

**Den Verstand zur Vernunft bringen?
Hegels Auseinandersetzung mit Kant in der *Differenz-Schrift*.***

„Das Interesse des Denkens – Hegel aus heutiger Sicht“, dies ist bekanntlich der Titel der Vortragsreihe, zu der auch der heutige Vortrag gehört. Was auch immer mit diesem schoenen Titel genau gemeint gewesen sein mag, man wird sich angesichts des gegenwärtigen Zustands wenigstens der akademischen Philosophie kaum des Eindrucks erwehren können, dass er nicht nur zu einer Bestandaufnahme, was mit Hegel heute so alles passiert, einladen soll. Vielmehr scheint er zugleich einer Hoffnung oder einem Wunsch des Inhalts Ausdruck geben zu sollen, dass man im Interesse des Denkens Hegel heute anders sehen möge als es in der neueren Vergangenheit der Fall gewesen ist. So berechtigt und so verständlich ein solcher Wunsch oder eine solche Hoffnung auch sein mag, es wird dabei implizit vorausgesetzt, dass man einen einigermaßen unkontroversen Sinn mit der suggestiven Formel vom Interesse des Denkens verbinden kann und dass ausgerechnet Hegel für diesen Sinn eintreten kann. Beides sind weitreichende Voraussetzungen, die zudem einen beträchtlichen Auslegungsspielraum bieten. Ich werde mich erst gar nicht daran versuchen, diesen Spielraum zu erkunden, sondern einfach davon ausgehen, dass – was auch immer das Interesse des Denkens genauer sein mag – es auf jeden Fall in Hegels Interesse ist, auch aus heutiger Sicht als interessanter Denker wahrgenommen zu werden.

Auf diese Vorbemerkung zum übergreifenden Thema der Veranstaltung muss eine zweite folgen, die sich auf die Weise bezieht, in der Hegel in den Blick genommen werden muss, wenn man ihn interessant machen möchte. Generell gilt, dass man den Umgang mit Hegels Philosophie sehr grob durch eine von zwei Haltungen motiviert anzusehen hat. Diese Haltungen schliessen sich zwar nicht unter jeder Beschreibung gegenseitig aus, sie stehen aber doch in einer gewissen Spannung zueinander und können daher als Alternativen aufgefasst werden. Die eine dieser Haltungen ist dadurch charakterisiert, dass sie die

*) Die hier vorgelegten Ausführungen fassen in ihrem ersten Teil Überlegungen zusammen, die ich ausführlicher mehrfach andernorts vorgestellt habe. Das Hegel-Bild, in das sie eingebettet sind, ist zuletzt dargestellt worden in D.Emundts, R.P.Horstmann: *G.W.F.Hegel. Eine Einführung*. Stuttgart 2002. Die Werke Hegels werden zitiert nach Band 4 von G.W.F.Hegel: *Gesammelte Werke*. Herausgegeben von der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Hamburg 1968. Die *Kritik der reinen Vernunft* von I.Kant wird, wie üblich, nach der Paginierung der zweiten Auflage (B) zitiert. Dina Emundts bin ich in vielem zu Dank verpflichtet.

Hegelschen philosophischen Bemühungen hauptsächlich unter dem Blickpunkt thematisiert, wie weit sie integriert werden können in die Standardsichtweisen der Wirklichkeit, die sich im Laufe der abendländischen Philosophiegeschichte etabliert haben, in die Sichtweisen, die sich als Mittel der Transformation von – Heideggerisch gesprochen – einer fremden und erratischen Wirklichkeit in eine uns vertraute und zugängliche Welt wenn auch nicht unbedingt bewährt, so doch durchgesetzt haben. Man kann die Summe dieser uns über unsere philosophische Vergangenheit zugewachsenen Sichtweisen der Wirklichkeit unter den Begriff der ‚traditionellen Rationalitätsstandards‘ zusammenfassen. Mit diesem Begriff kann nun die Konnotation der Normalität verbunden werden und zwar deshalb, weil er eben den Kanon dessen festlegen soll, was wir - gegeben wir verhalten uns traditionskonform, also normal - gedanklich akzeptieren können, was im Nachdenken über die Realität und unseren Stand in ihr als vernünftig und d.h. als zulässig und erlaubt zu gelten hat und was als unvernünftig, irrational und irgendwie abseitig ausgegrenzt werden muss. Sich der Hegelschen Philosophie unter dieser Sichtweise nähern, heisst, sie letztlich nach ihrer Normalitätsfähigkeit oder nach ihrer Entsprechung zu dem befragen und bewerten, was wir unter unseren traditionellen Rationalitätsstandards verstehen.

Es ist nun eine leicht zu bestätigende Binsenwahrheit, dass Hegels philosophisches Unternehmen, unter der Perspektive der Normalitätsfähigkeit betrachtet, kein allzu großer Erfolg gewesen ist. Wenn nicht gar schon zu seinen Lebzeiten, so doch spätestens unmittelbar nach seinem Ableben hat sich die vollständig berechtigte Meinung festgesetzt, dass bei Hegel alles irgendwie anders ist, dass seine Weise der philosophischen Transformation von Wirklichkeit in Welt geradezu mutwillig gegen tief verwurzelte Grundsätze unseres normalen Rationalitätsverständnisses verstößt und dass ihm diese Verstöße nicht etwa versehentlich unterlaufen, sondern vielmehr zu seinem philosophischen Programm gehören. Die Folge ist gewesen, dass diejenigen, die sich der Hegelschen Philosophie unter der Normalitätsvorgabe näherten, eine von drei Einstellungen favorisiert haben: sie haben sie entweder als Rückfall hinter die Errungenschaften abendländischen Rationalitätsverständnisses und somit als Form des Irrationalismus denunziert (Liebmann, Popper, Schnädelbach), oder sie haben die Verträglichkeit Hegelscher Vorgaben mit unseren normalen Rationalitätsvorstellungen proklamiert (Hegelianer aller Richtungen und aller Nationen), oder sie haben schliesslich das Hegelsche Werk auf eine Galerie origineller Phänomenbeschreibungen reduziert (Hegel-Rezeption z.B. in der ästhetischen Theorie und der Rechts- und Sozialphilosophie).

