unmittelbar Vorhergegangenen von *Wahrheit*. Genauer gesagt, wir haben anvisiert, was in der Begriffslogik als die in der Seins- und Wesenslogik nur gesuchte Wahrheit hervortritt. Zwar bringt, wie wir sehen werden, die spekulative Logik nicht allein Wahrheit zur Darstellung; denn darstellen muß sie in gewisser Hinsicht auch den Gegenstand, den sie als *Kritik* hat. Wohl aber hat sie auf jeden Fall Wahrheit darzustellen und nur darzustellen. Die Feststellung mutet für sich genommen trivial an. Alles andere als trivial hingegen ist die Folgerung, die man aus der hier leitenden Interpretationshypothese für die *genauere Bestimmung* der darzustellenden Wahrheit, zunächst der in der Begriffslogik darzustellenden Wahrheit ziehen muß. Zu dieser Hypothese gehört die Annahme, daß die in der *Wissenschaft der Logik* gegebene Darstellung wesentlich Darstellung der Metaphysik sei, gleichwie ihre Kritik grundsätzlich der metaphysischen, auch in der Transzendentalphilosophie und in der formalen Logik lebendigen Tradition und ihrer Gegenwart im heutigen Weltverständnis gelte. Danach hätte der begriffslogische Entwurf einer offenbarungstheologisch motivierten Kommunikationstheorie, obwohl *Metaphysikkritik* in ihn nicht mehr hineinspielt, durchaus noch etwas mit der *Darstellung* von Metaphysik zu tun. Nun läßt sich die besondere Art der begriffslogischen Metaphysikdarstellung nur mit Rücksicht auf den Wahrheitsbezug definieren. Die Begriffslogik stellt nämlich die *in der Metaphysik liegende* Wahrheit dar. Diese Wahrheit ist keineswegs die, welche die Metaphysik ihrerseits darstellt. Hegels Darstellung der in der Metaphysik liegenden Wahrheit stellt nicht noch einmal dar, was die Metaphysik bereits dargestellt hat. Daß die begriffslogisch dargestellte Wahrheit lediglich in der Metaphysik liege, als deren allerdings ursprünglichste Implikation, soll vielmehr gerade besagen: Die Metaphysik war auf sie bloß aus, ohne sie vor sich bringen zu können. Weil sie nicht die von der Metaphysik dargestellte Wahrheit ist, deshalb resultiert sie allererst aus der Dar-

stellung der Metaphysik selber, welche die Seins- und die Wesenslogik enthalten. Diese Darstellung, die seins- und wesenslogische, enthüllt ebenfalls Wahrheit, aber eine solche, die Hegel der Metaphysik unmittelbar entnimmt. Jetzt klärt sich der Sinn der oben für nötig befundenen Präzisierung auf, welche die Wahrheit, von der bisher allein die Rede war, auf die in der Begriffslogik hervortretende einschränkt. Der hier nur anzugebende Inhalt der davon abweichenden Wahrheitsbegriffe läßt sich sinnvoll erst nach der Analyse des Gegenstands der Kritik ausdeuten. An dieser Stelle begnüge ich mich mit der Beschreibung ihrer methodischen Funktion. Gegen die im Schlußteil der Logik hervortretende Wahrheit sind drei Wahrheitsformen abzugrenzen. Einmal die für das *Ganze* der Logik verbindliche Wahrheit. Zwar steht desgleichen die im Schlußteil sich manifestierende für das Ganze ein, sofern auf sie ja schon die seins- und wesenslogische Gedankenentwicklung zutreibt. Während sie aber bereits in der objektiven Logik, hegelisch gedacht, die ›an sich konkrete‹ ist, deren Konkretion der Bestimmtheit subjektlogischer Strukturen entspricht, zeichnet jene sich durch eine Universalität aus, welche gleichmäßige Gültigkeit für alle Logikteile bedeutet, eine Allgemeingültigkeit, die sie mit äußerster Formalität bezahlt. Hegel bringt sie auf den Begriff einer ›Negation der Negation‹, der noch genau zu analysieren und auch kritisch zu beleuchten sein wird (III. 2.3). Zum andern unterscheidet sich von der am Schluß hervortretenden Wahrheit eben die im gegenwärtigen Zusammenhang aufgestoßene, auf die in der Seins- und Wesenslogik die kritische Darstellung der Metaphysik zielt, sofern sie nicht Kritik, sondern Darstellung ist. Diese die objektive Logik anleitende Wahrheit legt sich ihrerseits in zwei Formen auseinander, in eine spezifisch seinslogische und eine genauso eigentümlich wesenslogische. Die seinslogische ist das ›Übergehen‹, die wesenslogische ein ›Zugrundegehen‹, das als Zurückgehen in den Grund oder als *Zum-Grunde-Gehen* affirmative Bedeutung bekommt. (Ein bloßes Zugrundegehen, das sich nicht ins Positive wendet, ist schon Thema der Seinslogik.) Beide Wahrheitsbegriffe üben die früher schon einmal gestreifte Funktion aus, der in der metaphysischen Überlieferung selbst mit-

gelieferte Maßstab für ihre Kritik zu sein. Sie formulieren eine Wahrheit, die es Hegel erlaubt, gegen die Metaphysik mit der Metaphysik selber zu denken<sup>17</sup>. Obwohl Hegel sie gegen die Metaphysik geltend macht, findet er sie darin vor. Demnach gehört die für die Seins- und Wesenslogik kennzeichnende Beziehung zur Wahrheit mit der Einheit von Darstellung und Kritik notwendig zusammen. Entsprechend generiert der Wahrheitsbezug der Begriffslogik aus der Auflösung dieser Einheit. Die Distanz, welche die Begriffslogik in ihrem Verhältnis zur Metaphysik durch Entlastung von der kritischen Aufgabe verliert, gewinnt sie dadurch in gewisser Weise wieder, daß sie als Wahrheit darstellen muß, was so jedenfalls kein Thema der Metaphysik sein konnte.

Die Darstellung der in der Metaphysik liegenden Wahrheit fällt nun mit dem logischen Entwurf der aus dem Geist des Christentums geborenen Kommunikationstheorie zusammen. Metaphysik und christliche Theologie – genauer: die Explikation der in der Metaphysik liegenden Wahrheit und die ›Aufhebung‹ der Offenbarungstheologie in den Begriff – treffen sich im ›Logischen‹. Das Logische ist, so sagten wir, das, was wir immer schon verstanden haben müssen, um einen Satz zu verstehen. Die von Hegel aus der christlichen Verheißung des Gottesreichs herausgehörte Aufhebung entfremdender Herrschaft in die Einheit von Liebe und Freiheit thematisiert die Begriffslogik – auch darüber haben wir uns verständigt – insoweit, als solche Aufhebung sich an der »dialektischen Bewegung des Satzes« ablesen läßt. Wenn die Feststellung über den Treffpunkt der Nachfolgewissenschaften von Offenbarungstheologie und Metaphysik richtig ist, dann folgt aus der Vorbildung der Idee kommunikativer Freiheit im Element des Logischen: Die Wahrheit, die aus der Darstellung

17 Mit dieser Formulierung variiere ich den Titel eines Aufsatzes von Jürgen Habermas, der in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* vom 25. 7. 1953 eine Besprechung der damals erschienenen *Einführung in die Metaphysik* unter die Forderung ›Mit Heidegger gegen Heidegger denken‹ gestellt hat. (Die Besprechung ist wiederabgedruckt in: Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt/M. 1971, 67-75). Vgl. dazu meinen Beitrag in der F.A.Z. vom 17. 5. 1977, wiederabgedruckt in: *Martin Heidegger. Fragen an sein Werk*. Stuttgart 1977, 21-27.

der Metaphysik herausspringen muß, ist der *Satz*, nicht der Satz auf seiner Erscheinungsoberfläche, an welche die überkommene Logik sich hält, aber der Satz in seiner inneren, im Abtragen der Oberfläche zutage tretenden Bewegtheit.

Ich möchte diesen ganz vorläufigen Bemerkungen über das Darstellungsobjekt der Hegelschen Logik eine schärfere Wendung geben, indem ich die vorgeschlagene Interpretation mit einer von ihr völlig abweichenden konfrontiere, um das gewonnene Ergebnis damit zugleich in den Rahmen des mit den Titeln ›Darstellung‹ und ›Kritik‹ umschriebenen Themas einzuordnen. Aus seiner äußerst skeptischen Betrachtung des Anfangs der Hegelschen Logik zieht Ernst Tugendhat das Fazit: »Hegel blieb dem Vorurteil der formalen Logik seiner Zeit verhaftet, daß Urteile sich aus Begriffen zusammensetzen, und die spekulative Logik, die er entwickelte, ist eine Logik der Begriffe und Bestimmungen geblieben, sie verstößt auf Schritt und Tritt gegen die Einsicht Freges, daß die primäre logische – und wie man ergänzen kann: auch die primäre ontologische – Einheit, hinter die niemand ohne Schaden zu nehmen zurück kann, der Satz ist« (1970, 152). Dieser Behauptung, die sich ausschließlich auf einen Vorschlag zur Vergegenwärtigung des Bedeutungsgehalts der Begriffe ›Sein‹ und ›Nichts‹ stützt<sup>18</sup>, kann man aufgrund des jetzt erzielten Resultats folgende Doppelthese entgegensetzen: 1. Die spekulative Logik ist in der Tat eine Logik der »Begriffe« im traditionellen und auch von Tugendhat gemeinten Sinne des Wortes. Aber sie ist dies nur hinsichtlich ihrer *kritischen* Funktion, das heißt als Kritik eines vergegenständlichenden Denkens, welches das Gedachte von sich loslöst und damit auch seines inneren Zusammenhangs beraubt. In Anlehnung an Tugendhat, aber auch mit Rücksicht auf Hegels eigenen Ansatz zu einer Sprachphilosophie kann man dieses Denken ein solches nennen, das die Momente der »dialektischen Bewegung des Satzes« zu »Begriffen« als vermeintlich primären Einheiten hypostasiert. 2. Gemäß ihrer *Darstellungsfunktion* hingegen ist die spekulative Logik eine Logik des Begriffs im *Hegelschen* Sinne, eines Begriffs

