

Peter Rohs

Form und Grund

Interpretation eines Kapitels der Hegelschen
Wissenschaft der Logik

Meiner

HEGEL-STUDIEN BEIHEFT 6

HEGEL-STUDIEN

In Verbindung mit der Hegel-Kommission
der Deutschen Forschungsgemeinschaft

herausgegeben von
Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler

Beiheft 6

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

FORM UND GRUND

Interpretation eines Kapitels der
Hegelschen Wissenschaft der Logik

von
Peter Rohs

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Inhaltlich unveränderter Print-On-Demand-Nachdruck der 3., durchgesehenen Auflage von 1982, erschienen im Verlag H. Bouvier und Co., Bonn.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-2908-3

ISBN eBook: 978-3-7873-2918-2

ISSN 0440-5927

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2016.

Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. www.meiner.de/hegel-studien

INHALTSVERZEICHNIS

Vorbemerkung zur 3. Auflage	3
Vorwort	8
I. Hauptteil	11
1. Die Hegelsche Logik als Metaphysik der Form	11
Form und Ding 11 – die erste Definition von Form 14 – Form und Ich 18 – Form und Tätigkeit 26 – Form und Gott 30 – logische Form und Anschauungsform 36	
2. Die Dialektik von Sein und Nichts	37
Der Ausdruck „Negativität“ 38 – Nichts und Sein am Beginn der Logik 40 – die Paradoxien der Differenz von Form und Sein 41 – das Ding an sich 43 – unmittelbare Einheit 45	
3. Die Reflexion	46
Reflexion bei Locke 46 – bei Kant 48 – bei Fichte 49 – Schellings System des transzendentalen Idealismus 50 – Reflexion bei Hegel 51 – reine Reflexion 54 – setzende Reflexion 57 – Sein und Schein 59	
4. Die Realisation der reinen Reflexion	62
Die beiden Wege des Wesens 63 – Hegels Seinsbegriff 64 – der Weg in die Unmittelbarkeit 65 – äußere Reflexion 67 – bestimmende Reflexion 68 – der Weg in den Unterschied 72 – der Gegensatz 72 – der Widerspruch 74	
5. Der Grund	76
Kants Streitschrift gegen Eberhard 77 – das Hervorbringen von Differenz 78 – der Grund als Einheit von Bestimmtheit und Nichtbestimmtheit 80 – die hervorbringend-vernichtende Tätigkeit des Grundes 84 – ausschließende Reflexion 86 – Fremd- und Selbstbezüglichkeit der Tätigkeit des Wesens 87 – die Wiederherstellung des Seins 90 – die Bewegung des Nichts zu Nichts 91 – Energeia, Monade und sich gleichbleibende Veränderung 91 – das Scheinen der Form 95 – die Vermittlung von Nichts und Sein 98 – der Grund als Vermittlung von Sein und Form 102 – die Anmerkung 103	

6. Doppelte Negativität und Subjektivität	105
Schellings System des transzendentalen Idealismus 106 – Hegels Entpsychologisierung der Form 110 – das Fürsichsein 112 – die Endlichkeit 114 – die Subjektivität der doppelten Negativität, das Etwas 115 – die doppelte Negativität als absolute Negativität 117 – Selbst- und Gotteserkenntnis 119	
II. Hauptteil	122
A. Der absolute Grund	122
a. Form und Wesen	122
b. Form und Materie	157
c. Form und Inhalt	181
B. Der bestimmte Grund	195
a. Der formelle Grund	195
Die Anmerkung	202
b. Der reale Grund	205
Die Anmerkung	213
c. Der vollständige Grund	215
C. Die Bedingung	226
a. Das relativ Unbedingte	226
b. Das absolute Unbedingte	237
c. Hervorgang der Sache in die Existenz	247
Abschluß und Ausblick	268
Literaturverzeichnis	279

Vorbemerkung zur dritten Auflage

Meine vor nahezu 20 Jahren entstandene Arbeit versucht die Hegelsche Logik zu deuten aus der Tradition einer Metaphysik heraus, deren Zentralbegriff seit je „Form“ gewesen ist. Ich habe ihr deswegen die Gestalt gegeben eines Kommentars zu dem Abschnitt, in dem Hegel thematisch von „Form“ handelt. Zugleich bin ich davon ausgegangen, daß Hegels Aneignung dieser Metaphysik, wie sie in seinen Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie vorliegt, für diese Interpretation möglichst intensiv heranzuziehen sei. Das Studium dieser Vorlesungen zeigt, daß die meisten der Begriffe und Gedanken, die zum Grundgefüge der spekulativen Logik gehören, auch in dieser wiederholenden Aufhebung der klassischen Metaphysik begegnen. Deswegen sollte keine Interpretation dieser spekulativ-logischen Begriffe und Gedanken Anspruch auf unsere Zustimmung erheben können, die sich nicht an dem Vorkommen eben derselben Begriffe und Gedanken in den Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie ausgewiesen und bewährt hat. Der für alle Zeiten wichtigste Kommentar zur Logik sind diese Vorlesungen, und jede Beschäftigung mit der Logik sollte ein gründliches Studium dieses Kommentars einschließen.

Dies wäre zugleich ein möglicher Weg, die Beschäftigung mit dieser spekulativen Logik von einer Gefährdung zu befreien, die sie lähmend zu bedrohen scheint: das Abgedrängtwerden auf interne Fragen, auf bloße Interpretation und Exegese. Von vielen mit Hegel Beschäftigten ist beklagt worden, wie schwierig es ist, das Hegelsche Denken in präziser und fruchtbarer Weise auf Fragen zu beziehen, die dort diskutiert werden, wo man nicht mit Hegel-Exegese befaßt ist. Ich meine, die Situation wäre da schon um vieles günstiger – wenn auch gewiß deswegen noch nicht befriedigend –, wenn deutlich wäre, daß in Hegels Logik auch von dem gehandelt wird, was bei Aristoteles oder Plotin, bei Thomas von Aquin oder Leibniz Gegenstand ist. Hegel selbst hat seine Logik in sehr konkreter, nachdrücklicher Weise in eine Gesprächssituation einbezogen, – freilich naturgemäß in eine mit Partnern, deren Gesprächsbeiträge er in seinem Werk „aufgehoben“ sehen konnte. Mir scheint, das Studium dieser Einbeziehung ist der aussichtsreichste Weg, dieses Denken aus dem ihm drohenden „Fürsichsein“ zu befreien. Mancher befürchtet vielleicht, ihm dadurch von vornherein eine unangemessene Antiquiertheit anzutun; es sei deswegen besser – und jedenfalls aktueller –, etwa mit Marxschen oder Kierkegaardschen Vorstellungen an es heranzutreten. Ich zweifle nicht, daß das Gegenteil der Fall ist. Und vor allem: bei jener Einbeziehung können wir uns auf ausführliche Hegelsche Texte stützen; wir erhalten die dringend notwendige Hilfe für ein besseres Verständnis.

Der Grundgedanke meiner Interpretation war, daß Hegels Logik zu verstehen sei als das Ende eines Prozesses, den man als das „Absolutwerden der Form“ beschreiben kann. Hegel selbst bezeichnet seine Logik als „Wissenschaft der absoluten Form“ (L II, 231); ihr wesentliches Ziel ist die „endgültige Herausstellung der absoluten Macht der Form“ (unten S. 154). Die absolute Macht des Negativen hat keine Grenze, denn für eine Macht, die vermittelt der Grenze ist, gibt es keine Grenze (unten S. 144). In jeder Bestimmung, in jedem Unterschied manifestiert sich diese Macht. Hegel bezeichnet den „Begriff“ als „Grund und Quelle aller endlichen Bestimmtheit und Mannigfaltigkeit“ (L II, 227). Um überhaupt Zugang zum Verständnis dieser Logik zu finden, ist vor allem nötig sich klarzumachen, was zu der Annahme veranlassen konnte, es gebe einen solchen Grund.

In meinem Kommentar habe ich diese Konzeption verständlich zu machen versucht als etwas, das sich nicht ohne Grund aus der kantischen Transzendentalphilosophie ergeben hat. Es ging mir darum, einen Weg aufzuweisen, der von Kants These, daß „alle Verbindung eine Verstandeshandlung“ sei (Kritik der reinen Vernunft, B 130) in nachvollziehbarer Weise zu Hegels Satz führt, daß der Begriff Grund und Quelle aller endlichen Bestimmtheit und Mannigfaltigkeit ist. Alle Unterscheidung muß von eben dorthier stammen, von wo alle Verbindung herrührt, denn ohne Verbinden kein Unterscheiden. Wenn Verbindung etwas ist, das „nur vom Subjekte selbst verrichtet werden kann“ (Kant, ebd.), dann muß dies auch für alles Unterscheiden gelten. Dann ist es nur Sache der Konsequenz, eine „absolute Form“ zu postulieren, die Grund aller Bestimmtheit und Mannigfaltigkeit ist. Ich habe mich bemüht, diese Konzeption als folgerichtig darzustellen, und meine Interpretation durchgängig auf diesem Gedanken aufgebaut. Denn zur Durchdringung dieses so befremdlichen Werkes ist zweifellos Wesentliches geleistet, wenn überhaupt einmal dem Gedanken der „absoluten Form“ eine gewisse Einsichtigkeit zuteil geworden ist.