Dass die Philosophie Hegels so richtig interessant nicht werden kann, wenn der Umgang mit ihr durch diese erste, an dem Interesse an Normalität oder Integrationsfähigkeit

motiviert Haltung bestimmt ist, versteht sich von selbst - folgt man der gerade gegebenen Beschreibung. Die zweite Haltung, die man im Umgang mit Hegel einnehmen kann, ist eine, die von weniger starken Voraussetzungen bezüglich dessen ausgeht, was rational oder irrational, gedanklich erlaubt oder nicht erlaubt bzw. geboten oder verboten ist. Diese Haltung ist dadurch bestimmt, dass sie sich der Hegelschen Philosophie mit dem doppelten Interesse nähert, einerseits herauszufinden, was denn Hegel dazu gebracht haben mag, sich einigermaßen widerständig gegen unsere ‚normalen‘ Denkgewohnheiten, also die traditionellen Rationalitätsstandards zu verhalten, und andererseits kritisch zu prüfen, ob es ihm denn gelungen ist, seine skeptischen Bedenken gegen traditionelle Weisen des Denkens in ein alternatives Rationalitätsprogramm so zu transformieren, dass dieses neue Programm wenigstens von ihm selbst einigermaßen überzeugend zur Bewältigung der philosophischen Interpretation der Wirklichkeit eingesetzt werden konnte. Anhänger dieser zweiten Haltung gehen also davon aus, dass man, bevor man etwas über den Erfolg oder Misserfolg des Hegelschen Projekts sagen kann, sich erst einmal darüber verständigen muss, was dieses Projekt überhaupt veranlasst hat, worin es denn in Hegels Augen eigentlich bestanden hat und auf welchen Grundlagen und Evidenzen es meint aufbauen zu können. Weiterhin werden sie sich nicht primär damit beschäftigen, Hegel sozusagen uns anzupassen, sondern vielmehr darauf achten, dass man den Hegelschen Eigentümlichkeiten soviel Kredit wie möglich gibt. Hegel sich in dieser Einstellung nähern, heisst daher, ihn kontextualisieren – um ein bekanntes Schlagwort eines der Hauptvertreter dieser Haltung (Henrich) zu bemühen -, ihn soweit wie möglich immanent explizieren – um auf ein Titelwort eines der neueren amerikanischen Hegelinteressenten (Brandom) zu rekurrieren - und schliesslich ihn rekonstruieren – um einen Begriff, der Hegel in seiner frühen Jenaer Zeit selbst sehr lieb gewesen ist, anzuführen. Ob nun mit dieser zweiten Haltung tatsächlich auf einen interessanteren Hegel geführt wird, mag dahin gestellt bleiben. Auf jeden Fall ist man mit ihr eher in der Lage, ihn interessant zu machen, und sei es auch nur deswegen, weil sie darauf verpflichtet, ihn nach seinen eigenen Standards zu befragen und diese nach ihrer Tragfähigkeit zu erkunden.

Diese Vorbemerkung wird nun wahrscheinlich hinreichend deutlich gemacht haben, dass mir die gerade skizzierte zweite Weise des Zugangs zu Hegel vielversprechender erscheint als die zuerst umrissene. Dem werden meine Ausführungen dadurch versuchen Rechnung zu tragen, dass sie zuerst einmal einen kurzen Abriss der für Hegel relevanten philosophischen Diskussionssituation geben, aus dem sich ergeben soll, warum er zu der Meinung gelangt ist, dass nur eine ziemlich radikale Abkehr von traditionellen Denkmustern

eine zufrieden stellende philosophische Deutung der Wirklichkeit in Aussicht stellt – dies die Kontextualisierung. Als zweites werde ich, sozusagen als Fallstudie, durch die Betrachtung der programmatischen Teile seiner ersten von ihm selbst veröffentlichten philosophischen Schrift – der hier in Jena 1801 entstandenen *Differenz-Schrift* – versuchen zu klären, wie sich denn Hegels alternativ gemeintes Projekt inhaltlich charakterisieren lässt – dies der explikative Teil. Schliesslich werde ich drittens – in eher rekonstruktiver Absicht – einige Vermutungen darüber anstellen, warum Hegel damals seine eigene Konzeption in einer Terminologie vorstellt, deren wichtigste Begriffe als Transformationen bzw. Reinterpretationen von Termini aufzufassen sind, die bereits fest verankert in der in Kant kulminierenden Tradition gewesen sind. Die Begriffe, denen ich hier besondere Aufmerksamkeit widmen werde, werden, wie der Titel vermuten lässt, der der Vernunft und der des Verstandes sein.