18 Ich werde auf diesen Vorschlag bei der Interpretation des Logikanfangs (II) noch ausführlich eingehen.

also, der das genaue Gegenteil des von Tugendhat so genannten ist, nämlich eben der in seiner Bewegtheit durchschaute Satz als wirklich primäre Einheit. Sie fängt an mit einem Sein, das »der Begriff nur *an sich*« ist (E § 84; vgl. I 42 f./57), und endet, wie wir gesehen haben, damit, daß dieser als »für sich seiender« hervortritt (I 43<sub>28</sub>/58), indem er sich als die dem Satz eingezeichnete Figur der Wahrheit schlechthin enthüllt. Insofern ist die spekulative Logik sogar *im ganzen* Theorie eines Satzes, dessen logisch-ontologischen Vorrang vor allen »Bestimmungen« sie erweisen will. Der Darstellungsprozeß aber, der das Fürsichwerden des Begriffs im Satz verfolgt, ist nichts anderes als der Weg, auf dem sie die in der Metaphysik liegende Wahrheit reformuliert. Daß Hegel Ontologie in Logik verwandelt, bedeutet letztlich: Er meint die Wahrheit, der die Ontologie zustrebte und die sich dieser gleichwohl entzog, auf dem Wege ihrer Überführung in eine Theorie des spekulativen Satzes retten zu müssen.

Eine solche Sicht auf einen »traditionellen Philosophen« kann nur den verwundern, der naiverweise glaubt, die »Einsicht Freges« sei ausschließlich Eigentum der modernen Sprachanalyse. Georg Simmel etwa, beileibe kein Analytiker, wohl aber ein geheimer Hegelianer (vgl. P. Christian 1977), fand sogar seine *Schulpädagogik* gut genug für die These: »Die wirkliche Spracheinheit ist der Satz« (1922, 95) – eine These, die er in seinem Kantbuch so expliziert, daß deutlich wird, wie sehr sie auch in ihrer kritischen Ausrichtung mit dem sprachanalytischen Axiom übereinstimmt: »die Sinn-Einheit des Satzes ist zuerst da und faltet sich in die Vielheit der Worte auseinander« (1904, 52). Gleichwohl wäre es ein Mißverständnis, wollte man meinen, es ginge hier um die Nivellierung der Differenz zwischen der durch Hegel repräsentierten Tradition und der sprachanalytischen Philosophie. Um diesem Mißverständnis vorzubeugen, ist die vorgebrachte These nach entgegengesetzten Seiten hin zu präzisieren.

Einerseits erreicht die Logik Hegels auch als Satztheorie zweifellos – man ist versucht zu sagen: selbstverständlich – nicht den wissenschaftlichen Stand, auf dem die »formale Semantik« (Tugendhat 1976, 42 ff.) den Satz zergliedert. Wenn man von der

Begriffslogik als solcher sagen muß, was vorhin bereits gesagt wurde: daß sie selber als Metaphysik auftrete, dann ist im vorhinein zu erwarten, daß dies nicht bloß insofern der Fall ist, als sie die *metaphysica specialis* erneuert. Dann liegt die Vermutung nahe, daß sie auch bei der Darstellung der in der Metaphysik liegenden Wahrheit auf eine Weise metaphysisch verfährt, die den methodischen Erfordernissen dieser Darstellung zuwiderläuft, gleichwie sie ja auch durch ihre Traditionsgebundenheit ihre Orientierung am sozialetischen Ideal des Evangeliums selber immer wieder zurücknimmt. Schon damit, daß sie den Satz überhaupt uneingeschränkt auf das Vorbild des Aussagesatzes festlegt und diesen wiederum auf die Norm eines aus Subjekt, Copula und Prädikatsnomen zusammengesetzten Satzes verpflichtet, führt sie die Tradition einer Logik fort, die zur Metaphysik gehört. Denn in beiden Hinsichten folgt sie dem Beispiel des Aristoteles, und zwar so, daß sie metaphysische Voraussetzungen der aristotelischen Logik auch dort, wo sie Anlaß zu Zweifeln geben, unbefragt hinnimmt. Neben dem vom systematischen Konzept vorgeschriebenen Kritikverzicht, der Restauration der *metaphysica specialis* und vor allem der Verstellung des eigentlich anzustrebenden Erkenntnisziels durch die Prolongierung des generell metaphysischen Herrschaftsdenkens ist dies sicherlich eine weitere Ursache für den Abfall der Begriffslogik vom Niveau der beiden Logikteile, auf denen sie aufruht. Während sie die Wahrheit, die in der Metaphysik liegt, nicht darzustellen vermag, ohne diese zu übersteigen oder – besser gesagt – in ihren Grund zurückzusteigen, steht sie dadurch, daß sie auch im Darstellen jener Wahrheit selber als Metaphysik auftritt, so sehr unter deren Botmäßigkeit, daß sie sich davon gar nicht lösen kann. Hiermit verstrickt sie sich aber nicht nur in einen inneren Widerspruch; sie versperrt sich auch den Weg, auf dem – nicht zuletzt im Gegenzug gegen sie – die sprachanalytische Philosophie heutzutage über die traditionelle Ontologie und die von ihr bestimmte Logik hinausgegangen ist.

Die formale Semantik, die Hegel nicht bieten *kann*, weil ihm für sie die methodischen Mittel fehlen, *will* er andererseits auch nicht treiben. Sein Programm einer Aufhebung der Ontologie in eine

Logik, die sich in der Theorie des spekulativen Satzes hätte vollenden sollen, beruht natürlich nicht auf der Überzeugung, »daß die Ontologie nur in einer als formale Semantik verstandenen sprachanalytischen Philosophie zu sich selbst findet« (Tugendhat 1976, 43). Es genügt aber nicht, die Verschiedenheit der Intentionen festzustellen. Man muß, meine ich, darüber hinaus zumindest die Möglichkeit offenhalten, daß Hegel, hätte er die in der Phänomenologie eigentlich nur angekündigte Verwandlung der vorgegebenen Satzstruktur im Element des Logischen wirklich durchgeführt, zu Erkenntnissen gelangt wäre, die der sprachanalytischen Philosophie aufgrund der augenscheinlich naturgegebenen Borniertheiten dieses Denktyps notwendig unzugänglich sind. Es soll hier unentschieden bleiben, ob Hegel von der formalen Semantik sagen dürfte, daß auch sie, trotz aller ihrer Korrekturen an der überkommenen Logik, auf der »Meinung des gewöhnlichen Verhältnisses des Subjekts und Prädikats« (PhdG 52<sub>20</sub>/60) beruht. Gewiß aber ist, daß der Hegelsche Gedanke einer Vorbildung der emanzipatorischen Freiheitsidee in der spekulativ verflüssigten Satzform außerhalb ihres Blickfeldes liegt. Das bedeutet: Wie immer anders und richtiger sie den Satz fassen mag – in der hier einzig relevanten Hinsicht verharret sie innerhalb der Grenzen desjenigen Satzes, aus dessen Transformation Hegel allererst Einblick in Wahrheit gewinnen möchte.

Nur wenn man sich gegenwärtig hält, daß in der Spannung von gewöhnlichem und spekulativem Satz, hegelisch gedacht, der Streit zwischen Wahrheit und Unwahrheit ausgetragen wird, hat man überhaupt eine Chance zur Klärung der sich aufdrängenden Frage, wie die Logik Hegels, die auf den ersten Blick tatsächlich nichts anderes als eine »Logik der Begriffe und Bestimmungen« in dem von Tugendhat gerügten Sinne zu sein scheint, gleichwohl schon vor der (in ihrem abschließenden Teil versuchten) Thematisierung des Satzes dessen ›dialektische‹ Bewegung nachvollzieht. Hinsichtlich dieses Nachvollzugs besteht, wie wir am Ende (S. 425 f.) sehen werden, zwischen den beiden vorausgehenden Teilen ein grundsätzlicher Unterschied: Die Bestimmungen des Wesens stehen Sätzen bereits näher als die Seinsbestim-



mungen, die gänzlich in die Gegenständlichkeit versunken sind. Allerdings kann auch die Wesenslogik die in der Satzbewegung geschehende Wahrheit nur in ›äußerer‹ Reflexion anvisieren. Über das im Text Verbalisierte hinausgehend, muß man vielleicht sogar, besonders in bezug auf die Seinslogik, zwei unterschiedliche Potenzen äußerer Reflexion unterscheiden. Hegel arbeitet in der Seinslogik faktisch mit einer direkten und einer bloß indirekten äußeren Reflexion. Die Seinslogik ist zu sehr Kritik, als daß es ihr möglich wäre, sich auf die in der Satzstruktur verborgene Wahrheit *direkt* zu beziehen, auch nicht in direkter äußerer Reflexion. Die äußere Reflexion zielt in ihr, soweit sie es überhaupt mit dem Satz zu tun hat, zunächst auf das, was im vorgegebenen Satz ›vorhanden‹ ist. Nur sofern im Widerstreit der dadurch aufgedeckten Unwahrheit mit derjenigen Unwahrheit, welche die Kritik der Denkbestimmungen enthüllt, Wahrheit aufscheint, verweist die äußere Reflexion der formallogischen Urteilsform des Satzes indirekt auch auf dessen Wahrheitsgehalt. Aber die Genese dieses Gehalts geht auf der Seite der Darstellung des Zusammenhangs der Denkbestimmungen vor sich. Hier und hier allein bricht die Wahrheit hervor, die schließlich als die Gegenwart kommunikativer Freiheit im Logischen dasteht. Machen doch die Denkbestimmungen, die als Adressaten der Kritik hypostasierte Begriffe einer zu überwindenden Metaphysik sind, in ihrem darzustellenden Wahrheitskern »die Bestimmtheit oder Realität des Begriffes selbst« (II 505<sub>27</sub>/573) aus, eben des Begriffes, der sich in die »dialektische Bewegung des Satzes« verflüssigt, sobald das Logische als es selber thematisch werden kann.