Ein zweites ist es, daß dieses Entspringen von Einheit und Unterschied aus demselben (diesem „absoluten Grund“) sich systematisiert zu einer Bewegung, in der in geordneter Folge die Totalität aller Formen durchlaufen wird, anfangend bei etwas, das schlechthin ohne allen inneren Unterschied und daher „unbestimmte Unmittelbarkeit“ ist, endend bei einem Absoluten, in dem sich Einheit und Unterschied vollständig verwirklicht und gegeneinander ausgeglichen haben. In der Linie meines Interpretationsansatzes mußte es liegen, dieses Zweite als eine innere Konsequenz desselben Vorganges des „Absolutwerdens der Form“ zu begreifen. Es mußte gezeigt werden, daß das Sich-verwirklichen von Einheit und Unterschied nur „schrittweise“ – und in einer geregelten Folge von Schritten – geschehen kann. Es kann nicht geleugnet werden, daß es mir sehr viel schwerer gefallen ist, für dies Zweite Gründe beizubringen. In zwei späteren Arbeiten zur Hegelschen Logik („Das Problem der vermittelten Unmittelbarkeit in der Hegelschen Logik“, Phil. Jb. 81, 1974; „Der Grund der Bewegung des Begriffs“, Hegel-Studien, Beiheft 18, Bonn 1978) habe ich deswegen beides zu trennen und den Gedanken zu entwickeln versucht, daß sich zwar die dialektische Bewegung selbst, nicht aber dieses „System

der Totalität“ rechtfertigen lasse; „die Wahrheit des dialektischen Systems sei die dialektische Bewegung“. Für einen Kommentar ist dies selbstverständlich keine mögliche Perspektive.

Aber auch die grundlegendere Intention, die Annahme einer „dialektischen Bewegung“ und überhaupt einer „absoluten Form“ verständlich zu machen, bleibt, wie sich nicht verhehlen läßt, sehr problematisch. Ernst Tugendhat hat neuerdings eine „sprachanalytische Metakritik von Hegels Kritik des Verstandes“ vorgelegt, die zu einem buchstäblichen „Kehraus mit Hegel“ führt (Tugendhat, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, Frankfurt 1979, S. 293 ff.). Tugendhat sieht das „Skandalon der Hegelschen Konzeption“ in der „Art, wie die Begriffe Identität, Negation usw. zunächst deskriptiv angesetzt werden“ (ebd. S. 304); Hegel habe Bestimmungen, die in Wirklichkeit sprachliche seien, fälschlicherweise als gegenständliche interpretiert.

Diese Einwände haben zweifellos erhebliches Gewicht; ich weiß nicht, ob sich das Hegelsche Unternehmen letzten Endes erfolgreich gegen sie verteidigen läßt. Auf eines aber möchte ich dagegen verweisen. Tugendhat sagt: „Die von Hegel intendierte Einheit von Identität und Nichtidentität ist sinnwidrig. Sie verstößt sowohl gegen den Sinn von Negation wie gegen den von Identität. Hätte Hegel auch diese Wörter neu eingeführt, in einer von der gewöhnlichen Bedeutung unabhängigen Weise, so wäre diese Kritik voreilig. Aber Hegel hat sie nicht neu eingeführt.“ (ebd. S. 318)

Gerade angesichts einer solchen Kritik stellt sich die Heranziehung der Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie als unentbehrlich heraus. Wenn die von Tugendhat vermißte Einführung sich irgendwo finden läßt, dann in diesen Vorlesungen. Die Tradition von Form-Ontologie ist viel älter als der deutsche Idealismus; und man muß Hegels Gedanken aus dieser Tradition heraus verstehen. Man muß wissen, aus welchen Gründen ein Satz wie „forma dat esse rei“ für das metaphysische Denken solche Bedeutung haben konnte, weshalb schon Platon das „Eine“ als Prinzip auch aller Form behaupten konnte, weshalb Plotin sagen konnte, alles Seiende sei durch das Eine ein Seiendes, weshalb ein wichtiges ontologisches – nicht sprachphilosophisches! – Prinzip lautete „ens et unum convertuntur“. Oder, was den Ausdruck „Negation“ anbelangt, weswegen gesagt werden konnte „omnis determinatio est negatio“. In meinem Kommentar (unten S. 38) habe ich diesen Sinn von „Negation“ explizit von dem propositionalen zu unterscheiden versucht. Gewiß kann ein solcher Rekurs auf Vorläufer nicht die von Tugendhat vermißte sachlich-systematische Einführung dieser Begriffe ersetzen. Aber Einführungen von Begriffen sind eine problematische Sache; man muß doch immer nicht eingeführte Begriffe dabei benutzen. Für Hegels Begriffe scheinen die historischen Einführungen noch immer die vernünftigsten zu sein. Deswegen noch einmal: man sollte die Logik nicht lesen, ohne die Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie daneben liegen zu haben. Auch Tugendhat gehört zu den Hegel-Interpreten (und Hegel-Kritikern), die sich gar nicht auf diese Vorlesungen beziehen. Eine Kritik aber, die Einführungen von Begriffen vermißt und zugleich an solchen historischen Einführungen und

der gesamten Tradition der Form-Metaphysik vorbeigeht, scheint mir ihr Ziel nicht erreicht zu haben.

Und zuletzt, wie steht es eigentlich mit der logischen Bildung unserer Tage? Tugendhat stellt sie der entsprechenden Unbildung Fichtes und Hegels gegenüber. In der Tat wird niemand bestreiten können, daß Außerordentliches geleistet worden ist. Es läßt sich heute nicht philosophieren ohne intensives Vertrautsein mit diesen Resultaten. Was aber ist mit den metaphysisch-ontologischen Problemen? Bei v. Kutschera z. B. liest man: „Jeder Sprache S liegt ein universe of discourse, eine (nichtleere) Menge U von Objekten zugrunde, über die man in S sprechen kann.“ „Da aber jede Sprache einen universe of discourse voraussetzt, und da man Existenzfragen und Antworten darauf immer nur in einer Sprache, d. h. in einem Rahmen ontologischer Voraussetzungen, formulieren kann, lassen sich ontologische Fragen nicht ohne ontologische Voraussetzungen diskutieren.“ (Grundfragen der Erkenntnistheorie, Berlin 1982, S. 163 f. Vgl. auch S. 211)

Ist das nun, was das Verhältnis von Logik und Ontologie angeht, des Rätsels Lösung? In welcher Sprache – d. h. unter Voraussetzung welcher Ontologie – wird uns dies eigentlich versichert? Könnte dies bei anderen ontologischen Voraussetzungen auch falsch sein? Und was meinen hier Ausdrücke wie „zugrundeliegen“ oder „voraussetzen“, was für propositionale Strukturen – und aus welcher Sprache – sind damit angesprochen? Und weiter, muß man, um eine Sprache S verstehen zu können, die Menge U – oder sogar alle deren Elemente – kennen? Wenn es ebenda heißt, daß „bei der Deutung des Ausdrucks ‚Es gibt‘ genau die Objekte aus U vorausgesetzt werden“, dann kann ich das nicht anders verstehen, als daß niemand weiß, was „es gibt“ bedeutet, der nicht die Elemente aus U aufzählen kann. Und diese Elemente aus U, sind sie „seiend“, mit sich identisch, voneinander unterschieden, ohne daß es Sätze aus S oder einer anderen Sprache über sie gibt? Wenn U S zugrundeliegt, muß es doch wohl unabhängig von S sein, und auch unabhängig von S dem, der S erst zu verstehen lernen will, gegeben sein können. Gibt es eine bessere Bestätigung für Hegels „gegenstandstheoretische“ Auffassung als dies alles?

Ich will hier diese Fragen nicht diskutieren. Das Angeführte möchte nur als Hinweis darauf dienen, daß es nicht selbstverständlich ist, daß die Darstellung des Verhältnisses von logischen und ontologischen Strukturen unter Voraussetzung unserer logischen Bildung klarer, verständlicher, befriedigender aussieht als zu früheren Zeiten; bisweilen eher im Gegenteil. Solange man dieses Verhältnis sich nach einem solchen Schema vorstellen kann, sollte es mit Hegels Aktien so schlecht nicht stehen. Natürlich werden mit solchen Hinweisen nicht die Einwände Tugendhats entkräftet. Das konnte hier nicht die Absicht sein. Es soll auch nicht gesagt werden, daß unbedingt eines von beidem – Hegels spekulative Logik oder das, was als Ansicht von heute zitiert wurde – wahr sein muß. Noch weniger möchte ich sagen, daß die Wahrheit „irgendwo in der Mitte liegt“. Aber ich denke, es sollte klar sein, daß die wesentlichen Fragen offen sind, daß wir alle noch unterwegs sind, und daß deswegen zu einem „Kehraus mit Hegel“ kein Anlaß besteht.

Wer sich ernsthaft mit Philosophie befassen will, hat gute Gründe, in die moderne Logik, und ebenso gute Gründe, in das spekulative Denken Hegels sich einzuarbeiten. Er sollte beides studieren – und letzteres im Kontext der Geschichte der Metaphysik. Wenn mein Kommentar, der erfreulicherweise nun schon in dritter Auflage erscheinen kann, dazu das eine oder andere hilfreich beizutragen vermag, ist sein Ziel erreicht. Von Korrekturen im einzelnen habe ich auch dieses Mal absehen zu dürfen geglaubt.