I

Fragt man nach der für die Formierung der Hegelschen philosophischen Überzeugungen relevanten Diskussionslage, so ist die Antwort auf diese Frage auf den ersten Blick erstaunlich einfach. Sie lässt sich in einen Satz zusammenfassen, der lautet: Für Hegel, wie für manchen anderen seiner Generation, hat die Auseinandersetzung über das, was Philosophie zu leisten hat, immer in Parametern stattgefunden, die durch das Kantische Theoriegebäude bestimmt gewesen ist. Diese Parameter können etwas genauer in der Form von zwei Überzeugungen charakterisiert werden, die Hegel mit einigen anderen dann wichtig gewordenen nachkantischen idealistischen Philosophen geteilt hat. Die erste dieser Überzeugungen besteht darin, dass man als zentrale Intention der Kantischen Philosophie die Absicht ansehen muss, eine, wie man es nennen könnte: ‚Philosophie der Einheit‘ zu entwickeln. Die zweite Überzeugung, die alle nachkantischen idealistischen Philosophen verbindet, besteht darin, dass sie die Kantische Theorie als die am weitesten entwickelte Philosophie im Rahmen der Vorgaben angesehen haben, innerhalb derer sich das abendländische Denken neuzeitlicher Provenienz formuliert hat.

Was diese beiden Überzeugungen genau beinhalten, ist nicht ganz so einfach anzugeben, weil man sich bei ihrer Erörterung in beliebig viele historische wie systematische Probleme verstricken kann. Ganz von aussen betrachtet, ergibt sich aber ungefähr folgendes Bild: Was zunächst Kant als den Philosophen der Einheit betrifft, so ist auch Hegel der Meinung gewesen, dass es das eigentliche Ziel der Kantischen Philosophie gewesen sei, die

konzeptuellen Grundlagen für ein einheitliches Weltbild bereit zu stellen. Unter dem Terminus ‚einheitliches Weltbild‘ ist hier ein doppeltes zu verstehen: zum einen ist ein einheitliches Weltbild ein solches, welches den in einer gemeinsamen Welt sich bewegenden Subjekten die Möglichkeit gibt, diese Welt – trotz sehr verschiedener Zugangsweisen zu ihr – als ein und dieselbe zu erfahren oder wenigstens zu denken. Unter dieser Beschreibung würde ein Philosoph der Einheit jemand sein, der ein Weltbild theoretisch fundiert, in dem nicht z.B. die Welt, wie die Physik sie beschreibt, relativ beziehungslos neben einer Welt zu stehen kommt, die durch die Annahme der Wirklichkeit geistiger Wesenheiten gekennzeichnet ist, und eine Welt der Kunst oder die soziale Welt nur in flagrantem Widerspruch zu den Bedingungen expliziert werden kann, die andere Teilwelten definieren. Ein einheitliches Weltbild ist aber nicht nur durch die Vorstellung einer einheitlichen Welt ausgezeichnet, sondern zum anderen auch durch die Vorstellung der Einheit des Subjekts. Dies in dem Sinn, dass sich das Subjekt in seinen verschiedenen Bezügen zur Welt als dasselbe oder als identisch auffassen kann. Solche Bezüge sind z.B. Erkennen, Handeln und ästhetisches Geniessen. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet ist ein Philosoph der Einheit derjenige, der das begriffliche Rüstzeug für eine Theorie des Subjekts bereit stellt, die es erlaubt, Modalitäten des Weltbezugs mit der Identität des Subjekts zu verbinden.

Kant ist für Hegel und die anderen deutschen Idealisten nicht nur ein Philosoph der Einheit in diesem doppelten Sinne gewesen, darüber hinaus hat er in den Augen von Fichte, Schelling und Hegel bei seinem Versuch der Etablierung und Fundierung eines einheitlichen Weltbildes in unübertrefflicher und bisher nicht für möglich gehaltener Weise Gebrauch von den Mitteln gemacht, die von der philosophischen Tradition der Neuzeit zum Zwecke der begrifflichen Organisation der Wirklichkeit zur Verfügung gestellt worden sind. Die Gesamtheit dieser Mittel kann man als den kategorialen Apparat beschreiben, den die bedeutendsten Vertreter der neuzeitlichen Philosophie als Rahmen für die rationale Erfassung der Wirklichkeit in ihren diversen Aspekten favorisiert und durchgesetzt haben. Dieser Apparat ist es, der Festlegungen hinsichtlich der Weisen beinhaltet, in denen die Welt erkennend und handelnd zu erschliessen ist und der die Regeln fixiert, denen die Ordnung der Dinge zu entsprechen hat. In diesem kategorialen Rahmen spielen prominente Rollen Begriffe wie ‚Substanz‘, ‚Kausalität‘, ‚Wahrheit‘, ‚Freiheit‘ und wohl auch ‚Vorstellung‘. Wie dem auch im Einzelnen sei, worauf es hier nur ankommt, ist festzuhalten, dass die äusserste Perfektionierung der philosophischen Weltbeschreibung unter Inanspruchnahme dieser kategorialen Vorgaben ebenfalls ein Verdienst gewesen ist, welches auch Hegel der Kantischen Philosophie zugeschrieben hat. Hegel hat aus der in den erwähnten beiden

Überzeugungen zum Ausdruck kommenden positiven Einschätzung der Kantischen Philosophie nicht nur zu keiner Zeit einen Hehl gemacht, er hat vielmehr häufig diese Einschätzung explizit zur Erläuterung und zur Legitimation seines philosophischen Unternehmens herangezogen. Insofern ist es, einer weit verbreiteten Sichtweise entsprechend, vollständig korrekt zu konstatieren, dass Hegel – in einem gewissen Sinne wenigstens – als Fortsetzer des Kant unterstellten philosophischen Projekts einer Philosophie der Einheit anzusehen ist.