## 2.2 DER GEGENSTAND DER KRITIK: SCHEIN

Wie ist nun der Gegenstand der *Kritik* beschaffen? Die Frage scheint sich zu erübrigen. Daß die seinslogische Metaphysikkritik sich gegen ein vergegenständlichendes Denken richtet, dessen Produkt die Reflexionslogik als abstrakte Selbständigkeit identifiziert, ist schließlich lang und breit erörtert worden. Auch wird

doch aus dem Gesagten zur Genüge deutlich, daß Hegel die metaphysisch vergegenständlichte Welt für Unwahrheit ausgibt. Ohnehin ist selbstverständlich: Wenn der Darstellung auf der Objektseite ›die Wahrheit‹ entspricht, dann fällt der Kritik ›die Unwahrheit‹ anheim.

Gleichwohl ist das Entscheidende noch zu tun. Denn die Rede von Unwahrheit ist – selbst abgesehen von der Dunkelheit des Hegelschen Wahrheitsbegriffs, die natürlich auf sie übergreift – auch für sich zu vage, als daß sie Einsicht in den Gegenstand der Kritik gewähren könnte. Sie verdeckt, solange sie nicht differenziert wird, genau den Unterschied, auf den es hier ankommt. Hegel hat nämlich, wenn er von Unwahrheit spricht oder sie denkt, zumindest zwei sorgfältig gegeneinander abzugrenzende Sachen vor sich. Einmal meint er Einseitigkeit oder auch Unentwickeltheit, zum andern *Schein*. In der Bedeutung der Einseitigkeit und Unentwickeltheit zielt der spekulative Begriff von Unwahrheit auf das Gegenteil dessen, worauf der berühmte Satz »Das Wahre ist das Ganze« (PhdG 21<sub>3</sub>/24) abhebt; in der Bedeutung des Scheins artikuliert er das ›Andere‹ jener Wahrheit, die Hegel als wahrhafte Wirklichkeit begreift, als das, »was in Wahrheit ist« (PhdG 63<sub>3</sub>/68; vgl. Theunissen 1975 a, 178 ff.).

Besonders augenfällig schlagen die zwei Bedeutungen sich in der Zweideutigkeit des für den Ansatz der spekulativen Logik so wichtigen Begriffs reiner Unbestimmtheit nieder. Unbestimmtheit, und zwar, wohlgermerkt, durchaus im Sinne *reiner* Unbestimmtheit, nennt Hegel »das noch Unentwickelte« (I 56<sub>33</sub>/71), die noch unausgebildete Struktur, durch deren Ausbildung das Ganze für sich hervortritt; und unbestimmt, rein unbestimmt, nennt er ebenso das schlechthin Bestimmungslose, Unstrukturierte, »dieses amorphe, aller systematischen Ordnung vorhergehende Gebilde« (Wieland 1973, 409), dessen »vollkommene Leerheit, Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit« das absolute Nichts ist (I 67<sub>7</sub>/83). Dieselbe Zweideutigkeit belastet Hegels Verwendung des Wortes ›abstrakt‹ (vgl. I 56 ff./70 ff.). Abstrakt heißt nach seinem Sprachgebrauch sowohl das Unganze wie auch das völlig Leere. Jenes ist »an sich die konkrete Totalität« (II 489<sub>27</sub>/555), dieses entbehrt Konkretion, auch jeglicher

der an sich seienden. Freilich zeigt der Ausdruck ›abstrakt‹ mehr noch als der Terminus ›unbestimmt‹, daß auch zwischen der Einseitigkeit und der Unentwickeltheit ein wesentlicher Unterschied besteht: Die Einseitigkeit charakterisiert das im Ganzen enthaltene Moment, die Unentwickeltheit die anfängliche Gestalt des Ganzen selber. Indessen liegt die für das Wahrheitsproblem relevante Zäsur – und nur sie interessiert uns im Augenblick – nicht zwischen ihnen, sondern zwischen beiden Weisen von Unganzheit und der totalen Leere. Auf der einen Seite befindet sich eine Unwahrheit, die als Noch-nicht-Wahrheit an Wahrheit sehr wohl teilnimmt, auf der anderen die Unwahrheit schlechthin, dasjenige, das auf Realität gar keinen Anspruch erheben darf, weder auf weltliche Realität noch auf die des Gedankens. Auf sie kann in seinslogischen Zusammenhängen der Begriff der ›Einfachheit‹ verweisen, der allerdings in dieser Bedeutung nicht aufgeht, sondern wie so viele andere Leitbegriffe der spekulativen Logik mit einer nur aus der Zweidimensionalität von Darstellung und Kritik zu verstehenden Doppeldeutigkeit belastet ist. Immerhin: »Es gibt (. . .), es sei in der *Wirklichkeit* oder im *Gedanken*, kein so Einfaches und so Abstraktes, wie man es sich gewöhnlich vorstellt. Solches Einfache ist eine bloße *Meinung*, die allein in der Bewußtlosigkeit dessen, was in der Tat vorhanden ist, ihren Grund hat« (II 489<sub>32</sub>/555). Wie Hegel sich mit seiner Konzeption der auf diese Seite fallenden Unwahrheit auf den Boden Platons stellt, so gebraucht er auch das Wort ›Meinung‹ in platonischem Sinn. Meinung ist die *doxa*, die gleichermaßen ›Schein‹ bedeutet. Diese Unwahrheit, die an Wahrheit nicht teilnehmende Unwahrheit des Scheins, begegnet in der spekulativen Logik als intentionales Korrelat der Kritik.

Die These bedarf der einschränkenden und differenzierenden Erläuterung. Zunächst noch ein Wort zum Ausmaß der Unwahrheit des Scheins. Hebt man den Schein gegen die anderen Arten von Unwahrheit ab, gegen die Einseitigkeit und Unentwickeltheit, welche die Gattung der Noch-nicht-Wahrheit bilden, so liegt es nahe, in ihm *vollständige* Unwahrheit zu sehen. Eine solche Sicht ist auch gerechtfertigt, solange man sich nur zwischen den beiden Seiten des Begriffs reiner Unbestimmtheit bewegt,

den ich als Beispiel für die Zwiespältigkeit des Hegelschen Verständnisses von Unwahrheit herangezogen habe. Als reine Unbestimmtheit wird Hegel das Sein kennzeichnen, mit dem die *Wissenschaft der Logik* den Anfang macht. Im Sinne völliger Bestimmungslosigkeit ist die reine Unbestimmtheit des Seins, wie wir feststellen werden, tatsächlich die vollständige Unwahrheit. Sie ist es deshalb, weil das reine Sein sich in genauso reinen Schein auflöst. Ist etwas, so dürfen wir verallgemeinern, nichts als Schein (in der Bedeutung des Gegenstands der Kritik), dann ist es auch vollständig unwahr. Uns wird aber auch aufgehen: Sobald der Gedanke das Schattenreich des reinen Seins und/oder Nichts verläßt und eine Bestimmtheit denkt, die mehr ist als die paradoxe Bestimmtheit der Unbestimmtheit, gewinnen seine Gegenstände einen Realitätsbezug, der ihre Scheinhaftigkeit einschränkt. Soweit die Formen, in denen das vergegenständlichende Denken bestimmtes Sein faßt, von Schein affiziert sind – und sie sind es in dem Maße, in dem dieses Denken vergegenständlicht –, kommt auch ihnen gar keine Wahrheit zu. Gleichwohl versinken sie keineswegs in vollständige Unwahrheit, eben darum, weil sie *nicht bloß* Vehikel der Erzeugung von Schein sind. Der Unterschied von totaler und partialer Unwahrheit, als den wir den von Schein und Einseitigkeit oder Unentwickeltheit in einer ersten Annäherung beschreiben können, kehrt also in der Sphäre des vom Vorstellen erzeugten Scheins wieder, nicht weil dieser selbst Wahrheit an sich hätte, sondern weil er entweder für sich oder als Attribut von zugleich realitätsbezogenen Bestimmungen auftritt.