Vorwort

„Gadamer . . . charakterisierte die allen an der Hegelforschung Interessierten gemeinsame Aufgabe mit der Wendung, daß es darauf ankomme, Hegel buchstabieren zu lernen. Nicht zufällig wurde bisher kein Kommentar geschrieben, der ein systematisches Textstück Satz für Satz überzeugend interpretiert. Wie kaum ein anderes philosophisches Werk sperrt sich dasjenige Hegels gegen ein Verständnis seiner Argumente im Einzelnen. Auf Grund seiner gleichmäßigen Durchbildung und der deutlichen Akzentuierung seiner Glieder ist eine Darstellung des großen Ganzen verhältnismäßig einfach. Aber das durchgängig und mit unerreichtem Geschick geübte Verfahren, Bedeutungen von Begriffen nicht nur vorauszusetzen, sondern auch stringent zu entwickeln, macht jede Interpretation einzelner Gedankenschritte zum undankbarsten und heikelsten Geschäft. Indes ist gerade sie eine der elementarsten Forderungen hermeneutischer Redlichkeit, wenn man Hegel nicht nur erneuern, sondern kritisch reflektieren will. Untersuchungen zu Hegel werden daher umso fruchtbarer, je disziplinierter sie mit den unserer Epoche angehörenden Intentionen an sich halten, ohne sie zu vergessen. Angesichts unserer in einzelne Lager zerfallenen Philosophie, deren Epigonen sich im Trümmerfeld ungläubwürdig gewordener Schulen einrichten, sind solche Untersuchungen dringender denn je. Nur vermitteltst ihrer lassen sich die auseinanderlaufenden Sinnlinien unseres kurzsichtigen Zeitbewußtseins in Hegel wie in einem imaginären Brennpunkt versammeln.“

Diese Sätze — sie sind einem Bericht von H. F. Fulda über die Heidelberger Hegeltage 1962 entnommen — haben wir an den Anfang unserer Arbeit gestellt, weil wir versuchen wollen, was dort gefordert wird: ein systematisches Textstück der Hegelschen Metaphysik Satz für Satz zu interpretieren. Angesichts der großen Gefahren und Schwierigkeiten dieses Geschäftes, das zu den „heikelsten und undankbarsten“ gehört, bleibt es ungewiß, ob unsere Interpretation auch „Satz für Satz überzeugend“ gelingen wird. Wir dürfen uns allerdings dabei zugute halten, diesen Versuch zuerst gewagt zu haben.

Eines der großen Werke Hegels im ganzen Satz für Satz zu interpretieren, wäre ein Unternehmen, das die unserer Arbeit notwendig gesetzten Grenzen bei weitem überschritte. Wir haben uns darum darauf beschränkt, aus dem für die Hegelsche Philosophie in systematischer Hinsicht grundlegenden Werk, der „Wissenschaft der Logik“, ein besonderes Kapitel herauszugreifen, — und zwar dasjenige über den „Grund“ (L II,63–100). Dieses Kapitel bildet das letzte Drittel des ersten Teiles der Logik des Wesens. Die systematischen Gründe, die uns gerade dieses Kapitel haben wählen lassen, werden, wie wir hoffen, am

Ende unserer Interpretation deutlich werden. Im voraus läßt sich darüber nichts sagen.

Die Schwierigkeiten, die das Verständnis der großen Hegelschen Werke bereitet, sind häufig beschrieben worden. Sie gründen einmal in dem, was Hegel selbst als Wesen des Begriffes (und damit des Begreifens) darstellt: dem dialektischen Verhältnis von Allgemeinem und Einzelnem. Um den Hegelschen Text im Einzelnen zu verstehen, müssen wir bereits das Allgemeine des Hegelschen Denkens kennen, — aber dieses Allgemeine können wir nirgendwoanders kennenlernen, als aus dem Einzelnen heraus. So scheint sich dem Verstehen kein sicherer Punkt, kein „Unmittelbares“ darzubieten, an dem es anfangen könnte, um getrost seinen Weg fortzugehen.

Mit diesen Schwierigkeiten hatten auch wir uns auseinanderzusetzen. Wir haben — da sie sich nicht vollständig aus dem Wege räumen lassen — auf folgende Weise sie zu bewältigen versucht: wir haben die beiden ersten Seiten, die unser Kapitel einleiten (L II,63/64), dazu benutzt, um von möglichst einfachen und einsehbaren Voraussetzungen aus in die allgemeinen Horizonte des Hegelschen metaphysischen Denkens hineinzuführen. Auch diese beiden Seiten wollen wir Satz für Satz interpretieren, — aber wir werden uns manchmal weit von ihnen entfernen, um die allgemeinen und grundsätzlichen Gedanken zu erläutern.

Unsere Arbeit gliedert sich demgemäß in zwei Hauptteile, — den ersten, der die weit ausholende, langsam aufbauende Interpretation dieser beiden einleitenden Seiten geben soll, — und in den zweiten, in dem wir dann die drei Teile unseres Kapitels, die vom „absoluten Grund“, vom „bestimmten Grund“ und von der „Bedingung“ handeln, so eingehend, wie uns das möglich ist, interpretieren wollen.

Eine weitere Schwierigkeit bietet die Hegelsche Terminologie. Wir glauben, daß es nicht nur ungeschickt wäre, sondern im ganzen auch unmöglich, die Hegelschen Gedanken adäquat darzustellen, ohne sich der Hegelschen Terminologie zu bedienen. Aber dennoch war eine unserer wesentlichsten Aufgaben, den Panzer dieser Terminologie aufzusprengen. Wir haben darum versucht, bei allen Hegelschen Begriffen das mit ihnen Gemeinte auch intuitiv, oder, mit einem Hegelschen Ausdruck, „für die Vorstellung“ klar zu machen. Bei unseren Interpretationen werden wir die Hegelschen Begriffe dann weiterverwenden als eine — hoffentlich! — nicht nur übernommene, sondern angeeignete Terminologie.

Ein dritter Punkt betrifft Hegels Verhältnis zur Geschichte der abendländischen Metaphysik. Es ist unmöglich, ein Werk wie die „Wissenschaft der Logik“ zu interpretieren, ohne ständig auf diese Geschichte Bezug zu nehmen. Die in Frage kommenden Werke der großen Philosophen stellen aber ihrerseits dem Verständnis vieles entgegen. Auf die Probleme ihrer Auslegung konnten wir wir nicht auch noch eingehen. Meist haben wir uns darum derjenigen Auslegung bedient, die Hegel selbst in seinen Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie gegeben hat. Sofern diese Hegelschen Darstellungen selbst wieder der Interpretation bedurften, mußten wir sie aus den Hegel vorliegenden Texten erklären

und begründen. Dies bedeutet nicht – auch dort nicht, wo wir keine Bedenken geltend machen –, daß wir Hegels Interpretation der Gedanken anderer Philosophen stets zu unserer eigenen machen. Wir haben allein Hegels Metaphysik zu erläutern. Da sich diese ausgebildet hat in ständiger Beschäftigung mit der gesamten Tradition metaphysischen Denkens, die sie bewußt in sich aufnehmen und integrieren will, so mußte uns diese Geschichte so, wie sie von Hegel gedacht und begriffen worden ist, von Bedeutung sein.

Ausgeklammert aus unserer Arbeit haben wir alle Fragen, die die Entwicklung des Hegelschen Denkens betreffen, – also in unserem Falle besonders die Fragen, die sich aus den Beziehungen der Großen Logik zur sogenannten „Jenenser Logik“ ergeben. Es steht außer Zweifel, wie bedeutsam diese Fragen sind, – aber wir mußten sie, um den Bogen nicht zu weit zu spannen, beiseite lassen. Auch darin stellen wir uns letztlich auf Hegels Standpunkt, der der „privaten“ Entwicklung keinerlei Bedeutung beigemessen hätte im Vergleich zur systematischen und zur geschichtlichen.

Die Anregung, dieses Kapitel der „Wissenschaft der Logik“ auszulegen, verdanke ich meinem verehrten Lehrer, Herrn Professor Walter Bröcker. Ihm verdanke ich wertvolle Hinweise; vor allem aber danke ich ihm das Vorbild, die großen Werke abendländischen Denkens aufzuschließen mit derjenigen Exaktheit des Denkens, die eine Zeit notwendig macht, in der die unreflektierten und unmittelbaren Bedingungen, solche Werke aufzunehmen, ohne Zweifel immer weniger gegeben sind. Wir leben nicht mehr in einer Welt, in der die Sprache metaphysischen Denkens gleichsam auf natürlichem Wege Eingang findet; – eben darum bedarf es mehr denn je der Strenge des Denkens, mehr denn je der „Reflexion“, die das Verschlussene erst öffnet und seinen Reichtum herausstellt. Wir haben uns bemüht, solche Nüchternheit an der schwierigen und dunklen, gefährlichen Materie der Hegelschen „Wissenschaft der Logik“ zu bewähren.

Die Arbeit hat im Sommersemester 1964 der Philosophischen Fakultät der Universität Kiel als Dissertation vorgelegen. Für die Drucklegung ist der Text durchgesehen und überarbeitet worden.

Dem Land Nordrhein-Westfalen gebührt mein Dank für die großzügige Bereitstellung von Mitteln, durch die der Druck erst möglich wurde.

I. HAUPTTEIL

1. Die Hegelsche Logik als Metaphysik der Form

Das erste, was man von der Interpretation eines Textes idealistischer Metaphysik erwarten könnte, wäre vielleicht eine Verständigung über den Ausdruck „Idealismus“ selbst. Begriffe wie dieser haben in ihrem gewöhnlichen Gebrauch nur einen vagen und verschwommenen Sinn. Wir werden darum gut daran tun, genauer festzulegen, was wir für unseren Teil unter „Idealismus“ verstehen wollen.

Freilich gibt es da sogleich manche Bedenken. Es fragt sich, ob wir, ehe wir uns in die Sache selbst versenkt haben, eine solche Definition, falls sie überhaupt möglich sein sollte, schon geben können. In der Philosophie scheint das langwierige Eindringen in die Sache jeder Definition dieser Sache vorausgehen zu müssen.

Aber auch noch anderes steht einer solchen Definition im Wege. Unter einem Begriff wie „Idealismus“ wird vieles und oft ganz Heterogenes zusammengefaßt. Der unbestimmte Gebrauch solcher Begriffe kommt nicht von ungefähr. Seine weite Offenheit aber müssen auch wir diesem Begriff belassen. Nach Hegels eigenem Zeugnis ist sogar jede Philosophie „wesentlich Idealismus“ (L I,145), – eine Mahnung, eine solche Definition nicht zu sehr einzuschränken und zu eng zu fassen.

In dem Wort „Idealismus“ finden wir das griechische Wort „ἰδέα“ wieder, und dieses griechische Wort wollen wir im Deutschen mit „Form“ übersetzen. Die scholastischen Philosophen haben es ebenso mit „forma“ wiedergegeben. Unser Versuch, den „Idealismus“ zu bestimmen, wird uns also an die Form verweisen. Seinem Namen nach ist der Idealismus eine solche Philosophie, in der die „Idee“, die „Form“ eine bedeutende und ausgezeichnete Stelle einnimmt.