Kant fortsetzen, muss nun allerdings nicht unbedingt heißen, ihm mit seinen eigenen Mitteln folgen. Man mag mit Kant die Zielsetzung teilen, ohne sich auf dessen Programm der Einlösung des Ziels zu verpflichten. Man kann vielmehr dieses Einlösungsprogramm für vollständig verfehlt halten und gerade aus dieser kritischen Einschätzung heraus zum Kantischen Unternehmen ein eher zwiespältiges Verhältnis gewinnen. Dies ist nun ganz offensichtlich der Fall bei Hegel. Denn so viel Sympathie, ja geradezu Enthusiasmus er – wie seine idealistischen Zeitgenossen – auf der einen Seite für die Kantische Gesamtkonzeption auch aufgebracht hat, so ist er doch auf der anderen Seite zugleich einer der schärfsten Kritiker des ausgeführten Kantischen Systemmodells gewesen. In fast allen Bereichen der Kantischen philosophischen Systems – sei es der Erkenntnistheorie, der Moraltheorie oder auch der Natur- und Geschichtsphilosophie – meinte er, schwerwiegende Defekte ausmachen zu können, die nicht nur die Überzeugungskraft der Kantischen Lehren in Frage stellen, sondern die vor allem die wahren, auf Einheit gerichteten Intentionen Kants unkenntlich machen. Als Sammelnamen für den in den Augen Hegels und der anderen Deutschen Idealisten gewichtigsten Defekt der Kantischen Philosophie hat sich die Bezeichnung ‚Kantische Dualismen‘ durchgesetzt. Diese Dualismen – darin stimmten Fichte, Schelling und Hegel (mit manchen anderen) nahtlos überein – sind an der Basis und als Grundlage sämtlicher Kantischer Theorieansprüche zu finden und im Rahmen der Kantischen Vorgaben auch nicht zu eliminieren. Die prominentesten Beispiele solcher sog. Dualismen sind Kants Behauptung der Irreduzibilität von Sinnlichkeit und Verstand auf eine gemeinsame Wurzel, seine These von der Notwendigkeit der Annahme zweier Welten, der sinnlichen und der intelligiblen bzw. der Welt der Erscheinungen und der Welt der Dinge an sich, sowie seine Insistenz auf einer unaufhebbaren Gültigkeitsdifferenz zwischen mechanischen und teleologischen Naturerklärungen.

Der Punkt nun, der dieser Konstatierung von Dualismen seine kritische Kraft gibt, ist leicht einzusehen. Er lässt sich in die Form folgender Frage bringen: wenn es stimmt, dass die Kantische Philosophie ihrer eigentlichen Intention nach eine Philosophie der Einheit sein will,

und wenn es stimmt, dass Kant diese Intention im maximal informierten Rückgriff auf die kategorialen Ressourcen der philosophischen Tradition zu realisieren unternimmt, wie kann er dann bereit oder genötigt sein, für die Realisierung der Möglichkeit eines einheitlichen Weltbildes auf eine Konzeption zu setzen, die als Preis für die Denkbarkeit von Einheit auf ihr genaues Gegenteil, nämlich die unvermittelbare Differenz, die unüberwindliche Opposition bzw. den unaufhebbaren Gegensatz, zurückgreifen muss und unreduzierbare Dualismen als konstitutiv für Einheit akzeptiert? Kurz: nicht nur Hegel, aber auch ihm, ist der Preis viel zu hoch gewesen, den Kant, seiner Meinung nach, für ein einheitliches Weltbild zu zahlen bereit gewesen ist. Eine Folge dieser kritischen Einschätzung des Kantischen Unternehmens ist gewesen, dass man bereits zu Kants Lebzeiten propagierte, man müsse den Geist der Kantischen Philosophie von ihrem Buchstaben trennen bzw. man müsse die richtigen Prämissen zu den Kantischen Resultaten nachtragen. Anschlussfähig ist für Hegel – in dieser Terminologie gesprochen – allein der Einheit intendierende Geist oder das Einheit versprechende Resultat der Kantischen Bemühungen, vom Buchstaben ist nach ihm eher wenig zu halten. Eine andere, und hier weiterführende Folge der gerade skizzierten Auffassung der Wurzeln der äusserst ambivalenten Bezugnahme auf die Kantische Philosophie auch durch Hegel besteht darin, dass man Kants Einheitsprogramm nicht durch eine bloß interne Revision der Grundlagen seiner Theorie oder durch die Modifikation seiner konzeptuellen Vorgaben bewerkstelligen kann. Denn die kritische Pointe Hegels gegen Kant besteht ja gerade darin, ihm das Scheitern seines Projekts auf der Basis des Zugeständnisses zu attestieren, im Rahmen der ihm zur Verfügung stehenden traditionellen konzeptuellen Möglichkeiten alles richtig, sogar optimal gemacht zu haben. Das ganze Projekt einer Philosophie der Einheit, wenn es denn überhaupt realisierbar ist, muss daher auf eine vollständig andere Basis gestellt werden, auf eine Basis, die es erlaubt, von anderen konzeptuellen Möglichkeiten Gebrauch zu machen als die es sind, die Kants Unternehmen auszeichnen.