Sodann ist das Verhältnis von Schein und Kritik zu präzisieren. Weder läßt sich dieses Verhältnis so denken, daß der Schein ausschließlich Gegenstand der Kritik wäre, noch fällt der kritisierte Schein in der spekulativen Logik mit dem Schein überhaupt zusammen. Bei der vorläufigen Charakteristik des Darstellungsobjekts habe ich vorausgreifend schon angedeutet, daß auch der Gegenstand der Kritik darzustellen sei. Darzustellen hat die spekulative Logik über die Wahrheit hinaus auch den Schein, den Schein, auf den die Kritik sich bezieht. Die Darstellung dieses Scheins besitzt den nur ihr eigenen, sie gegenüber anderen

Darstellungsweisen auszeichnenden Charakter der Mimesis an ihn. Sie reproduziert die »einfache Unmittelbarkeit«, die den Schein ausmacht, indem sie die Produkte des vergegenständlichenden Denkens und »Erzeugnisse des reflektierenden Verstandes« entsprechend unmittelbar aufnimmt oder einfach hin- nimmt. Dieser zugleich und vor allem kritisierte Schein, den die Kritik *als* Schein durchschaut, unterscheidet sich insbesondere von demjenigen, für den die Reflexionslogik in einem ersten Schritt das Sein erklärt und den sie in einem zweiten auf das Wesen selber zurückführt. Die Aufhellung des Zusammenhangs zwischen den beiden Gattungen des Scheins, die sich ihrerseits wieder in vielfältige Arten auseinanderlegen, ist Aufgabe der Interpretation des reflexionslogischen Ansatzes (V. 1). Im Augenblick ist nur zu zeigen, daß Hegel den spezifischen Gegenstand seiner Metaphysikkritik tatsächlich auf den Begriff des Scheins bringt und daß dieser Begriff, mit dem er schon in der Seinslogik operiert, auch dort noch im Spiele bleibt, wo er den Schein als Schein thematisch macht, in der Logik der Reflexion.

Bereits früher (S. 26) ist uns eine Äußerung Hegels über die »reflektierenden Bestimmungen des Seins« begegnet: »ihr Sinn erscheint als vollendet auch ohne ihr Anderes« (I 109<sub>21</sub>/131). Wir achten jetzt auf das Wort »erscheint«. Es kommt in der Seinslogik des öfteren vor (vgl. u. a. I 96<sub>13</sub>/116, 105<sub>7</sub>/126, 159<sub>14</sub>/188), und zwar meist im selben Kontext, also in bezug darauf, daß das, was Hegel in der Seinslogik »Anderssein« nennt: das Anderes-Sein von etwas<sup>19</sup>, anfänglich als eine diesem gegenüber »fremde« oder »vollkommen äußere Bestimmung« auftritt. Den seinslogischen Titel dafür kennen wir: »Gleichgültigkeit gegen anderes«. In der Gleichgültigkeit gegen anderes glaubten wir aber die Form gefunden zu haben, die das Resultat der Vergegenständlichung unter den Bedingungen des qualitativ und quantitativ bestimmten Daseins annimmt. Was das »erscheint« über das Woraufhin der Kritik dieser Vergegenständlichung aus-

19 Hegel verwendet diesen Begriff in der *Wissenschaft der Logik* erstmals an der angegebenen Stelle I 105/126. Es ist offensichtlich, daß »Anderssein« schon hier meint, etwas sei *anderes* (und nicht bloß *anders*). Zum Kontext s. unten, S. 237 ff.

sagt, lehrt ein Vergleich mit Marx. Wie die Logik Hegels durch ihre Methode der Einheit von Kritik und Darstellung ihre objektive Tendenz hin auf die Kapitalkritik von Marx anzeigt, der das Verfahren der kritischen Darstellung ausarbeitet, so verrät die Kritik der politischen Ökonomie ihre Herkunft aus der spekulativen Logik nicht zuletzt dadurch, daß Marx im *Kapital* von dem »erscheint« einen noch ausgiebigeren Gebrauch macht als Hegel, offenbar ohne eine Verpflichtung zur Rechenschaft über die Bedeutung des Wortes zu fühlen<sup>20</sup>. Verläßlich kann man dessen grundlegende Bedeutung nur seiner äußerlichen und innerlichen Verbindung mit dem gleich häufig oder sogar noch häufiger verwendeten Ausdruck »gelten« entnehmen<sup>21</sup>. Das Erscheinende erscheint danach so, daß es als etwas gilt, was es nicht ist<sup>22</sup>. Das heißt: Das »erscheint« meint, jedenfalls soweit es seinen Sinn aus dem Gelten schöpft, *Schein*. Nun verknüpft auch Hegel das hier relevante Erscheinen mit dem Gelten. Wir haben ja schon gehört, daß er in demselben Satz, der den Status der reflektierenden Bestimmungen des Seins durch das »erscheint« charakterisiert, über diese Bestimmungen sagt: Sie »gelten als qualitative für sich bestehend«. Dieser Begriff des Geltens gehört zur terminologischen Grundausstattung der Seinslogik (vgl. u. a. I 67<sub>9</sub>/83, 98<sub>20</sub>/118, 125<sub>20</sub>/149, 388<sub>28</sub>/446). Er verweist darauf, daß auch Hegel dem Wort »erscheint«, wo er es zur Kennzeichnung des Produkts der Vergegenständlichung und der abstrahierenden Verselbständigung benutzt, den Sinn von Schein gibt.

20 Das Wort taucht bekanntlich schon im ersten Satz des Eingangskapitels über die Ware auf: »Der Reichtum der Gesellschaften, in welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht, erscheint als eine »ungeheure Warensammlung«, die einzelne Ware als seine Elementarform« (MEW 23, 49).

21 Vgl. MEW 23, 59, 64, 66, 71 f. et passim. Wohl noch profilierter spricht Marx von Gelten in der ersten Auflage, bes. 227 ff.

22 Am deutlichsten läßt sich der Gegensatz von Sein und Gelten an dem Satz ablesen: »Der Körper der Ware, die zum Äquivalent dient, gilt stets als Verkörperung *abstrakt* menschlicher Arbeit und *ist* das Produkt einer bestimmten nützlichen, *konkreten* Arbeit« (MEW 23, 72 – Hervorhebungen von mir). Die ganze »gespenstige Gegenständlichkeit« des Wertes (MEW 23, 52) hat für Marx bloß den Status solchen Geltens.

Dieser Schein ist zwar, sieht man vom Ineinanderscheinen der reflektierenden Seinsbestimmungen ab, der in der Seinslogik allein vorkommende, aber er kommt keineswegs allein in der Seinslogik vor. Sofern und soweit desgleichen die Wesenslogik Metaphysikkritik treibt, befaßt auch sie sich mit ihm. Wir haben nicht nur die seinslogische Aussage über den Schein der Autarkie von Seinsbestimmungen vernommen, sondern auch die in der Wesenslogik formulierte These: Die eigentlich reflektierten Bestimmungen »erscheinen (. . .) als absolut, frei und gleichgültig gegeneinander« (II 20<sub>1</sub>/31; siehe oben, S. 31). Sie erscheinen so aufgrund dessen, daß sie Bestimmungen der Reflexion, genauer gesagt: der ›Reflexion in sich‹ sind, nicht etwa, weil sie auf seinslogische Verhältnisse angewiesen bleiben. »Um *dieser Reflexion in sich* willen erscheinen die Reflexionsbestimmungen als freie, im Leeren ohne Anziehung oder Abstoßung gegeneinander schwebende Wesenheiten« (II 21 f./34). Daß auch *ihr* Erscheinen Schein ist, gibt Hegels Erläuterung der Art und Weise zu verstehen, wie sie sich als Wesenheiten darstellen: »sie machen sich (. . .) als die wesentlichen geltend« (II 19<sub>39</sub>/31). Weil sie sich als die wesentlichen Bestimmungen geltend machen, gelten sie auch als solche, das heißt sie scheinen bloß zu sein, was sie nicht sind.

Der Schein, den das isolierende Denken produziert, kommt auch keineswegs erst mit den (eng und streng genommenen) Reflexionsbestimmungen in die Wesenslogik. Nach deren Eingangskapitel, das den Titel ›Der Schein‹ trägt, hüllt das hier betrachtete Denken sowohl den Schein, in den das Sein sich aufgelöst hat, wie auch den ihm zugrunde liegenden »Schein an sich« (II 11<sub>33</sub>/22) in denjenigen Schein, den die Metaphysikkritik entlarvt; es umgibt beide mit dem Schein des Für-sich-Bestehens. Der Schein, in den das Sein sich aufgelöst hat, »scheint (. . .) selbst noch eine vom Wesen unabhängige unmittelbare Seite zu haben« (II 9<sub>17</sub>/19 – Hervorhebung M. T.), und das Wesen, das Schein *ist*, *hat* darüber hinaus einen Schein, den nämlich, der sein Scheinen verschleiert. Die Bestimmtheit, die zu ihm genauso gehört wie die zwei anderen Charaktere des Scheins: die Unmittelbarkeit und die Negativität, erzeugt, obwohl sie in Wirklichkeit Selbstbe-

stimmung ist, notwendig den Schein dessen, was sie in der Sphäre des Seins war: die Fremdbestimmtheit des für sich Bestehenden. »Das, wodurch das Wesen einen Schein hat, ist, daß es *bestimmt* in sich und dadurch von seiner absoluten Einheit unterschieden ist« (II 11<sub>35</sub>/22). Die Wesenslogik zielt in alledem auf so etwas wie einen Schein des Scheins, auf eine Verschleierung auch noch desjenigen Scheins, der (in einem aufzuklärenden Sinne) dem Sein und Wesen selber wirklich anhaftet.