Um den Grund einer solchen Auszeichnung der Form zu verstehen, wollen wir einen Satz benutzen, der aus der scholastischen Metaphysik stammt, aber auch zu späteren Zeiten vielfach von Bedeutung gewesen ist. Kant z. B. hat sich in den letzten Jahren seines Denkens mit ihm befaßt. Mit Hilfe dieses Satzes wollen wir dann bestimmen, was wir unter „Idealismus“ verstehen wollen, indem wir sagen: Idealismus ist eine solche Philosophie, in der eine Auszeichnung der Form gedacht wird, wie sie in diesem Satz zum Ausdruck kommt.

Der Satz, den wir meinen, lautet: *forma dat esse rei*. Bei Thomas von Aquin findet er sich auch in der Formulierung „*forma dat esse materiae*“ (vgl. z. B. „*de ente et de essentia*“ cap 5). Die Form erscheint hier als dasjenige, was das

Sein gibt; das Ding (res), die Materie als das, was das Sein empfängt und also nicht aus sich selbst hat. Die Form ist das Aktive und – sogar was das Sein selbst anbelangt – Grundhafte, das Ding dagegen ist das Passive, das ein Sein von woanders her bezieht und unselbständig ist. Damit haben wir ohne Zweifel eine Auszeichnung der Form, wie wir sie für unsere Bestimmung von Idealismus gefordert haben.

Die Form, die das Sein gibt, wird in irgendeiner Weise als Grund gedacht, und das Begreifen dieses Grundes ist eine der wesentlichsten Aufgaben für den Idealismus, – ja es dürfte, worauf hier nur beiläufig hingewiesen werden kann, eine der wesentlichsten Aufgaben der Metaphysik überhaupt sein. Auch die Metaphysik, die „erste Philosophie“ ist Wissenschaft von den Gründen, und unter diesen Gründen nimmt der Grund der Form einen besonderen Rang ein.

Aristoteles z. B. verweist die eigentliche Erörterung der ἀρχὴ κατὰ τὸ εἶδος aus der Physik in die erste Philosophie und nennt diese Betrachtung im gleichen Zusammenhang das ἔργον der ersten Philosophie (vgl. Physik 192a34). Diese unscheinbare Bemerkung darf für die Wesensbestimmung der Metaphysik nicht übersehen werden, sie gibt bereits so etwas wie eine Grenzziehung zwischen Physik und Metaphysik, eine philosophische Interpretation des (freilich anders und später entstandenen) „Meta-“ der Metaphysik. Und es bedarf keiner Frage: so sehr sich unsere heutige Physik auch von der des Aristoteles unterscheidet, die Frage nach der ἀρχὴ κατὰ τὸ εἶδος wird ebenfalls (und zwar noch weit radikaler als bei Aristoteles) aus ihr verwiesen. Die Physik ist noch „physikalischer“, d. h. unmetaphysischer geworden.

Wir benutzen diesen Hinweis von Aristoteles, um zu sagen, was wir unter „Metaphysik“ verstehen wollen. Um nicht in endlose Streitigkeiten über das „Wesen der Metaphysik“ gezogen zu werden und um andererseits einen festen Sinn mit diesem Wort zu verbinden, treffen wir folgende Festsetzung als Regelung unseres Sprachgebrauchs: Metaphysik ist Wissenschaft von Form; insbesondere betrachtet sie, inwiefern die Form Grund ist, betrachtet sie die ἀρχὴ κατὰ τὸ εἶδος (in der das εἶδος das Gründende, nicht das Gegründete ist). Unter „Idealismus“ verstehen wir kurz eine solche Metaphysik, die dem Sinne nach den Satz „forma dat esse rei“ als wahr annimmt. In der Hegelschen Logik kommt dieser Satz wörtlich nicht vor. Daß sie dennoch in dem von uns bestimmten Sinn Idealismus ist, d. h. die Form als seingebend denkt, wird sich ergeben.

Hegels sehr wichtige allgemeine Bestimmung der „Wissenschaft der Logik“ lautet wie folgt: Die Logik ist die „Wissenschaft der absoluten Form“ (L II, 231). Sie ist also „erste Philosophie“ im Sinne der vorhin genannten Aristotelischen Bestimmung, Betrachtung der ἀρχὴ κατὰ τὸ εἶδος. Die Form ist für Hegel dadurch ausgezeichnet, daß sie „absolut“ ist – dies ist doch gewiß eine Auszeichnung! –, aber auch dadurch, daß sie das eigentliche Objekt der Wissenschaft der Logik ist.

Unsere Erklärung des Begriffs „Idealismus“ birgt noch viele Rätsel in sich. Das größte ist sicherlich, was unter „Form“ zu verstehen ist. Offenbar kann nicht

etwa der äußere Umriß der Dinge gemeint sein, denn diesen wird niemand so auszeichnen wollen. Wenn Kant sagt, daß die Formen der Erscheinungen im Gemüt a priori bereitliegen, so meint er sicherlich ebenfalls nicht, daß die Umrisse aller Dinge, die uns erscheinen, schon im Gemüt vorhanden sein müßten. Form muß hier also etwas anderes sein als der äußere Umriß.

Denken wir noch einmal an unseren Satz „forma dat esse rei“. Wir können ihm entnehmen, daß die „forma“ offenbar etwas anderes sein muß als die „res“. Wäre nämlich die forma selbst eine res, so besagte der Satz, daß die eine res einer anderen res das Sein gäbe. Dann aber wäre dieser Satz völlig sinnlos. Gemeint ist ja nicht, daß es zwei Arten von Dingen gibt, nämlich Sein-gebende und Sein-empfangende, sondern daß jedes Ding, oder das Ding als solches sein Sein aus etwas anderem empfängt, und dieses andere darf schlechthin nicht wieder Ding sein. Die Form unterscheidet sich nicht nur von bestimmten Dingen, sie ist ihrem Wesen nach kein Ding. Nur wenn wir dies annehmen, kann der Satz „forma dat esse rei“ einen verständlichen Sinn bekommen. Andererseits sagt der Satz aber auch, daß der Form eine gewisse Selbständigkeit gegenüber dem Ding zukommt. Sie selbst steht ja an der Stelle des Grundes, die res dagegen an der Stelle des Begründeten. Und der Grund ist doch wohl selbständiger als das Begründete. Ja wie soll man sich überhaupt denken, daß dasjenige, was das Sein gibt, irgend wie abhängig wäre von dem, was das Sein erst von ihm selbst empfängt? Abhängig sein kann man doch nur von etwas, was schon ein Sein hat, dies ist aber bei der res nicht der Fall. Wenn die Form abhängig wäre von etwas, — woher hätte dieses andere sein Sein? Es könnte es nur von der Form haben, aber dann kann diese nicht von jenem abhängen. Es scheint also, wenn wir überhaupt an unserm Satz festhalten wollen, kein Weg daran vorbei zu führen, die Form als das Selbständige, aus sich Seiende, die Dinge aber als das Unselbständige, aus einem anderen Seiende anzusehen. Dabei soll außerdem die Form schlechthin kein Ding sein, wie wir vorhin feststellten.

Die Schwierigkeit dieser Situation wird besonders deutlich z. B. an der Platonischen Ideenlehre. Die Selbständigkeit der Idee, also der Form, hat Platon mit aller Kraft festgehalten. Aber darüber haben die Ideen selbst wieder die Gestalt von Dingen angenommen, und der grundsätzliche Unterschied von Form und Ding schrumpft zu einem bloßen und undeutlichen „Jenseits“ zusammen. Hierbei zeigt sich eine heimtückische Dialektik des Unterschiedes: gerade um ihres Unterschiedes willen zu allen Dingen sollten die Ideen in das Jenseits, — aber durch diesen Unterschied von den Dingen getrennt werden sie wieder wie Dinge, sie sind wieder dasselbe. Man meinte zu unterscheiden und machte in Wahrheit gleich. Das Jenseits trennt nicht, sondern macht gleich, es ist ein sich selbst vernichtender Unterschied.

Die beiden Forderungen, die der Satz „forma dat esse rei“ mit sich zu bringen scheint, nämlich daß die forma keine res und dennoch als das Sein-gebende selbständig sein soll, scheinen also nicht ohne Weiteres miteinander vereinbar zu sein. Viele Einwendungen des Aristoteles z. B. gegen die Platonische Ideenlehre beruhen darauf, daß die Ideen wieder als Dinge genommen werden, was

ihrem Wesen als Form freilich widerspricht. Aristoteles wirft den Platonikern sogar ausdrücklich vor, daß sie die Ideen zu „ewigen Sinnesdingen“ machen (vgl. Met. 997b11), also der wirkliche Unterschied von Form und Ding bei ihnen gar nicht begriffen sei. Hegel hat auf Grund seiner eigenen „Wissenschaft von der Form“ freilich wiederholt gegen eine solche Platonsauslegung protestiert. Nach Hegel sollen die Ideen weder „Dinge“ noch ein „Jenseits“, d. h. sie sollen wahrhaft „Ideen“ sein. Von den zahlreichen Äußerungen Hegels zu dieser Frage seien zwei hier angeführt. Es heißt einmal, man solle die Meinung beiseite legen, „als ob die Wahrheit etwas Handgreifliches sein müsse. Solche Handgreiflichkeit wird zum Beispiel selbst noch in die platonischen Ideen, die in dem Denken Gottes sind, hineingetragen, als ob sie gleichsam existierende Dinge, aber in einer anderen Welt oder Region seien, außerhalb welcher die Welt der Wirklichkeit sich befinde“ (L I,31). Und an anderer Stelle sagt Hegel mit dem gleichen Sinne: „Durch die Darstellung seiner Ideen hat Plato die Intellektualwelt eröffnet. Sie ist nicht jenseits der Wirklichkeit, im Himmel, an einem anderen Orte, sondern sie ist wirkliche Welt; wie auch beim Leucipp, das Ideelle ist der Wirklichkeit näher gebracht, nicht metaphysisch. Aber nur das ist das Seiende in der Welt, was das an und für sich Allgemeine ist“ (JA 18,199). Freilich kann man nicht leugnen, daß der Wortlaut des Platon-Textes ein solches „handgreifliches“ Verständnis, wie Hegel es hier ablehnt, an vielen Stellen durchaus rechtfertigt. —

Die vorangehenden Erörterungen haben uns vielleicht ein wenig kritischer gemacht hinsichtlich des Unterschiedes von forma und res, wie er in dem Satz „forma dat esse rei“ implizit ausgesprochen ist, — aber was wir meinen, wenn wir von Form reden, wissen wir immer noch nicht. Die Form hat für den Idealismus eine ausgezeichnete Vorrangstellung, sie ist kein Ding, soll aber dennoch die Selbständigkeit eines solchen haben, das Sein gibt, — dies alles haben wir bisher festgestellt. Was aber ist nun die Form?