Hegel zu kontextualisieren, ihn auf die für seinen Ansatz relevanten Vorgaben zu beziehen, bedeutet also, ihn in einen Rahmen zu situieren, der überhaupt erst ermessen lässt, um was es ihm gegangen ist. Wenn eine solche Situierung, wie hier vorgestellt, auf eine, wenn auch vielleicht eigenwillige Inanspruchnahme von wesentlichen Elementen der Kantischen Philosophie durch Hegel führt, so soll damit natürlich nicht behauptet werden, dass der Rekurs auf Kant allein zureicht, um das Hegelsche Gesamtprojekt in all seinen Aspekten zu bestimmen. Es gibt gar keinen Zweifel daran, dass für Hegel eine ganze Reihe anderer Einflüsse wichtig gewesen und nachweisbar sind. Ich erinnere nur an seine Tübinger

Studienfreunde Schelling und Hölderlin und die über sie in sein Blickfeld gekommenen Positionen (u.a. Spinoza, Fichte, Schiller, evtl. auch Goethe). Dennoch ist der ‚Zuschnitt‘ seines Projekts ohne hinreichende Einbeziehung des Kantischen Hintergrunds schlichtweg unverständlich und würde beliebig wirken. Ausserdem wird der für sein Unternehmen konstitutive Bezug auf Kant nicht nur nahegelegt durch seine eigene spätere Selbstverortung in der Geschichte der Philosophie, sondern ist auch belegt, wie wir gleich sehen werden, durch sein erstes öffentliches Auftreten als akademischer Philosoph.

II

Eine Philosophie der Einheit mit andern Mitteln zu bewerkstelligen als die es sind, die durch die Tradition (einschließlich Kant) bereit gestellt worden sind – dies also ist Hegels Projekt. Unter dieser Beschreibung betrachtet, passt es eigentlich ganz gut zu den zahlreichen anderen für Hegel zeitgenössischen Versuchen, die Wirklichkeit neu zu konzeptualisieren, und ist insofern nicht weiter verwunderlich oder gar wunderbar. Dass diese Beschreibung tatsächlich trifft, dies zeigt besonders deutlich Hegels erste, bereits im ersten Jahr seines Jenaer Aufenthaltes veröffentlichte philosophische Abhandlung, über die *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801). Verwunderlicher ist schon eher, dass Hegel in dieser, in ihrem ersten Teil durchaus programmatischen Schrift sein als Alternative zur Tradition konzipiertes Projekt in einer Terminologie vorstellt, die durch und durch Kantisch bzw. Kantianisch ist, in einem konzeptuellen Rahmen also, den er meint, destruieren zu müssen. Noch verwunderlicher ist schließlich, dass Hegel in dieser frühen Schrift mit keinem Wort diese recht befremdliche und auf den ersten Blick seinen Absichten eher hinderliche terminologische Eigenwilligkeit erwähnt oder kommentiert. Zu fragen ist daher, wie sich dieses Hegelsche Vorgehen verträgt mit seinem selbst aufgegebenem Ziel, die begrifflichen Einseitigkeiten traditioneller Rationalitätsstandards zu überwinden, die ja eben in seinen Augen die Konstruktion eines einheitlichen Weltbildes verhindern. Von der Beantwortung dieser Frage hängt verschiedenes ab, was näher auszuführen, ich Ihnen vorerst ersparen möchte.

Zunächst gilt kurz darzulegen, dass Hegel sich tatsächlich an dem als leitendem Ziel orientiert, was bisher als ‚Philosophie der Einheit‘ bzw. als ‚Konstruktion eines einheitlichen Weltbildes‘ bezeichnet worden ist, und dass die Erreichung dieses Ziels tatsächlich mit einer Neufassung des traditionellen konzeptuellen Rahmens einhergehen soll. Dazu genügen einige Bemerkungen zu den in der programmatischen *Vorerinnerung der Differenz-Schrift*

angeführten Überlegungen Hegels sowie einige ziemlich häufig herangezogene Zitate aus den der *Vorerinnerung* folgenden sogenannten „allgemeinen Reflexionen“ (Ende *Vorerinnerung*, *GW* 4, 8). Im Grunde braucht man nicht mehr als die Erinnerung an den Ausgangspunkt dieser kleinen Abhandlung, um diesen Nachweis zu führen. Der Ausgangspunkt nämlich ist Hegels Insistenz auf der Gültigkeit bzw. der Realität eines Prinzips, das er vollständig unkommentiert als ein pures Faktum bereits auf der zweiten Seite seiner Schrift einführt. Er nennt es „das Prinzip der Spekulation“ und bestimmt es dem Inhalte nach als die Behauptung der „Identität des Subjekts und Objekts“ (*GW* 4, 6). Mit dieser Formulierung des Prinzips verbindet Hegel zwei Konnotationen: eine ontologische und eine epistemologische. Beide zusammen enthalten bereits alles, was für Hegel philosophisch von Bedeutung ist. Die ontologische Lesart des Prinzips ergibt sich vor dem Hintergrund der für Hegels Projekt konstitutiven Annahme, die besagt, dass man die Gesamtheit der Wirklichkeit, die Welt in allen ihren verschiedenen Formen und Erscheinungsweisen, aufzufassen hat als eine ‚lebendige Totalität‘. Vor diesem Hintergrund verweist die Rede von der Identität von Subjekt und Objekt auf den Einheitscharakter der Wirklichkeit in dem Sinne, dass sie als ein zwar intern differenziertes, aber ansonsten mit sich identisches allumfassendes Ganzes zu betrachten ist, in Bezug auf das die Subjekt-Objekt Unterscheidung einen nur sehr relativen Wert hat, weil es dieser Unterscheidung gegenüber neutral ist, da es sowohl als Subjekt als auch als Objekt beschrieben werden kann. Das Prinzip der Spekulation, die Identität von Subjekt und Objekt, im ontologischen Sinne verstanden, soll also u.a. besagen, dass man die gesamte Realität als eine die Subjekt-Objekt Unterscheidung erst ermöglichende ungetrennte Einheit von Subjekt und Objekt aufzufassen habe, eine Einheit, die Hegel in seiner Terminologie manchmal einfach ‚Subjekt-Objekt‘ nennt, manchmal als ‚das Absolute‘ bezeichnet und manchmal als ‚die Vernunft‘ fasst. Diese drei Termini verwendet Hegel, wenn es um die ontologische Interpretation des Prinzips der Spekulation geht, weitgehend synonym: ‚Subjekt-Objekt‘, ‚das Absolute‘ und ‚die Vernunft‘ sind Begriffe, die einfach die Gesamtheit der Realität charakterisieren sollen. Welcher Begriff jeweils zum Einsatz kommt, hängt ab von der Weise, in der die Gesamtheit der Realität thematisiert wird, ob als in sich differenzierte Einheit (‚Subjekt-Objekt‘), als Ganzes (‚das Absolute‘) oder als erscheinende (im Sinne von objektiv präsent) Wirklichkeit (‚Vernunft‘). Dies macht bereits der erste Abschnitt über die *Geschichtliche Ansicht philosophischer Systeme* hinreichend deutlich.