Es ist also festzuhalten: Auf Schein hebt die Hegelsche Logik schon vor seiner Thematisierung ab, das heißt bereits in der Lehre vom Sein, und an diesem umfassenden Schein bleibt sie auch in ihrer Rückwendung auf die Reflexion orientiert. Demnach ist die *ganze* objektive Logik eine Logik des Scheins. Erst mit Hilfe der nachfolgenden Textinterpretation läßt sich entscheiden, wie stark diese Behauptung sein darf. Mindestens aber ist – so viel kann man jetzt schon sagen – die objektive Logik insofern durchweg eine Logik des Scheins, als sie von Anfang bis Ende *auch* Schein thematisiert, und zwar eben den vom vergegenständlichenden Denken erzeugten Schein, sei es für sich, sei es im Zusammenhang seiner erst reflexionslogisch darstellbaren Bedingungen. Dementsprechend gehört der Begriff des Scheins mit zur Definition der Methode, deren Hegel sich bedient, der ›dialektischen‹, genauer gesagt: zur Definition jener objektiv dialektischen Bewegung der Sache, welche die dialektische Methode rekonstruiert: »Dialektik aber nennen wir die höhere vernünftige Bewegung, in welche solche schlechthin getrennt Scheinende durch sich selbst, durch das, was sie sind, ineinander übergehen« (I 92<sub>5</sub>/111). Vorentscheiden können wir ohne Befragung des Textes ebensowenig, in welchem Maße und in welchem Umfang der Schein schlechthinnigen Getrenntseins, von dessen eigentümlicher Unwahrheit die in der Seinslogik stehende Dialektik-Definition die Wahrheit des Übergehens abhebt, gerade die seinslogischen Denkbestimmungen affiziert. Was Hegel in bezug auf das ›Unendlichgroße‹ und ›Unendlichkleine‹ bemerkt, nämlich sie seien »Bilder der Vorstellung, die bei näherer Betrachtung sich als nichtiger Nebel und Schatten zeigen« (I 236<sub>28</sub>/276), trifft jedenfalls auch auf andere Begriffe der Seinslogik zu. Mit der Kategorie des



›Eins‹ etwa ist das realiter als Selbstbewußtsein sich vollendende ›Fürsichsein‹, durch das die mit der affirmativen Unendlichkeit angeblich erreichte Wahrheit an sich ins Dasein tritt und das nach dieser seiner Wahrheit als »das höchste qualitative Insichsein« begegnet, in den Augen Hegels »zur völligen *Außerlichkeit* herabgesunken« (I 156<sub>36</sub>/185), und die Einheit des Endlichen und des Unendlichen wird, so hören wir, vom Verstand geradezu »verfälscht« (I 134<sub>3</sub> + 21/159).

Dies sind nur wenige Beispiele für die vom Schein affizierten Denkbestimmungen, deren Scheinhaftigkeit die Interpretationen zur objektiven Logik enthüllen werden. Statt hier weitere Belege anzuführen, möchte ich an Ort und Stelle nur an einigen unterschiedlich relevanten Punkten zeigen, was die Einsicht in den Scheincharakter seins- und auch wesenslogischer Kategorien für das Verständnis des *Gesamtkonzepts* der objektiven Logik bedeutet. Ich beginne mit dem am wenigsten wichtigen Punkt, zu dem ich auch nur eine Vermutung aussprechen kann. Jene Einsicht macht möglicherweise begreiflich, wieso Hegel am Begriff einer objektiven Logik festhält und diese von der subjektiven unterscheidet, obwohl er weiß, daß er sich damit »der unbestimmtesten und darum der vieldeutigsten Ausdrücke« bedient (I 43<sub>36</sub>/58), und obwohl er den Leser dementsprechend auffordert, »auf den Unterschied von Subjektivem und Objektivem (...) kein besonderes Gewicht zu legen« (I 47<sub>23</sub>/62)<sup>23</sup>. Er subsumiert, so darf man vielleicht annehmen, die Lehre vom Sein und die Wesenslehre dennoch unter den umfassenden Titel einer objektiven Logik, um darauf hinzuweisen, daß beide von einem Objektiven handeln, von dem man tatsächlich sinnvoll nicht sprechen kann, nämlich eben von der scheinhaften Gegenständlichkeit, zu der die Ontologie das, was ist, »verfälscht«.

Wichtiger ist der zweite Punkt. Soweit man die in der objektiven Logik enthaltene Ontologiekritik in der Hegel-Literatur überhaupt zur Kenntnis nimmt, setzt man gemeinhin voraus, in

23 In der Logikvorlesung von 1823 definiert Hegel »das Logische« als »ein System der Denkbestimmungen, welche Bestimmungen des Denkens im allgemeinen Sinne sind, bei welchen der Gegensatz des Subjektiven und Objektiven wegfällt« (Hotho, 8 b).

ihr verhalte Hegel sich zur Tradition in methodisch grundsätzlich der gleichen Weise wie in seiner Theorie der Philosophiegeschichte. Bekanntlich kann eine vergangene Position nach Hegels Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie unwahr nur als ein Moment sein, das in seinem eigenen Denken, dem Hegelschen, aufgehoben ist. Wer aber meinen wollte, Hegel verfare in der Logik genauso, wäre damit auch zu der Ansicht genötigt, es gäbe darin Unwahrheit allein in der Gestalt der Einseitigkeit. Hiermit müßte er nicht nur leugnen, was es in der spekulativen Logik faktisch auch gibt, die Unwahrheit als Schein. Er würde darüber hinaus und vor allem die genuin *logische* Verfassung der in dieser Logik formulierten Kritik übersehen. Denn auf die Einseitigkeit von Denkbestimmungen reflektiert Hegel stets bloß in äußerer Reflexion<sup>24</sup>. Ihren Scheincharakter hingegen arbeitet er im Zuge der fortschreitenden Gedankenentwicklung selber heraus. Jedenfalls stellt er sich unter den Anspruch, dies zu tun. Nur soweit er dem Anspruch genügt, bleibt er seinem methodischen Prinzip treu, der Einheit von Kritik und Darstellung: Die Kritik des Scheins muß in die immanente Darstellung eingehen. Allerdings gibt er – das kann eine eingehende Textanalyse schwerlich übersehen – des öfteren für Einseitigkeit aus, was er als Schein denkt und denken muß. Die Kontamination verrät, daß die übliche Fehldeutung seiner logischen Kritik auf seiner Neigung, sich selbst mißzuverstehen, aufbauen kann. Offensichtlich erliegt Hegel selber tendenziell der Gefahr, das Muster seiner philosophiegeschichtlichen Kritik auf die Logik abzubilden und dadurch den Zugang zu seiner logischen Metaphysikkritik zu verstellen.

Daß das Verständnis, welches der Versuch einer Zuordnung von Kritik und Schein ermöglicht, über das Selbstverständnis Hegels hinausgeht, zeigt sich besonders am letzten und wichtigsten Punkt, der Beziehung von *Logik* und *Phänomenologie*<sup>25</sup>. In

<sup>24</sup> Vgl. beispielsweise I 97<sub>3</sub>/117: »Daß das Ganze, die Einheit des Seins und des Nichts, in der *einseitigen Bestimmtheit* des Seins sei, ist eine äußerliche Reflexion; in der Negation aber, im Etwas und Andern usw. wird sie dazu kommen, als *gesetzte* zu sein.«

<sup>25</sup> Auf diese Beziehung komme ich im Zuge meiner Auslegung der Logik des reinen Seins zurück (S. 105 ff.).

seinen eigenen Reflexionen hebt Hegel fast ausschließlich auf den strukturellen *Unterschied* seiner beiden Hauptwerke ab. Im Widerspruch zu der offenkundigen Tatsache, daß auch seine Logik eine Bewegung beschreibt, versucht er sie gegen die explizit genetische *Phänomenologie* dadurch abzugrenzen, daß er sie auf den platonisierenden und im übrigen ganz unausgewiesenen Begriff der »reinen Wesenheiten« (I 7<sub>15+18</sub>/17) festgelegt, so als eröffne sich am Ende des phänomenologischen Weges der Selbstaufhebung des Bewußtseins ein *kosmos noētos*, ein ewiges Reich koexistenter Ideen, in welchem Geschichte zur Ruhe kommt. Aus der hier in Ansatz gebrachten Deutung ergibt sich gleichwohl die These: Auch Hegels *Logik*, zumindest die objektive, ist *Phänomenologie*<sup>26</sup>. Die objektive Logik ist dies bereits unabhängig davon, daß sie sich als Logik des Scheins präsentiert, nämlich sofern sie Denken des Denkens in der Weise der Kritik und nicht nur im Sinne absoluter Selbstvergewisserung ist oder, anders gesagt, sofern das in ihr gedachte Denken mit dem in ihr denkenden nicht nur zusammenfällt, sondern davon auch unterschieden ist und gerade auf seinen Abstand von diesem hin untersucht wird<sup>27</sup>. Insofern ist die »Prüfung der Realität des Erkennens« (PhdG 70<sub>12</sub>/75), welche die *Phänomenologie* von 1807 vornehmen wollte, durchaus auch Aufgabe der objektiven Logik. *Phänomenologie* aber ist diese insbesondere eben als Logik des Scheins, und dies nicht nur in der Hinsicht, daß ihre Kritik sich gegen Schein wendet, sondern auch aufgrund der in ihr gegebenen Darstellung des Scheins. Wie ihre Kritik damit, daß sie das Ziel verfolgt, Schein als Schein durchschaubar zu machen, auf dem Weg bleibt, den die *Phänomenologie* gegangen ist, so setzt auch ihre Darstellung in dem Maße, in dem sie Mimesis an den Schein ist, das ursprünglich phänomenologische Geschäft fort. Die von Hegel in der Besinnung auf den Anfang der Lo-

26 Ähnlich Bubner (1976, 39): »Phänomenologie und Logik behandeln nicht unterschiedliche Themen, sondern dasselbe Thema in unterschiedlicher Weise«.