Es versteht sich, daß man hier nicht mit einem Satz eine klare und hinreichende Definition geben kann. Dennoch müssen wir mit einer ersten und allgemeinen Feststellung in dieser Frage beginnen, um in unsere folgenden Ausführungen über Form Zusammenhang und eine gewisse Festigkeit zu bringen. Die ersten ganz leeren Bestimmungen werden sich dann im Verlaufe unserer Arbeit weiter präzisieren. Wir werden unsere Feststellung natürlich von vornherein so fassen, wie wir sie für unsere Interpretation der Hegelschen Logik gebrauchen können. Aber da Hegel selbst die gesamte Tradition des abendländischen metaphysischen Denkens aufzuheben beabsichtigt, so müssen auch unsere Bestimmungen derart sein, daß sie uns den vergleichenden Zugang zu anderen bedeutenden Denkern nicht gerade versperren. Unsere Schwierigkeit ist also, daß wir einerseits einen Begriff von Form, nämlich den Hegelschen, vor uns haben, andererseits aber immer wieder (wie schon bisher) gezwungen sind, über die Form innerhalb der abendländischen Metaphysik zu reden. An dieser Schwierigkeit hilft uns nichts vorbei, denn es ist unmöglich, Hegel zu interpretieren, ohne ständig den Blick durch die Geschichte des metaphysischen Denkens gehen zu lassen. Wie

mit diesen Schwierigkeiten fertig zu werden ist, kann sich nur auf dem Wege selbst ergeben. Wir dürfen uns hier auf Hegel berufen: Schwimmen lernt nur, wer ins Wasser geht.

Eine Bestimmung dessen, was Form ist, wird uns in die Bereiche jener abstrakten Begriffe und Kategorien führen, wie wir sie bei manchen vorsokratischen Denkern, vor allem aber in den spätplatonischen Dialogen finden. Begrenztes und Unbegrenztes, Selbigkeit und Andersheit, Bewegung und Ruhe, — dies sind solche abstrakten Begriffe. Hegel selbst mag uns sagen, für wie wichtig er solche Begriffe erachtet: „Derjenige, der das Spekulative nicht kennt, hält nicht dafür, daß mit einer Bezeichnung solcher einfachen Begriffe das absolute Wesen ausgesprochen sei. Eins, Viele, Gleiches, Ungleiches, Mehr, Minder sind triviale, leere, trockene Momente. Daß in ihren Verhältnissen das absolute Wesen, der Reichtum und die Organisation der natürlichen, wie der geistigen Welt befaßt sei, scheint dem nicht, der an die Vorstellung gewöhnt, aus dem sinnlichen Wesen nicht in den Gedanken zurückgegangen: — daß Gott im spekulativen Sinne damit ausgesprochen ist, das Erhabenste in diesen gemeinen Worten, das Tiefste in diesen bekannten, oben und offen liegenden, das Reichste in der Armut dieser Abstraktionen“ (JA 17,269 f.). Dies ist bei Betrachtung der Pythagoräischen Philosophie gesagt — und Aristoteles erklärt, ebenfalls in Auseinandersetzungen mit der Pythagoräischen und Platonischen Philosophie: „Von allem das Schwierigste zu betrachten und für die Erkenntnis der Wahrheit das Notwendigste ist, ob das Seiende und das Eine (τὸ ὄν καὶ τὸ ἓν) die Wesen der seienden Dinge sind . . .“ (Met 1001a4). Die Wichtigkeit und die Bedeutung solcher abstrakten Untersuchungen scheint also nach dem gemeinsamen Zeugnis von Aristoteles und Hegel außer Zweifel zu sein.

Im Bereich derjenigen Begriffe, die Hegel als „triviale, leere, trockene Momente“ angeführt hatte, haben wir uns umzusehen, wollen wir bestimmen, was Form ist. Unter diesen aber sind schon in der spätplatonischen Philosophie — und dann noch deutlicher bei Plotin — die „Selbigkeit“ und die „Andersheit“, ταυτότης und ἑτερότης die wichtigsten. Früher aber hatten wir bereits gesehen, daß Form auch immer Grund sein soll, — forma ist wesentlich causa formalis. Der Grund wird also neben Selbigkeit und Andersheit treten, und aus dieser Dreiheit wollen wir unsere erste Bestimmung von Form herausziehen.

Aber diese drei Momente — Selbigkeit, Andersheit und Grund — können auch nicht beziehungslos nebeneinander stehen bleiben. Die Form soll ja nicht ein unbegreifliches Aggregat, eine „Mischung“ dieser Momente sein, sondern eine wirkliche Einheit. Als die erste Definition von Form, die sich erst im weiteren Verlauf unserer Erörterungen erläutern und auch rechtfertigen kann, wollen wir darum nehmen:

Form ist Grund von Selbigkeit und Andersheit, Grund von Einheit und Unterschied.

Diesen Begriff von Form werden wir zunächst einmal voraussetzen. Daß manches, was man auch Form zu nennen pflegt, so vor allem die „Formen der Anschauung“ Raum und Zeit, vielleicht nicht unter diesen Begriff von Form

fällt, soll uns sogleich noch beschäftigen. Aber zu unserer Definition ist vorher noch anderes zu sagen.

Sie hat nämlich den Sinn, daß Einheit und Unterschied stets etwas Begründetes sind oder, wie Hegel meist sagt, etwas Vermitteltes. Vermitteltsein hat gerade die Bedeutung von „Hervorgegangensein aus etwas“, aus dem Grund. „Die Vermittlung ist ein Hinausgegangensein aus einem Ersten zu einem Zweiten und Hervorgehen aus Unterschiedenen“ (Enz § 86), sagt Hegel einmal, dgl. „Denn Vermittlung ist ein Anfangen und ein Fortgegangensein zu einem Zweiten, so daß dies Zweite nur ist, insofern zu demselben von einem gegen dasselbe Andern gekommen worden ist.“ (Enz § 12). Einheit und Unterschied werden als ein solches zweites gefaßt, das nur ist, insofern man von einem Andern zu ihm gekommen ist.

Vieles, was uns in unserm gewöhnlichen Leben und Denken völlig selbstverständlich ist, darf für den Philosophen nicht selbstverständlich sein. Die Philosophie hat gerade das gemeinhin Selbstverständlichste in Frage zu stellen. Insofern gehört der umfassende und totale Zweifel durchaus zu ihrem Wesen.

Etwas, was nun für jedermann und zu jeder Zeit selbstverständlich scheint, ist dies, daß es Unterschiede gibt. Unterschiede sind da, sind vorhanden, man hat sie. Gerade dies aber darf für den Philosophen am wenigsten selbstverständlich sein. Man kann sogar mit gutem Recht sagen, die Philosophie sei genau in dem Augenblick entstanden, als es aufhörte selbstverständlich zu sein, daß es Unterschiede gibt. Dieser Augenblick war in dem Denken der frühen Griechen gekommen. Die geschichtliche Größe des parmenideischen Denkens nämlich beruht darin, daß in ihm zuerst es grundsätzlich fragwürdig wurde, wie es sich mit dem Unterschied verhalten möchte. Parmenides als Erster stellte die gewöhnlichste Selbstverständlichkeit in Frage. So wird er den Ehrentitel mit Recht tragen, den Reinhardt ihm gegeben hat: der erste Metaphysiker zu sein. Die Metaphysik ist so durch ihre Entstehung unauflöslich mit der Frage verwoben, wie Unterschied möglich ist. Es ist ihr durch Parmenides gleichsam in die Wiege gelegt, daß für sie in keinem Falle selbstverständlich sein darf, daß es Unterschiede gibt, denn Parmenides stellte fest: es gibt keine. Er hat die Geschichte der Metaphysik mit diesem großen Gedanken sicherlich weitgehend bestimmt; auch der Satz „forma dat esse rei“ wäre ohne ihn nicht zu denken gewesen. Wir werden seine Frage, die Frage nach der Möglichkeit von Unterschied überhaupt, darum die „eleatische Frage“ nennen.

Diese eleatische Frage dürfte immer wieder den metaphysischen Fragen ausdrücklich oder unausdrücklich zu Grunde gelegen haben. So möchten wir z. B. auch die Frage Kants nach der „Möglichkeit einer Verbindung überhaupt“ (KdrV B § 15, Überschrift) in die Geschichte dieser eleatischen Frage hineinstellen, denn Verbindung und Unterschied stehen, wie man schon aus unserer Definition von Form ersieht und wie sich noch weiterhin erweisen wird, nicht so sehr weit auseinander. Bei dem nachkantischen deutschen Idealismus aber werden wir es bewußt und ausdrücklich formuliert finden: die Metaphysik hat die Differenz zu denken, sie ist an die eleatische Frage geknüpft.