Neben der ontologischen hat das Hegelsche Prinzip der Spekulation aber auch noch eine epistemologische Bedeutung. Geht es um die Identität von Subjekt und Objekt in dieser Bedeutung, so geht es um die Angabe der Weise, in der ‚für das Erkennen‘ die ontologische

Subjekt-Objekt Einheit zur Darstellung gebracht werden muss. Denn, so Hegels Worte: "Das Absolute soll fürs Bewusstsein konstruiert werden, [dies, R.P.H.] ist die Aufgabe der Philosophie" (*GW* 4, 16). Die Weise der Konstruktion der Subjekt-Objekt Einheit für ein Bewusstsein ist aber nach Hegel abhängig von den konzeptuellen Ressourcen, die dem Bewusstsein – hier in dieser frühen Schrift von ihm mit dem ‚gesunden Menschenverstand‘ identifiziert – bei der begrifflichen Darstellung dieser Einheit zur Verfügung stehen. Die konzeptuellen Mittel aber, über die das normale, aufgeklärt gebildete Individuum seiner Zeit zur Realisierung dieser Darstellung verfügt, sind für Hegel prinzipiell problematisch, weil sie im Grunde für diese Aufgabe ungeeignet sind. Zu dieser zeitkritischen Diagnose kommt er auf Grund seiner Einschätzung, dass sein Zeitalter (und nicht nur seines!) ein Zeitalter der Entzweiung ist. Ein solches Zeitalter charakterisiert er mit einer berühmt gewordenen Formel als eines, in dem „die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet, und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verloren haben und Selbständigkeit gewinnen“ (*GW* 4, 14). Das für unsere Zwecke weiterführende Schlagwort in diesem Zitat ist das von der Selbständigkeit der Gegensätze als Ausdruck von Entzweiung. Dies deshalb, weil es dieses Schlagwort ist, welches eine der Grundannahmen Hegels ins Spiel bringt: Hegel ist nämlich der Meinung, dass die Überzeugung von der Unüberwindbarkeit von Gegensätzen einen Denkstil oder eine Bewusstseinshaltung auszeichnet, der bzw. die nicht mehr in Verbindung mit der Realität als lebendiger Totalität steht oder, wie Hegel es nennt, „das Herausgetretensein ... aus der Totalität“ (*GW* 4, 15) anzeigt. Wenn nun aber das Begreifen des wahren Charakters der Wirklichkeit, nämlich lebendige Totalität zu sein, Aufgabe der Philosophie sein soll, und wenn das ‚normale‘ Denken wegen seiner Fixierung auf die Stabilität von Gegensätzen gerade dies mit seinen Mitteln nicht leisten kann, dann gilt es, das Prinzip der Spekulation als ein regulatives Prinzip zum Zwecke der Erkenntnis zu etablieren. In seiner epistemologischen Bedeutung hat also das Prinzip der Identität von Subjekt und Objekt die Funktion eines methodischen Leitprinzips, mit Hilfe dessen die Beschränktheiten oder Einseitigkeiten des ‚normalen‘ Denkens überwunden werden sollen.

So deutlich also schon die von ihm als Prinzip der Spekulation eingeführte Maxime der Subjekt-Objekt Identität Hegels programmatische Einheitsorientierung macht, so ist die frühe Umsetzung dieses Programms allerdings eher verwirrend. Dies deshalb, weil Hegel diese Umsetzung im Rahmen eines Gedankengangs versucht, der von eben den Mitteln Gebrauch macht, die er bereits als ungeeignet für seine Zwecke deklariert hat. Dies führt nun endlich, wenn auch auf Umwegen, zu den Begriffen, die im Titel meines Beitrags angegeben