27 Hans Rademaker (1969, 9) erläutert die an sich seienden Begriffe der objektiven Logik als bloß *für uns* seiende und erklärt: »Entsprechend ist die objektive Logik – nur – *für uns* der Weg zur Welt«. Für uns – das heißt aber: für unser Denken als vorstellendes.

gik aufgestellte, schon einmal erwähnte Forderung, nichts als das aus dem Gang der *Phänomenologie* herausgesprungene Resultat zu betrachten oder »vielmehr mit Beiseitsetzung aller Reflexionen, aller Meinungen, die man sonst hat, nur aufzunehmen, *was vorhanden ist*« (I 53 f./68), nämlich »*einfache Unmittelbarkeit*« (I 547/68), ist so zwiespältig wie in der Folge der Zweidimensionalität von Darstellung und Kritik fast alle methodischen Postulate der »logischen Wissenschaft« und wie nicht zuletzt auch der Begriff der Einfachheit selber: Als Maxime der Wahrheitssuche spiegelt sie zugleich den Schein wider, dem unter ihrer Anleitung zu entkommen ist. In der Dimension der Kritik aber verlangt sie, den Schein der Einfachheit zu reproduzieren; und soweit das der Fall ist, wiederholt sie nur die Selbstermahnung, die am Anfang der »Darstellung des erscheinenden Wissens« (PhdG 6637/72) steht, sich zu dem »Wissen des *Unmittelbaren* oder *Seienden* (. . .) ebenso *unmittelbar* oder *aufnehmend* zu verhalten, also nichts an ihm, wie es sich darbietet, zu verändern und von dem Auffassen das Begreifen abzuhalten« (PhdG 793/82).

Selbstverständlich ist die Logik eine Art Phänomenologie nicht als Darstellung des *erscheinenden* Wissens, nicht als die Wissenschaft der Erfahrung des *Bewußtseins*, als die der Titel des ersten Systemteils dem Leser die *Phänomenologie* von 1807 bekanntmacht. Gleichwohl beschreibt eben auch sie ein Wissen. Sie ist nicht nur selber Wissen, »das reine Wissen in dem ganzen Umfange seiner Entwicklung« (I 5328/67); sie hat darüber hinaus – jedenfalls nach der Hypothese, die sich in den folgenden Interpretationen bewähren muß – ein Wissen zum Gegenstand, das, solange es in der Stellung der Nicht-Identität mit dem Subjekt-Wissen verbleibt, zwar anders bestimmt ist als das erscheinende, aber doch bestimmt; es ist im Ursprung das bestimmte Wissen der alteuropäischen philosophischen Tradition. Erst die Begriffslogik erhebt den Anspruch, ein Niveau erreicht zu haben, auf dem es zwischen dem betrachtenden und dem betrachteten Denken keinen Unterschied mehr gibt. In ihr soll die Darstellung der in der Metaphysik liegenden Wahrheit zur Selbstdarstellung des Denkens werden, in das die Metaphysik sich aufge-

hoben hat. Auf dem Niveau der Seins- und Wesenslogik hingegen muß man genau deswegen von *kritischer* Darstellung sprechen, weil das betrachtende Denken zum betrachteten Distanz wahr.

Der für die Seins- und Wesenslogik konstitutive Unterschied zwischen dem als ›Subjekt‹ und dem als ›Objekt‹ auftretenden Denken entspricht in etwa der Kluft, die nach der Theorie des absoluten Geistes die vergangenen Gestalten der Philosophie von Hegels eigener trennt. Gleichwie diese Gestalten mit zur höchsten Form des Wissens gehören, das sich dem absoluten Geist angleicht, so zählen auch die seins- und wesenslogischen Denkbestimmungen, als Adressaten der Kritik versunkene Reflexionshorizonte, auf der Ebene der Darstellung von Wahrheit zu den »reinen Wesenheiten, die den Inhalt der Logik ausmachen« (I 715/17). Indessen sind ja die früheren Philosophen in der Sicht Hegels ungeachtet ihrer Zugehörigkeit zur zeitlichen Geschichte des absoluten Geistes (vgl. zu ihr: Theunissen 1970 a, 60-100) jedenfalls mit jener Unwahrheit belastet, die in ihrer Relativität liegt. Ähnlich doppelbödig ist zumindest eine Reihe logischer Begriffe: Hegel legt ja allergrößten Wert auf die Feststellung, daß diese Begriffe Formen seien, die den Inhalt nicht außerhalb ihrer haben, sondern selber der wahrhafte Inhalt sind. Trotzdem kann er auch solche Denkbestimmungen mit in seine Logik hineinziehen, »welche nur äußerliche Formen sind«, und zwar dadurch, daß er »ihre Endlichkeit und die Unwahrheit ihres Für-sich-sein-sollens« aufzeigt, indem er sie gerade »wahrhaft an ihnen selbst betrachtet« (I 196-18/30), also einer Kritik unterzieht, die in wesentlicher Einheit mit der Darstellung bleibt<sup>28</sup>.

Nun sind diese Denkbestimmungen in gewisser Hinsicht genauso geschichtlich wie die Philosophien, die sie zu den maßgeblichen Kategorien der Weltauslegung erklärt haben. Mit ihrer Kritik leistet die spekulative Logik, die sich »als der modernen Welt

28 Die als äußerliche Formen vom Inhalt getrennten Denkbestimmungen sind zugleich diejenigen, als welche das gewöhnliche Bewußtsein die logischen Kategorien mißversteht. Als Logik des Scheins thematisiert die logische Wissenschaft auch noch die Fehldeutung, die ihr zuteil wird. So sind die unten zitierten Irrtümer beides ineins: die realen Folgen von scheinhaften Denkbestimmungen, die Gegenstand der Logik sind, und die Vorurteile, die das gewöhnliche Bewußtsein an einer angemessenen Rezeption dieser Logik hindern.

angehörig« weiß (I 22<sub>3</sub>/33), die »Rekonstruktion« (I 19<sub>14</sub>/30) des ebenso wohl logischen wie historischen Ursprungs der »Irrtümer, deren durch alle Teile des geistigen und natürlichen Universums durchgeführte Widerlegung die Philosophie ist« (I 25<sub>30</sub>/37 f.). Durch ihre Geschichtlichkeit sind die kritisch dargestellten Denkbestimmungen aber zugleich an Erfahrung gebunden. Insofern treibt Hegel in seiner Logik Phänomenologie durchaus auch als Wissenschaft der Erfahrung, der Erfahrung nämlich, die das europäische Denken im Laufe seiner geschichtlichen Entwicklung gesammelt und die sich in der gegenwärtigen »Verstandes-Ansicht der Vernunft-Gegenstände« niedergeschlagen hat. Gegen Gadamer (1971), der die Besonderheit der logischen Fundamentalanalyse von Sein und Nichts gegenüber der darauf aufbauenden Gedankenentwicklung in der Dominanz des eigentlich noch zur phänomenologischen Dialektik gehörigen Meinens gesehen hat, wendet Ruth-Eva Schulz (1973, 375) ein, daß das Meinen keineswegs auf den Anfang der spekulativen Logik beschränkt sei, sondern durchaus auch in deren Fortgang hineinspiele. Unsere Interpretation des Anfangs wird den angegriffenen Standpunkt insofern unterstützen, als sie die These bestätigt, daß hier im Unterschied zu allen fortgeschrittenen Stadien das Meinen eine schlechterdings *beherrschende* Funktion ausübt. Was hingegen den Fortgang betrifft, so kann man tatsächlich nicht behaupten, daß darin »dem Meinen überhaupt kein Platz mehr« zukomme (Gadamer 1971, 57). Es genügt aber nicht, bloß diese Tatsache zu konstatieren. Man muß sie auch erklären können; und sie läßt sich daraus erklären, daß das Denken, das zu betrachten der Logiker sich entschließt (vgl. I 54<sub>22</sub>/68), soweit es das der philosophischen Überlieferung ist, nach dem Urteil Hegels stets auch ein nur meinendes war. Vielleicht nicht unmittelbar hierin, wohl aber in der grundsätzlich phänomenologischen Verfassung auch der logischen Methode mag darüber hinaus die immer wieder einschießende Perspektivität begründet sein, ohne deren Berücksichtigung wichtige Textpartien nicht zu entschlüsseln sind<sup>29</sup>.