Hegel sagt einmal – und zwar bei Gelegenheit seiner Darstellung der „absoluten Substanz“ Spinozas –: „Dies ist im Ganzen die spinozistische Idee. Es ist dasselbe, was bei den Eleaten das $\delta\upsilon$. Es ist die morgenländische Anschauung, die sich mit Spinoza zuerst im Abendlande ausgesprochen hat. Im Allgemeinen ist darüber zu bemerken, daß das Denken sich auf den Standpunkt des Spinozismus gestellt haben muß; das ist der wesentliche Anfang alles Philosophierens. Wenn man anfängt zu philosophieren, so muß man zuerst Spinozist sein. Die Seele muß sich baden in diesem Aether der einen Substanz, in der Alles, was man für wahr gehalten hat, untergegangen ist.“ (JA 19,376).

Wir führen diese Sätze an dieser Stelle an, weil Hegel in ihnen etwas über den „wesentlichen Anfang alles Philosophierens“ sagt, und diesen Anfang unmittelbar zwar auf Spinoza, mittelbar aber auch, wie wir das soeben getan haben, auf das eleatische Denken bezieht. Hegel setzt den wesentlichen Gedanken Spinozas mit dem wesentlichen Gedanken der Eleaten gleich. Auch anderswo nennt Hegel diesen Anfang, – so bei seiner Darstellung der „orientalischen Philosophie“ (vgl. JA 17,181), aber auch bei der der Eleaten selbst (vgl. JA 17,310; sowie „Mit Parmenides hat das eigentliche Philosophieren angefangen“, 312. Vgl. außerdem JA 8,206). Meist aber bezieht sich Hegel für diesen Zusammenhang auf Spinoza, weil dieser zu seiner Zeit für Dichter und Denker von lebendigster Aktualität war, wogegen Parmenides damals Gegenstand gelehrter Historie blieb. Heute ziehen wir vor, den „wesentlichen Anfang alles Philosophierens“ auf den geschichtlich wesentlichen Anfang der Metaphysik zu beziehen, auf Parmenides.

Was Hegel das „Baden im Aether der einen Substanz“ nennt, drücken wir also – ein wenig formaler vielleicht, doch dadurch wohl zugänglicher – wie folgt aus: man muß aufhören, den Unterschied vorauszusetzen, ihn als etwas Voraussetzbares zu betrachten. – Das Vorhandene ist Vorausgesetztes, und umgekehrt, alles Vorausgesetzte ist nichts Wesentlicheres als ein Vorhandenes. Unterschiede aber „sind nicht vorhanden“. „Wenn man anfängt zu philosophieren, so muß man zuerst Spinozist sein“, sagt Hegel: die Selbstverständlichkeit, daß es Unterschiede gibt, soll uns, wenn wir unseren Weg beginnen, vergangen sein. Wir sollen „nach-parmenideisch“ philosophieren.

Die Wissenschaft von der Form, von dem Grund von Einheit und Unterschied, ist zugleich auch die Wissenschaft, die sozusagen die Antwort auf die eleatische Frage geben soll. Dieser Grund, der die Vermittlung von Einheit und Unterschied enthält, soll uns zeigen, wie Unterschied möglich ist, und was es überhaupt mit ihm auf sich hat. Darum ist es auch für uns erforderlich, wenn wir der Wissenschaft von der absoluten Form nachfolgen wollen, daß wir durch diese „eleatische Krisis“ hindurchgehen. Der Gedanke, der in der Geschichte der abendländischen Metaphysik am Anfang steht, daß es keinen Unterschied „gibt“, – dieser Gedanke muß auch bei uns, so gering und unbedeutend unser Weg auch immer sein mag, dennoch ebenso wie bei jenem Weg am Anfang stehen. Auch für uns muß dies das am wenigsten Selbstverständliche sein: es gibt Unterschiede. – Diese Erörterungen erlauben uns auch bereits jetzt, von

dem dunklen Satz „forma dat esse rei“ schon ein wenig mehr zu verstehen. Diesen Satz haben wir ja bisher nur so hingestellt, ohne nach seinen Gründen zu fragen. Wir wissen gar nicht, was für ihn spricht. Zu diesen Gründen aber finden wir nun bereits einen ersten Zugang.

Plotins Schrift über das Gute oder das Eine (Enn. VI,9) beginnt mit dem Satz „Alles Seiende ist durch das Eine ein Seiendes“. Das Eine in diesem Gedanken ist dasjenige, was Grund der Einheit ist für alles, was ein Eines ist. Nach unserer Definition also ist es die Form, die Plotin freilich vor allem oder gar ausschließlich als Grund von Einheit denkt. Die andere Seite der Form, das Grundsein für Differenz, ist hier hinweggefallen. Für Plotin ist demnach dies das am wenigsten Selbstverständliche, daß etwas ein Eines ist. Auch Plotin steht, und zwar in ganz besonderer Weise, in der Tradition der eleatischen Frage.

Nun ist etwas nur, wenn es ein Eines ist. Denn, so fragt Plotin, was könnte es sein, wenn es nicht ein Eines ist? Was also dem Etwas seine Einheit gibt, das gibt ihm sein Sein. Die Form ist Grund von Einheit, sie gibt Einheit, folglich: forma dat esse.

Wenn es für uns aufhört selbstverständlich zu sein, daß etwas ein Eines ist, wenn wir nach einem Grund der Einheit fragen, dann führen wir sogleich auch das Sein dieses Etwas, dieser res auf das Andere zurück. Mit der Einheit wird das Sein selbst fragwürdig. Für unsere Erörterung ist wichtig der Zusammenhang, der sich auf diese Weise ergibt zwischen dem Satz „forma dat esse rei“ und unserer Definition von Form: Form ist Grund von Einheit und Unterschied. Beides spricht von demselben einen Gedanken.

Bisher haben wir — da wir Hegels Wissenschaft der Logik als einen Text der idealistischen Metaphysik interpretieren wollen — uns ganz allgemein mit dem Begriff „Idealismus“ beschäftigt. Wir haben über den ausgezeichneten Rang der Form in diesem Idealismus gesprochen, wir haben auch die ersten Vorstellungen gewonnen davon, was hier als Form gedacht wird, und wir haben die wesentlichen Fragen nach der Möglichkeit von Einheit und nach der Möglichkeit von Unterschied kennengelernt. Von uns selbst fordern wir ein in metaphysischer Weise „kritisches“ Denken: es soll uns nicht mehr selbstverständlich sein, daß es Einheit und Unterschied gibt. Wir haben uns als „nach-parmenideisch“ auszuweisen.

Aber Hegel gehört nicht nur überhaupt dem Idealismus, er gehört dem neuzeitlichen Idealismus an. Auch hiervon soll noch die Rede sein.

Um eine Philosophie überhaupt als Idealismus zu kennzeichnen, haben wir als Kriterium das Verhältnis von Form und Ding benutzt. Für die wichtigste Unterteilung des Idealismus soll nun das Verhältnis von Form und Ich als Kriterium dienen. Wir wollen einen Idealismus „transzendental“ nennen, wenn er die Form als subjektiv denkt (dann wird also das Ich zum Grund von Einheit und Unterschied), — jeden anderen Idealismus aber wollen wir „transzendent“ nennen (so etwa wird dieser Ausdruck innerhalb des deutschen Idealismus gebraucht). Der transzendente Idealist behauptet also die Abhängigkeit von Einheit und Unterschied vom Ich, der transzendente Idealist deren Unabhängig-

keit vom Ich. Dieser letztere macht sie von einem Grund abhängig, der nicht Ich ist, der jenseits, „transzendent“ ist. Platons Ideenlehre mag uns eine Vorstellung geben von einem „transzendenten Idealismus“, insofern die Ideen außerhalb des Subjektes sein sollen.

Daß hier wie bei dem vorigen Punkt manche Zwischenlösungen möglich oder notwendig sind, ändert nichts daran, daß solche grundsätzlichen Bestimmungen uns zur Übersicht und Klarheit sehr dienlich sein können — nicht nur zu Zwecken der Sprachregelung. Alles Verwickelte läßt sich leichter lokalisieren, sind einige einfache, umrißhafte Züge vorgegeben. Und an Verwickeltheit wird es uns bei Hegels Logik nicht fehlen.

Hegel als neuzeitlicher Idealist steht prinzipiell auf dem Boden der Subjektivität. Kant als erster hatte den Gedanken des transzendentalen Idealismus oder der Subjektivität der Form gefaßt, und was diesen einen Gedanken betrifft, so ist keiner der idealistischen Nachfolger Kants von seinem Wege abgewichen. Eine Form unabhängig vom Ich — das wäre für jeden von ihnen ein sinnloser Begriff gewesen. Wenn für den Idealismus überhaupt die Form so sehr in der Mitte der denkerischen Bemühung steht, so wird für den transzendentalen Idealismus, der sich gründet in der Nähe, die Ich und Form zueinander haben, das Ich ebenso sehr in die Mitte rücken. Die Wissenschaft von der Form wird notwendig zur Wissenschaft vom Ich werden, und umgekehrt. Dadurch aber wird das Ich auch in besonderer Weise rätselhaft und fragwürdig, der Satz Wittgensteins „Das Ich, das Ich ist das tief Geheimnisvolle!“ (Schriften I, 173) gilt am nachdrücklichsten für den Transzendentalphilosophen. Hegel spricht von dem „absoluten Gebot: erkenne dich selbst“ (Enz § 377). Auch seine Wissenschaft der Logik gehört unter dieses Gebot. Die Erkenntnis des Ich gibt nach Hegel sogar erst die absolute Grundlage alles philosophischen Erkennens (eben wegen ihres Zusammenhanges mit der Erkenntnis der Form). Hegel rühmt es an Kant, daß er der Philosophie mit seinem Gedanken von der Subjektivität der Form diese absolute Grundlage gegeben habe, aus der alle Wahrheiten über die Form wie über das Ich stammen. Er sagt: „Ebenso ist das hohe Verdienst anzuerkennen, daß die kantische Philosophie Ich als die reine Apperzeption herausgehoben, die Erkenntnis desselben nicht mehr als auf Seelending, auf die metaphysischen Prädikate, ob es materiell sei oder nicht, gestellt hat, sondern auf sein wahrhaftes Wesen, nämlich auf die reine Identität des Selbstbewußtseins mit sich, die Freiheit; damit, daß dieses als das Wesen und die Substanz der sogenannten Seele erfaßt worden ist, ist der absolute Grund für das philosophische Erkennen gelegt worden.“ (JA 6,45 f.). Das „Erkenne dich selbst“ entstand ebenfalls im frühen Griechentum — wenn auch einem völlig anderen Bereich als die eleatische Frage nach der Möglichkeit von Unterschied. Es hat ursprüngliche eine religiöse Bedeutung, nicht jene philosophische, die ihm von Platon an viele Philosophen gegeben haben. Dennoch ist das „Erkenne dich selbst“ inzwischen längst in die Philosophie eingebürgert, — gleichsam eine „Erwerbung von Eigentum aus der Bearbeitung“. Daß man Thales, dem „ersten Philosophen“, diesen Spruch zugeschrieben, hat wohl keine historische, aber um so mehr