sind, nämlich Verstand und Vernunft. Betrachtet man nämlich Hegels Vorgehen im einzelnen, so ergibt sich folgendes Bild: Das Ziel ist, wie gesagt, die begriffliche Konstruktion der Gesamtheit der Realität oder des Absoluten als lebendige Totalität. Diese Konstruktion kann gemäß Hegel auf zwei Weisen denkend versucht werden – entweder verständig oder vernünftig. Die Begriffe ‚verständlich‘ und ‚vernünftig‘ benutzt Hegel zur Charakterisierung zweier Denktypen oder Denkstile, die er unterscheidet nach der Art, wie sie umgehen mit dem Verhältnis von Einheit zu allem, was irgendwie nach Entgegensetzung aussieht. (Hegel hat ein sehr liberales Konzept von Entgegensetzung, es umfasst sowohl Widersprüche als auch Gegensätze und sogar einfache prädikative Bestimmungen oder, in seiner Terminologie, Beschränkungen.) Verständig nennt er ein Denken, das über den Begriff der Einheit nur im Modus der Abstraktion von Entgegensetzung verfügt. Für ein verständiges Denken soll Einheit also immer nur das Produkt des Absehens von Entgegensetzungen sein oder nur als dem Entgegengesetzten entgegengesetzt präsent sein (vgl. *GW* 4, 17, 15). Für es ist die Annahme der Existenz, der Wirklichkeit von Gegensätzen Voraussetzung (weil ohne existierende Gegensätze nichts da wäre, von dem Einheit abstrahiert bzw. dem sie entgegengesetzt werden könnte). Verständiges Denken ist diskret und partikularisierend. Vernünftig dagegen ist ein Denken, für das Einheit wesentlich auf Entgegengesetztes bezogen ist und zwar so, dass jede Einheit als synthetische Vereinigung von Entgegengesetzten aufgefasst wird. Vernünftiges Denken begreift Entgegensetzungen als interne Aspekte einer jeweiligen Einheit, in Isolation betrachtet, und muss ihnen insofern keine unabhängige Existenz ausserhalb dieser Einheit zuschreiben. (Hegel: Für das Denken, als absolute Tätigkeit der Vernunft, gibt es schlechthin keine Entgegensetzung, vgl. *GW* 4, 18). Es ist daher holistisch und integrativ. Verständiges Denken belegt Hegel mit dem Terminus ‚Reflexion‘ und hält es für eine Äusserung des Verstandes. Vernünftiges Denken bezeichnet er als ‚Spekulation‘ und betrachtet es als Ausdruck der Vernunft. ‚Verstand‘ und ‚Reflexion‘ sind also für Hegel negative Termini, während er ‚Vernunft‘ und ‚Spekulation‘ positiv besetzt.

Man könnte nun in Kenntnis dieser Vorgaben erwarten, dass Hegel sein Projekt der Konstruktion des Absoluten als einer lebendigen Totalität, die Darstellung seiner Metaphysik also, durch die Präsentation einer Theorie der Vernunft realisiert, die die der Vernunft eigentümlichen Organisationsprozesse und –regeln vorstellt und entwickelt. Ein solches Vorgehen ist auch von Hegel später tatsächlich gewählt worden. Sowohl seine große *Wissenschaft der Logik* als auch die kleine Logik im Rahmen seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* sind die hierfür einschlägigen Dokumente, die er immer und

mit ziemlich guten Gründen in einem sehr direkten Zusammenhang mit dem sieht, was für ihn recht verstandene Metaphysik ist. Es ist daher einigermaßen erstaunlich bis irritierend, konstatieren zu müssen, dass Hegel in der *Differenzschrift*, und nur in ihr, dieses Verfahren nicht wählt. Vielmehr versucht er hier ein Konzept zu entwerfen, welches die sog. Konstruktion des Absoluten unter Bedingungen leistet, die durch die kategorialen Potentiale dessen definiert sind, was er als verständiges Denken, Verstand und Reflexion kritisiert hat. Er versucht also in dieser Schrift, seinen metaphysischen Grundsatz von der Wirklichkeit als einer lebendigen Totalität mit den logischen und kategorialen Mitteln zu fassen, denen er die inhärente Unfähigkeit zur angemessenen Darstellung dieses Grundsatzes bereits attestiert hat. Über die Motive dieses Vorhabens lassen sich verschiedene Vermutungen anstellen. Eine davon geht dahin, dass Hegel in dieser frühen Zeit noch gehofft hat, das in einen einheitlichen Gedankengang zusammen zu bringen, was er einige Jahre später als Einleitung in die oder Hinführung zu der systematischen Exposition seiner Vernunfttheorie von dieser Theorie selbst unterscheiden wird, oder etwas plakativer gesagt, er hat gehofft, in eine Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins (die allerdings noch nichts mit der *Phänomenologie des Geistes* zu tun hat) die *Wissenschaft der Logik* sowie die beiden realphilosophischen Teile seines Systems zu integrieren.