29 Das gilt zum Beispiel von II 49 f./65 f. Indem Hegel da die selbständigen Reflexionsbestimmungen zunächst in ihrem Verhältnis zueinander und so

In Meinung und perspektivischer Verzerrung macht sich aber Schein geltend. Die Analogie, die zwischen der zur Theorie des absoluten Geistes gehörigen Philosophiegeschichte und der Logik besteht, hört dort auf, wo der für die jeweilige Eigenart ihrer kritischen Methoden maßgebliche Unterschied anfängt: der Unterschied von Unwahrheit als Relativität oder Einseitigkeit auf der einen, historiographischen Seite und von Unwahrheit als Schein auf der anderen, logischen Seite. Die Aufdeckung von Wahrheit verknüpft die Logik mit der Entlarvung von Schein, indem sie der in der *Phänomenologie* von 1807 beschriebenen Bildungsgeschichte des Bewußtseins eine in die »reine Wissenschaft« (I 53<sub>28</sub>/67) eingegangene, ihr immanente Wissenschaftsgeschichte zur Seite stellt. Diese Idee einer mit der logischen Wissenschaft identischen Theorie der Wissenschaftsgeschichte ruht bei Hegel hintergründig auf einer Überzeugung von kaum überbietbarer Radikalität, auf der Überzeugung nämlich, daß die europäische Wissenschaft selber Wahrheit nur aufzudecken vermochte, indem sie gleichzeitig Schein produzierte. Parmenides, in der Genealogie der spekulativen Logik der Stammvater des begreifenden Denkens, hat ihr zufolge »das Element der Wissenschaft erschaffen« (I 74<sub>4</sub>/90 f.) – durch die Erzeugung des (in der Interpretation des Logikanfangs noch genauer zu untersuchenden) Scheins, der entsteht, »wenn das Sein und das Nichts voneinander isoliert und eins außer dem Bereiche des andern gesetzt wird« (I 80<sub>16</sub>/98). Ein solches Niveau hat philosophische Wissenschaftskritik in der Geschichte des nachhegelschen Denkens nur noch einmal erreicht: in der späten Phänomenologie Husserls. Nur ist Husserl hinter der Radikalität Hegels genau durch jenen Ansatz zurückgeblieben, durch den er sich in einen Gegensatz zu ihm brachte. Während Husserl glaubt, den Schein, den die europäischen Wissenschaften durch die Vorspiegelung der objektiven Realität ihrer Konstrukte erzeugt haben, auf dem

dann je »für sich« betrachtet, nimmt er einen Perspektivenwechsel vor, dem für die Gedankenentwicklung an dieser Stelle eine wesentliche Bedeutung beizumessen ist: Der »gesetzte Widerspruch« erscheint aus der Perspektive des »Positiven« und des »Negativen« selber strukturell anders als zuvor sub specie relationis.

Wege einer Erinnerung der vergessenen Lebenswelt hintergehen zu können, weiß Hegel, daß auch diese Welt die geschichtlichen Spuren des vergegenständlichenden Denkens an sich trägt und infolgedessen so natürlich, wie das Bewußtsein es sich einbildet, gar nicht ist. Die Kritik an den »Kategorien der Metaphysik und der Wissenschaften überhaupt« muß eben deshalb zugleich die begrifflichen Grundlagen der modernen Welt in Frage stellen.

Im Rückblick auf die immanente Genese reiner Wissenschaft sieht Hegel sich mit einem Gebilde konfrontiert, in welchem Wahrheit und Schein sich durchdringen. An diese Feststellung wird der Leser die Erwartung knüpfen, nun über die Art und Weise aufgeklärt zu werden, wie Hegel Wahrheit und Schein vereinigt und wie in seinem Sinne dementsprechend auch die Einheit von Darstellung und Kritik zu verstehen ist. Von Darstellung und Kritik wurde bisher so gesprochen, daß ihre Einheit verborgen blieb, ja, daß sie das Aussehen ihres Gegenteils annahm. Nicht nur, daß Darstellung und Kritik wie auch Wahrheit und Schein Gegenstände gesonderter Studien waren. Sie wurden auch auf getrennte »Ebenen« oder »Dimensionen« verteilt. Indessen läßt sich die Erwartung des Lesers, der wissen will, wie trotz solch eines dimensionalen Unterschieds Einheit möglich ist, an dieser Stelle noch nicht erfüllen. Vielleicht muß man sogar sagen, daß sie im wesentlichen unerfüllt bleibt. Denn eine ausgearbeitete Theorie der Einheit von Darstellung und Kritik bietet Hegel nicht. Auf jeden Fall aber ist die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen dieser Einheit *jetzt* noch nicht zu beantworten. Denn zum einen vermag man sie grundsätzlich erst im textorientierten Nachvollzug der logischen Bewegung zu erfassen, weil sie nur als sich jeweils herstellende und niemals vorgegeben ist. Zum andern: Wenn Hegel überhaupt Material für die Beantwortung der offenen Frage bereitstellt, dann erst dort, wo er den Umkreis seiner anfänglichen Überlegungen über das reine Sein und das reine Nichts verläßt. Die Einheit von Wahrheit und Schein, auf welche die von Darstellung und Kritik zurückweist, versucht Hegel aus dem Schein verständlich zu machen. Der erste Versuch in dieser Richtung findet sich in der Logik des Daseins, dessen Bestimmungen auch dann, wenn sie vom Schein



durchherrscht sind, insofern zugleich Wahrheit enthalten, als ihr Schein der der realen Erscheinung ist (siehe III. 1). Den zweiten Versuch unternimmt Hegel mit dem Rückgang auf das Wesen, von dem her das Sein als ein selber in der Wahrheit gründender Schein sichtbar wird (siehe V. 1). Die Einheit von Wahrheit und Schein kann demgemäß erst mit dem Übergang zur Daseinslogik deutlichere Konturen gewinnen.

Im Zuge der gegenwärtigen Grundlegung hingegen sollte vom methodischen Ansatz Hegels nur zur Sprache kommen, was bereits für das Verständnis der Logik des reinen Seins unabdingbar ist. Ihr ist, wie sich zeigen wird, die Dimensionierung der Einheit von Wahrheit und Schein, von Darstellung und Kritik durchaus angemessen. Allerdings war die Aufspaltung dieser Einheit in Dimensionen nicht nur vom Interesse an einem adäquaten Zugang zum Logikanfang angeleitet. Hinter ihr stand auch ein skeptisches Motiv. Hegels unleugbare Unfähigkeit, die Einheit auf den Begriff zu bringen, ist, meine ich, in den objektiven Schwierigkeiten ihrer Konzeption begründet. Das einzige, das wir vor Eintritt in die Auseinandersetzung mit dem Text noch tun können, ist, uns diese Schwierigkeiten zu vergegenwärtigen und Rechenschaft abzulegen über die – in der bisherigen Auslegungstendenz schon durchschlagenden – Konsequenzen, die eine an der Sache beteiligte Rezeption der Hegelschen Logik aus ihnen zu ziehen hat.

Die sicherlich bereits durch die bisherigen Ausführungen bemerklich gewordene Fragwürdigkeit der von Hegel angewandten Methode kritischer Darstellung tritt in aller Schärfe hervor, wenn wir sie mit der entsprechenden Methode von Marx vergleichen. Jedenfalls in ihrer voll ausgebildeten Gestalt, in der sie uns im *Kapital* begegnet, ist die Marxsche Theorie von Grund auf und im ganzen Kritik, Kritik eben des Kapitals. Sie ist dies nicht nur insofern, als sie der realen Basis der kapitalistischen Gesellschaftsformation in der »Kritik der ökonomischen Kategorien« habhaft werden möchte, sondern auch und vor allem deshalb, weil sie ihre universalgeschichtlichen Perspektiven in eine kritische Gesellschaftstheorie einbringt, die über die Diagnose des gegenwärtig Bestehenden allein durch ihren revolu-

tionstheoretischen Vorschlag zur Therapie hinausgeht. Statt Zeitdiagnose in einen allgemeinen geschichtsphilosophischen Rahmen einzufügen, entfaltet Marx so etwas wie eine Theorie der Universalgeschichte umgekehrt bloß auf dem Boden und in den Grenzen einer Zeitdiagnose, deren eigener Horizont seine Revolutionstheorie ist.

In der revolutionstheoretischen Verfassung der Marxschen Diagnose des Kapitals liegt nun einerseits zwar, daß dieses von vornherein als das praktisch Aufzuhebende im Blick steht. Für die Kritik des späten Marx bleibt der Zusammenhang gültig, den der junge zwischen den »Waffen der Kritik« und der »Kritik der Waffen« hergestellt hat. Die ausgebildete Kritik der politischen Ökonomie schmiedet die Waffen einer Kritik, die erst in der Kritik der Waffen, das heißt in der proletarischen Revolution als der praktischen Aufhebung des Kapitals, sich realisiert. Andererseits erfüllt sie, wie Marx meint, ihren Anspruch, Wissenschaft zu sein, nur darum, weil sie mehr ist als die Folge der *Absicht* auf reale Veränderung, nämlich *Einsicht* in die Sache selbst. Und diese Einsicht kann sie allein durch *Darstellung* ihres Gegenstands gewinnen. Wissenschaftlich verfährt sie nach Marx, sofern sie künftiger Praxis nur das zur Aufhebung empfiehlt, was in der Darstellung des gegenwärtig Bestehenden sich auch ohne Vorgriff auf das praktische Ziel zeigt.

Wie aber die Kritik durch Darstellung legitimiert sein muß, so muß die Darstellung von Anfang an das in theoretischer und praktischer Kritik zu Negierende sehen lassen. Zu negieren ist das Kapital für Marx, weil es an sich schon das Negative *ist*, in dem Sinne, in welchem der junge Hegel, in der Einleitung zur Verfassungsschrift von 1799/1800, die ihrer Auflösung zutreibenden Verhältnisse »das Negative der bestehenden Welt« nennt (Pol. Schr., 16/1, 457). In seiner Darstellung soll es sich selber als dieses Negative darstellen. Das bedeutet: Die Marxsche Theorie möchte zwar keine subjektiv tendenziöse Darstellung sein, wohl aber Darstellung der objektiven Tendenzen, durch die das Kapital sich selbst negiert. Sie hat also ihren Gegenstand in ihrer Darstellungsfunktion formell als dasselbe vor sich wie in ihrer kritischen Funktion: eben als das Negative.