symbolische Wahrheit. Innerhalb der idealistischen transzendentalen Metaphysik zeigt sich die wesenhafte Zusammengehörigkeit jener beiden griechischen Aufträge „Erkenne dich selbst“ und „Erkenne den Unterschied“. Die Transzendentalphilosophie will zeigen, wie der eine Auftrag nur zu erfüllen ist durch die Erfüllung des anderen, — oder wie, hegelisch gesprochen, jeder an ihm selbst seine Einheit mit dem anderen erweist. Vor Kant gehörte beides nur an sich zusammen, durch Kant ist diese Zusammengehörigkeit auch für das Denken herausgetreten. Darum kann Hegel sagen, die Kantische Transzendentalphilosophie, die die Möglichkeit von Synthesis vom Wesen des Ich her begreift, habe den absoluten Grund für das philosophische Erkennen gelegt. Auch wir werden uns bei unseren Interpretationen Mühe geben, diese Zusammengehörigkeit immer wieder sichtbar werden zu lassen, — hier am Anfang sei dies nur als eine wichtige Aufgabe vorangestellt.

Doch zurück zu unserer Bestimmung dessen, was als transzendentaler Idealismus gelten soll. Wenn die Art, wie wir ihn von dem transzendenten unterschieden haben, sinnvoll sein soll, so müssen wir offenbar annehmen, daß das Ich sich in grundsätzlich anderer Weise auf Form bezieht als das Ding. Ja eigentlich darf das Ich ebensowenig wie die Form selbst ein Ding sein. Die Form soll kein Ding sein, — das haben wir früher gesagt, und das Ich soll sich ebenfalls dem Begriff nach vom Ding unterscheiden.

Das Ding ist in der Weise auf Form bezogen, daß es von dort her sein Sein empfängt, also passiv. Das Ding ist Geformtes, d. h. Geeintes und Unterschiedenes. Das Ich aber soll sich anders auf die Form beziehen, — und zwar zunächst als Erkennendes. Das Ich erkennt Form, in allem Erkennen verhält es sich ganz wesentlich zur Form. Dieses erkennende Verhalten zur Form kann nun ebenfalls als ein passives gedeutet werden, — ja man betrachtet es sogar ausdrücklich in Analogie zu dem Verhältnis von Ding und Form, indem man sich auf Aristotelische Gleichnisse beruft. Man sagt, die Seele nehme die Form auf wie das Wachs einen Eindruck. Hegel aber unterwirft dieses Bild seiner Kritik, er sagt: „In jenem Bilde fehlt dies, woran nicht gedacht wird, daß nämlich das Wachs die Form in der Tat nicht aufnimmt; dieser Eindruck bleibt eine äußerliche Figur, Gestaltung an ihm, aber keine Form seines Wesens. Würde diese Form die Form seines Wesens, so hörte es auf, Wachs zu sein. Hingegen bei der Seele nimmt diese die Form selbst in die Sustanz der Seele auf, assimiliert sie, und so, daß die Seele an ihr selbst gewissermaßen alles Empfundene ist; . . . Die Seele ist die Form, die Form ist das Allgemeine; und das Aufnehmen desselben ist nicht, wie das des Wachses. Das Aufnehmen ist ebensowohl Aktivität der Seele; nachdem das Empfindende gelitten, hebt es die Passivität auf, bleibt zugleich frei davon.“ (JA 18,380). Wir führen dies an, um uns klar zu machen, daß sich Seele und Wachs, Ich und Ding in sehr verschiedener Weise auf Form beziehen, — ja man wird, wenn man den Unterschied von Ich und Ding begreiflich machen will, an diesen Unterschied in der Beziehung auf Form anknüpfen müssen. Es gehört zum Wesen des Ich, daß es sich in aktiver und spontaner Weise auf Form bezieht, während das Ding ihr gegenüber passiv bleibt. Den

Unterschied der beiden Verhältnisse „Ich – Form“ und „Ding – Form“ zu begreifen gehört ebenfalls zu den wichtigsten Aufgaben der Form-Metaphysik.

Für den transzendentalen Idealismus ist nun erst recht klar, daß sich das Ich in schlechthin anderer Weise auf Form beziehen muß als das Ding. Das Ich wird noch viel grundsätzlicher als aktiv, als spontan begriffen. Fichtes Idealismus der Tat ist hierfür das deutlichste Beispiel. Die Tat ist, wie Faust es fordert, im Anfang. Das Ich ist das Formende, das Ding das Geformte, das Ich das Einende und Unterscheidende, das Ding das Geeinte und Unterschiedene. Dies soll als eines der wesentlichen Kennzeichen für Subjektivität festgehalten werden. Es ist für das Ich keine äußerliche Eigenschaft, daß es zu formen vermag; dies gehört vielmehr zu seinem innersten Kern und Wesen, – ja das Ich ist eigentlich das Formen selbst.

Der Begriff „Subjekt“ wird durch diese Vorstellungen allerdings sehr erweitert, er wird in gewisser Weise mehrdeutig. Es gehört zu unserer Erörterung des „transzendentalen Idealismus“, daß wir auf diese Mehrdeutigkeit, die genauer eine Doppeldeutigkeit ist, nunmehr eingehen.

Das Ich ist dem gewöhnlichen Vorstellen bekannt als das Subjekt des Bewußtseins. Auch das philosophische Denken vor Kant hatte das Ich in dieser Weise aufgefaßt. Kant als erster aber denkt das Ich auch als Subjekt der Form. Das Ich wird also nun unter einem zweifachen Aspekt gesehen: einmal als Subjekt der Form, einmal als Subjekt des Bewußtseins. Für das transzendentalphilosophische Denken entsteht damit gerade wegen der Rede von der Subjektivität der Form die Verpflichtung, diese beiden Subjekte sorgfältig zu unterscheiden und auseinander zu halten. Damit ist nicht gemeint, daß es sich hier um zwei verschiedene Iche (wie etwa zwei Personen) handelt. Aber dennoch ist es nicht möglich, beide Subjekte einfach ineinander fallen zu lassen.

Für das vorkantische metaphysische Denken war meist Gott das Subjekt der Form gewesen – über diesen „theologischen Aspekt“ der Form-Metaphysik werden wir bald sprechen –, während das menschliche Ich nur als Subjekt des Bewußtseins verstanden wurde. Damit war ein einfacher, beinahe greifbarer Unterschied gegeben (wenn auch natürlich Gott seinerseits wieder Subjekt eines Bewußtseins war). Dem transzendentalphilosophischen Denken wird dieser Unterschied ungreifbarer, aber er bleibt, und bleibt auch grundsätzlich bedeutsam.

Freilich müssen wir sagen, daß diese Unterscheidung zwischen dem Subjekt der Form und dem des Bewußtseins innerhalb der Geschichte des Idealismus selbst erst allmählich herangewachsen ist, und zwar aus einer anderen Unterscheidung innerhalb des Subjektes des Bewußtseins, zwischen dem transzendentalen und dem empirischen Bewußtsein. Bei Fichte ist noch durchgängig von Bewußtsein (wenn auch von „transzendentalen“ oder „reinem“) die Rede, in Schellings „System des transzendentalen Idealismus“ ist die Unterscheidung zum ersten Male deutlich gegeben. Dies ihr geschichtliches Hervorgehen kann hier nicht betrachtet werden, wir müssen uns damit begnügen, die Notwendigkeit dieser Unterscheidung für uns sachlich zu motivieren.

Der Grund für diese Notwendigkeit, das Subjekt der Form von dem des Bewußtseins zu unterscheiden, ist zunächst ein sehr einfacher: das Bewußtsein ist selbst etwas Geformtes, es gehört auf die Seite des πεπερασμένον. Das Subjekt der Form aber soll das Formende sein, es gehört auf die Seite des πέρας.

Wir können diesen Unterschied auch etwas näher an Kantische Vorstellungen aussprechen: Jede Erscheinung ist Produkt von Ich und Ding an sich. Auch das Bewußtsein ist also, insofern es Erscheinung ist, ein Produkt des Ich (ob auch hier etwas dem Ding an sich Entsprechendes mitwirkt, ist für unsere gegenwärtige Überlegung bedeutungslos). Das Bewußtsein als Produkt aber ist von dem produzierenden Ich unterschieden. Wir haben also ein produzierendes Ich und ein produziertes Ich, — zwar nicht so, als ob es zwei wirklich verschiedene Iche wären, aber dennoch offenbar unterschieden. Das produzierende und das produzierte sind keinesfalls einfach dasselbe. Dieser Unterschied entspricht demjenigen, den wir vorhin zwischen dem Ich als πέρας und dem Ich als πεπερασμένον gemacht haben. Denn die Grenze, πέρας, wird hier als tätiges spontanes Begrenzen, als Hervorbringen von Grenze gedacht, unter die, wie es schon in den für Philolaos überlieferten Fragmenten heißt, „περαίνοντα“ gezählt. Das πεπερασμένον auf der anderen Seite entspricht dem Produzierten. In diesem Sinne wollen wir das transzendente und das empirische Subjekt unterscheiden. Die Empirie ist das (nach Kant durch Ich und Ding an sich) Produzierte, das empirische Ich gehört unter das Produzierte. Das transzendente Ich dagegen soll in unserem Sprachgebrauch das produzierende Ich sein, zugleich das Subjekt der Form. Das Subjekt des Bewußtseins soll von dem Subjekt der Form unterschieden werden, so lange die Frage noch offen steht, in wie weit es produziertes, in wie weit produzierendes ist. Wenn wir beides in eins fallen ließen, würden wir ein wichtiges und schwieriges Problem einfach überspringen.

Es sei an dieser Stelle ohne nähere Begründung angeführt, daß sich vom Standpunkt des nachkantischen Idealismus aus die Probleme der eigentlichen Erkenntnistheorie sogar darauf reduzieren, die dialektische Identität des Subjekts der Form und des Subjekts des Bewußtseins begreiflich zu machen. Weder die völlige Trennung beider Subjekte (wie sie der transzendente Idealist behauptet) noch ihre völlige Ineinssetzung würde die Erkenntnis begreiflich machen. Es bleibt also nur die „Vermittlung von Identität und Differenz“, das dialektische Denken. Das Moment der Trennung beider Subjekte ist erforderlich, um die Passivität, das Sein-bei-Anderem des Bewußtseins möglich zu machen, und die Identität beider ist erforderlich, damit überhaupt Erkenntnis sein kann. An Hand der Transzendentalphilosophie Fichtes und Schellings ließen sich diese Gedankengänge ausführlicher verfolgen, als dies hier geschehen kann. Dort sieht man, wie sich das Problem ergibt, das Verhältnis von Subjekt der Form und Subjekt des Bewußtseins dialektisch zu begreifen. Gegenwärtig aber suchen wir ja nur nach Gründen, die nahelegen, dem Unterschied dieser beiden Subjekte die nötige Aufmerksamkeit zu schenken.

Auch bei den Fragen, die das Ding an sich betreffen, ist der Unterschied eines Subjektes der Form und eines Subjektes des Bewußtseins sehr wichtig. Was z. B. Schelling in seinem „System des transzendentalen Idealismus“ über das „Ding an sich“ sagt (SW III, 421 ff.), kann man überhaupt nur verstehen, wenn man sich vor Augen hält, daß ein Ding an sich bezüglich des Form-Ich etwas anderes ist als ein Ding an sich bezüglich des Bewußtseins-Ich. Das erstere erkennt Schelling überhaupt nicht mehr an, das letztere benötigt er, um gerade die Differenz zwischen dem Subjekt der Form und dem des Bewußtseins, d. h. um die Endlichkeit und Passivität des Bewußtseins zu erklären. Auch dies sei hier lediglich angeführt in der Absicht, uns selbst zur sorgfältigen Beachtung dieses Unterschiedes von Form und Bewußtsein im Ich zu nötigen.

Was schließlich die Hegelsche Logik selbst betrifft, so seien hier nur wenige Stellen angeführt, an denen Hegel über das Verhältnis von Bewußtsein und Logik spricht. Hegel betrachtet die Form in seiner Wissenschaft der Logik, das Bewußtsein aber erst in der Philosophie des Geistes (und zwar im besonderen unter dem Titel „Phänomenologie des Geistes“, Enz §§ 413 ff.). Wenn Hegel in der Logik vom Subjekt spricht, so werden wir uns hüten müssen, sogleich das Subjekt des Bewußtseins unterzuschieben. Hören wir Hegel selbst: In der Einleitung zu seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie heißt es: „Die Wissenschaft, wo wir den reinen, allgemeinen Gedanken zum Gegenstand haben, ist die Logik. Gewöhnlich pflegt man zwar nur das subjektive Denken, den Gedanken in der Form des bewußten Denkens in der Logik zu betrachten; der Wert des Gedankens, glaubt man, liege auf der Seite des Subjekts. In der Philosophie aber hat man zwar auch den Gedanken zum Gegenstand, aber nicht bloß als etwas Subjektives, als eine innere Tätigkeit in uns, sondern den Gedanken in dem Sinne, daß er objektiv, allgemein ist, also Gedanke und Allgemeines ist eins.“ (EGPh 224 f.). Und in seiner Logik sagt Hegel: „Für den wirklichen Fortschritt der Philosophie aber war es notwendig, daß das Interesse des Denkens auf die Betrachtung der formellen Seite, des Ich, des Bewußtseins als solchen, d. i. der abstrakten Beziehung eines subjektiven Wissens auf ein Objekt, gezogen, daß die Erkenntnis der unendlichen Form, d. i. des Begriffs, auf diese Weise eingeleitet wurde. Um jedoch diese Erkenntnis zu erreichen, mußte jene endliche Bestimmtheit, in der die Form als Ich, Bewußtsein ist, noch abgestreift werden. Die Form, so in ihre Reinheit herausgedacht, enthält es dann in sich selbst, sich zu bestimmen, d. i. sich Inhalt zu geben, und zwar denselben in seiner Notwendigkeit, — als System der Denkbestimmungen.“ (L I,46). Hegel äußert sich noch ein drittes Mal zu unserer Frage an einer Stelle, die wir später in ausführlicherem Zusammenhange heranziehen wollen, und wo es u. a. heißt: „Ebenso ist hier auch der Begriff nicht als Aktus des selbstbewußten Verstandes, nicht der subjektive Verstand zu betrachten, sondern der Begriff an und für sich, welcher ebensowohl eine Stufe der Natur als des Geistes ausmacht.“ (L II,224).

Dem zweiten dieser Zitate entnehmen wir, daß die philosophische Untersuchung des Ich, des Bewußtseins nur eine Einleitung war für die Erkenntnis

der unendlichen Form. Die Erkenntnis des Bewußtseins ist ein Weg, der wegen der Nähe des Bewußtseins zur Form hinführt zu der Erkenntnis der Form, aber noch nicht Erkenntnis der Form selbst (wie Hegel sogar seinerseits die „Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins“ ursprünglich als Hinführung zur Logik, zur wahren Erkenntnis der Form gedacht hatte). Am Bewußtsein erscheint das, was Form ihrem eigentlichen Wesen nach ist, am adäquatesten, und darum kann eine Untersuchung des Bewußtseins am ehesten zu angemessenen und reinen Begriffen von Form führen. Aber um die Erkenntnis der Form zu erreichen, muß jene endliche Bestimmtheit (das Bewußtsein überhaupt ist *πεπερασμένον*) noch abgestreift werden, die Form muß, wie Hegel sagt, in ihre Reinheit herausgedacht werden. Dazu aber muß, wie wir es ausgedrückt haben, das Subjekt der Form von dem Subjekt des Bewußtseins unterschieden werden. Hegel unterscheidet das „Denken als solches“ vom „bewußten Denken“, aber wir halten unsere Art, diesen Unterschied zu bezeichnen, für etwas deutlicher und weniger schwer verständlich. Worauf alles ankommt, ist der Unterschied von begrenzender Tätigkeit und Bewußtsein, welches beides auch für den Transzendentalphilosophen nicht einfach zusammenfällt. Das „Denken als solches“ ist die Macht des Negativen, das Bestimmen – und diese Macht nicht einfach das Bewußtsein. Wenn wir die „Wissenschaft der absoluten Form“ interpretieren wollen, so haben wir darauf zu achten, daß wir die Form „in ihre Reinheit herausdenken“, denn ohne dies kann uns unser Vorhaben nicht gelingen.

Hegels Gedanke läßt sich vorläufig wie folgt zum Ausdruck bringen: Erkenntnistheorie setzt Metaphysik voraus, aber nicht umgekehrt. Einfacher gesagt: Die Erkenntnis von Form ist ihrem Wesen nach ursprünglicher als die Erkenntnis der Erkenntnis. Um über Erkenntnis zu reden, muß ich schon ein Wissen von Form haben, und dies Wissen zu untersuchen und zu prüfen ist eine vorgängige Aufgabe.

Zur weiteren Erläuterung dieser Entpsychologisierung der Form sei noch auf eine verwandte Erscheinung in der Metaphysik von Leibniz verwiesen, die Hegel selbst auf diese Weise darstellt: „Die Monade ist also ein Vorstellendes, Perzipierendes, so sagt er, die Monade ist tätig . . . Diese Vorstellungen sind nicht notwendig bewußte Vorstellungen. Bewußtsein ist zwar selbst Perzeption, aber ein höherer Grad derselben; Perzeptionen des Bewußtseins nennt Leibniz Apperzeptionen . . . Der Ausdruck Vorstellung hat aber allerdings etwas Ungeschicktes, da wir gewöhnt sind, ihn nur dem Bewußtsein, und dem Bewußten als solchem zuzuschreiben; Leibniz aber nimmt auch bewußtloses Vorstellen an“ (JA 19,459 f.).

Hier darf man bemerken, daß Hegels Ausdruck „Denken“ in Bezug auf die Logik das gleiche Ungeschickte hat, da wir auch das Denken dem „Bewußten als solchem zuzuschreiben“ pflegen. Wir sprechen darum auch lieber von Form oder vom Subjekt der Form (wie nach Leibniz die Monaden „substantielle Formen“ sind). Hans Heinz Holz macht zu diesem Begriff der „bewußtlosen Perzeption“ einige Bemerkungen, die auch für uns lehrreich sind, weil sie sehr