Vor allem hierdurch hebt ihre kritische Darstellung sich gegen diejenige ab, die Hegel in seiner Logik von der Metaphysik gibt. Was nämlich die Logik Hegels, sofern sie Kritik ist, negiert, das muß sie als Darstellung *affirmieren*. Wohl vermag sie einen Begriff von dem Schein, in den er eingehüllt ist, oft nicht anders zu befreien als so, daß sie zu einem neuen übergeht. Wohl lassen sich in anderen Fällen, in denen sie Schein und Wahrheit am selben Begriff aufdeckt, die beiden Momente unterschiedlichen Bedeutungen zurechnen. Aber im äußersten Fall nimmt sie genau die Denkbestimmungen, an denen sie in der Verwirklichung ihrer kritischen Intention Schein zutage fördert, im Verfolg der Aufgabe, die ihrer Darstellung vorzugsweise zugewiesen ist, als Wahrheit in Anspruch, und zwar ohne eine Differenzierung der jeweiligen Hinsicht. Hier ist mit Händen zu greifen: Die in der spekulativen Logik programmierte Einheit von Kritik und Darstellung ist, sofern sie eine Identität von Negation und Affirmation sein soll, noch wesentlich problematischer als die, durch die Marx sein Verfahren charakterisiert. Ohne sich einer Übertreibung schuldig zu machen, darf man sagen: In ihr steckt *das* Problem der Hegelschen Logik, das Problem, mit dem *vor* allen *in* der Hegelschen Logik auftauchenden Problemen diese Logik *selber* uns konfrontiert.

Restlos auflösen läßt es sich letztlich nur dadurch, daß man in gewissem Maße die Einheit auflöst, aus der es entsteht. Wenn Kritik und Darstellung in den Gegensatz von Negation und Affirmation auseinandertreten, dann kann auch ihre Einheit nur eine in sich differenzierte Einheit von Extremen sein. Die Art, wie Hegel die Methode kritischer Darstellung handhabt, verrät überdeutlich einen Zug seines Arbeitens, der auch sonst zu beobachten ist: Er tut mit fast unglaublicher Virtuosität, wovon er zugleich nicht weiß, was es ist. Seine Bewußtlosigkeit über sein eigenes Tun besteht aber hinsichtlich der Methode kritischer Darstellung im wesentlichen darin, daß er die Differenz in der Einheit der Momente verdrängt. Ihm zu einem angemessenen Bewußtsein dessen zu verhelfen, was er faktisch tut, heißt also: hinter seinem Rücken den Unterschied von Kritik und Darstellung hervorkehren.

Dafür wurde vorhin bereits ein Beispiel gegeben, das, wie die nachfolgende Interpretation des Anfangs zeigen wird, noch mehr ist als bloß ein Beispiel. Wir haben den Begriff der reinen Unbestimmtheit und entsprechend den der Abstraktheit in die zwei Grundbedeutungen der Unentwickeltheit oder Einseitigkeit und der völligen Inhaltslosigkeit auseinandergelegt. Dies aber geschah in der Korrektur Hegels, der die beiden Bedeutungen durchgehend kontaminiert, wie schon in der Einleitung zur Seinslogik, wo er feststellt, »daß das, was den Anfang macht, indem es darin das noch Unentwickelte, Inhaltslose ist, im Anfange noch nicht wahrhaft erkannt wird« (I 56<sub>33</sub>/71). Was Hegel hier ineinanderfließen läßt: das noch Unentwickelte und das Inhaltslose, haben wir geschieden, um eine Differenz in Hegels Auffassung von Unwahrheit kenntlich zu machen. Der für sich genommen gar nicht wahrheitsfähigen Unwahrheit in der Gestalt des Scheins, in welchen das Inhaltslose sich auflöst, steht aber auf seiten des noch Unentwickelten eine Unwahrheit gegenüber, die an Wahrheit teilnimmt. Die Noch-nicht-Wahrheit ist als Unwahrheit durchaus auch Wahrheit. In der Vermengung des Inhaltslosen und des Unentwickelten vermengt Hegel also den Schein zugleich mit Wahrheit, was wiederum bedeutet: er vermengt Kritik und Darstellung.

In Anbetracht dessen ist eine an der Sache interessierte Interpretation seiner Logik ihrerseits notwendig *kritische* Darstellung. In ihr geht es um eine kritische Darstellung dessen, was kritische Darstellung sinnvollerweise sein und leisten kann. Darstellend wird die Interpretation sich zu verhalten haben, sofern sie an die Hegelsche Logik nicht von außen herantreten darf, sondern unter dem Anspruch steht, deren Sache aus ihr selbst zu entwickeln. Kritisch muß sie in der griechischen Bedeutung des Wortes sein, das heißt sie muß scheiden, was Hegel derart ineinsbildet, daß er die Differenz in der Einheit verdeckt. Über die Gründe einer solchen Ineinsbildung kann man allerhand Vermutungen anstellen. Nicht das geringfügigste Motiv wird sein, daß Hegel in der Folge seiner allzu starken Neigung, die Geschichte des europäischen Denkens als Genese der in seinem System vollendeten Wahrheit darzustellen, die Kehrseite abzublenden versucht.

Daß er, wie schon erwähnt, Schein für Einseitigkeit ausgibt, bezeugt nicht nur die Kontamination seiner beiden Begriffe von Unwahrheit, sondern ist im Grunde ein Fall des jener Neigung entspringenden Bestrebens, den Schein selber noch mit einem Schein von Wahrheit auszustatten. Soweit aber der Schein einen Schein von Wahrheit annimmt, wird die kritische Dimension des ganzen Unternehmens unzugänglich. Die kritische Darstellung einer Theorie, die gleichwohl kritische Darstellung ist und sein will, hat also vor allem diese Dimension freizulegen. Die Kritik *an* der spekulativen Logik muß die Kritik *in* ihr stärken, indem sie den Schein, den Hegel nicht entschieden genug gegen Wahrheit abhebt, als Schein vorführt.

Die in allem Bisherigen ausschließlich durch Rekurs auf das Gesamtkonzept der Hegelschen Logik begründete Hypothese soll im folgenden am Text erprobt und, soweit nötig, in textnäherer Einstellung noch besser fundiert werden. Sie ist zunächst in der Auslegung des Anfangs auszuweisen (II). In strikter Orientierung an der Logik des Daseins setze ich sodann die Grundlegungsarbeit fort, indem ich, geleitet vom Interesse an der noch unaufgeklärten Einheit von Darstellung und Kritik, die Bewegung nachzuzeichnen versuche, die als Auflösung von Schein zugleich Enthüllung von Wahrheit ist (III). Im Anschluß daran wird die Daseinslogik selber unter dem Gesichtspunkt des Methodenprinzips kritischer Darstellung zu interpretieren sein (IV). Die Ausführlichkeit, mit der dies trotz erzwungener Abschattung einiger für uns weniger relevanter Passagen geschieht, kompensiert einen Mangel, mit dem die in I. 1 hingeworfene Skizze der daseinslogischen Problematik belastet war. Dort wurde die Stellung der ›objektiven‹ Logik zur Metaphysik vornehmlich vom Standpunkt ihres Neubeginns mit der Reflexion betrachtet; es war zwar nicht nur von der reflexionslogisch strukturierten Herrschaft die Rede, sondern auch von der Gleichgültigkeit, die in der Sphäre des Daseins sich herausbildet, aber doch so, daß diese weniger in ihrem eigenen Kontext zur Sprache kam als in dem Funktionszusammenhang, in den jene sie nachträglich stellt. Um so gründlicher muß der Kommentar die Gegend, in der sie

ihren Ort hat, erkunden. Dies soll so geschehen, daß in einer Art Umkehrung der in I. 1 bevorzugten Blickrichtung die Präfiguration reflexionslogischer Strukturen in der Sphäre des Daseins deutlich wird. Die Prüfung des literarischen Materials der Reflexionslogik selber, wie auch der Urteilslogik, nehme ich in einer Art Fernperspektive vor, in der manche Details notwendig hinter den Umrissen des für uns Wesentlichen zurücktreten (V. 1). Außerdem wird die Interpretation sich auf den *Ansatz* der Reflexionslogik beschränken müssen, was bedeutet, daß sie nicht den ganzen Vorentwurf einholen und vor allem nicht das – erst mit der Ausbildung der eigentlichen *Reflexionsbestimmungen* eintretende – Stadium wiedererreichen kann, in welchem das kritisch dargestellte Verstandesdenken die beschriebene Herrschaft in expliziter Form aufrichtet. Der Leser, der das fehlende Verbindungsstück vermißt, sei auf meine Skizze des Machtgedankens in der Theorie der Reflexionsbestimmungen (1975 b) hingewiesen. In Anknüpfung an den argumentanalytischen Kommentar von Dieter Henrich werde ich immerhin den Zusammenhang vorstellig machen, aus dem die beschriebene Herrschaftsstruktur sich entwickelt. Im übrigen läßt sich die perspektivische Deutung des Ansatzes der Reflexionslogik ihren Leitfaden von der Seinsfrage vorgeben, die überhaupt den äußersten Horizont aller weiteren Forschungsbemühungen absteckt. Das gleiche gilt für die abschließenden, ebenfalls perspektivisch verkürzenden Überlegungen zur Urteilslehre (V. 2). Sie ziehen lediglich die Linien aus, die vom Anfang mit dem reinen Sein in die Begriffslogik führen, mit dem Ziel allerdings, aufs neue und diesmal interpretierend an den hier, in I. 1.1 und 2.1, fixierten Punkt der Konvergenz von spekulativer Satzstruktur und kommunikativer Freiheit zu gelangen. Gleichwohl liegt in ihm keineswegs der Anspruch, die Begriffslogik in der Weite auszumessen, in der wir sie vor uns gebracht haben, oder auch nur die Urteilslehre insgesamt zugänglich zu machen. Unmittelbares Thema der vorliegenden Untersuchung ist ja insofern allein die ›objektive‹ Logik, als nur sie und nicht die ›subjektive‹ eine kritische Darstellung der Metaphysik enthält.