Hier interessiert allerdings etwas anderes, die Weise nämlich, in der Hegel die Konstruktion des Absoluten unter Reflexionsvoraussetzungen durchführt. Ausgangspunkt ist, grob gesagt, seine Überzeugung, dass es so etwas wie einen vernünftigen Verstandesgebrauch gibt. Damit ist der Sache nach gemeint, dass man auch mit den konzeptuellen Ressourcen eines Denkens, das von der nicht weiter qualifizierten Geltung des Satzes vom Widerspruch ausgeht, also – in Hegels Sprache – von dem Prinzip der Unüberwindbarkeit von Entgegensetzungen geleitet ist, durchaus in der Lage ist, den eigentlichen Charakter der Wirklichkeit, lebendige Totalität zu sein, zu erkennen. Das Problem, so Hegel, was der Erkenntnis der wahren Verfassung der Wirklichkeit im Modus der verständigen Reflexion im Wege steht, ist allerdings das technische des sprachlichen Ausdrucks dieser Verfassung unter Reflexionsbedingungen. Denn wenn verständiges Denken oder die Reflexion Einheit nur unter Ausschluss von Entgegensetzung konzipieren kann, wahre Einheit oder lebendige Totalität aber nur als synthetische Vereinigung von Entgegengesetzten aufgefasst werden kann, dann scheint es schon aus begrifflichen Gründen unmöglich zu sein, dass es eine adäquate Weise des Redens über den wahren Charakter der Wirklichkeit in der Sprache der Reflexion gibt. Hegel hält jedoch dieses Problem für lösbar. Sein Lösungsvorschlag, zusammen mit seiner Beschreibung des Problems, lautet wie folgt: „Soll das Prinzip der

Philosophie [also die Identität von Subjekt und Objekt, R.P.H.] in formalen Sätzen für die Reflexion ausgesprochen werden, so ist zunächst als Gegenstand dieser Aufgabe nichts vorhanden als das Wissen im allgemeinen, die Synthese des Subjektiven und Objektiven oder das absolute Denken. Die Reflexion aber vermag nicht die absolute Synthese in einem Satz auszudrücken, wenn nämlich dieser Satz als ein eigentlicher Satz für den Verstand gelten soll; sie muss, was in der absoluten Identität eins ist, trennen und die Synthese und die Antithese getrennt, in zwei Sätzen, in einem die Identität, im andern die Entzweiung ausdrücken“ (*GW* 4, 24). Zwei Sätze also zum Ausdruck eines synthetischen Sachverhalts – das ist Hegels Lösung. Da jeder dieser Sätze einen von zwei einander entgegengesetzten Aspekten des synthetischen Sachverhalts ausdrückt, sind diese Sätze selber einander entgegengesetzt in dem Sinne, dass sie sich widersprechen. Zwei einander widersprechende Sätze, die doch erst zusammen einen Sachverhalt adäquat (im Sinne von strukturell vollständig) beschreiben, nennt Hegel hier eine Antinomie. Er kann daher unter Benutzung einiger von mir unerwähnt gelassener terminologischer Festlegungen sagen: „Wenn man bloß auf das Formelle der Spekulation reflektiert und die Synthese des Wissens in analytischer Form festhält, so ist die Antinomie, der sich selbst aufhebende Widerspruch, der höchste formelle Ausdruck des Wissens und der Wahrheit“ (*GW* 4, 26), und weiter behaupten: „In der Antinomie, wenn sie für den formellen Ausdruck der Wahrheit anerkannt wird, hat die Vernunft das formale Wesen der Reflexion unter sich gebracht“ (a.a.O.). Der vernünftige Verstandesgebrauch und d.h. die Darstellung des Absoluten gemäß den Standards der Reflexion ist daher auf die Form der Antinomie festgelegt.

Etwas unvermittelt bringt Hegel noch ein weiteres Element ins Spiel, das für die Darstellung des Absoluten auch unter Reflexionsbedingungen essentiell sein soll. Er nennt es transzendente bzw. manchmal auch reine Anschauung. Was genau ihn dazu bringt, dieses Element unter diesem Namen einzuführen, ist schwer auszumachen. Mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit spielt eine Rolle, dass er meint, den zeitgenössischen (Schelling, Fichte) Vorgaben Rechnung tragen zu müssen, denen zu Folge eine nicht-sinnliche, ‚intellektuelle‘ Weise der Anschauung notwendiges Ingrediens jeder Theorie der Wirklichkeit ist, die so etwas wie selbstbewusste Selbstbezüglichkeit integrieren will. Obwohl nun tatsächlich das Thema ‚Selbstbeziehung‘ für Hegel später eine grosse Bedeutung gewinnt, hat in der *Differenzschrift* sein Rekurs auf eine transzendente Anschauung nichts mit diesem Thema zu tun. Wenn daher auch ziemlich unklar bleibt, wieso Hegel zu diesem Terminus greift, so gibt es doch der Sache nach einen guten Grund, dieses neue Element einzuführen. Denn es ist relativ leicht zu sehen, dass Hegel eine Art Komplement zu seiner Antinomienkonstruktion

braucht, um zu verhindern, dass diese Konstruktion ins Leere führt. Wenn nämlich der reflektierte Ausdruck synthetischer Einheit (wahrer Identität) ausschliesslich Antinomien sind, dann führt dies zu einer, wie Hegel es ausdrückt, „Vernichtung der Entgegengesetzten im Widerspruch“ (*GW* 4, 27). Dies soll im Klartext wohl heissen, dass der Rekurs auf die Form der Antinomie allein unzureichend ist, das, was in einer Antinomie als widersprüchlich aufgestellt wird, auch als entgegengesetzt in dem Sinne zu behaupten, der für das Element einer synthetischen Einheit beansprucht wird. Zwar mag jeder antinomische Begriff in irgend einem Sinne widersprüchlich sein. Aber nicht jeder widersprüchliche Begriff ist in irgendeinem Sinne antinomisch. (Beispiel: Weltbegriff à la Kant vs. Begriff eines verheirateten Junggesellen.) Man muss also eine Instanz einführen, auf die man sich berufen kann, um Antinomisches von bloss Widersprüchlichem zu unterscheiden. Diese Instanz scheint für Hegel die transzendente Anschauung zu sein. Ihr wird genau die Rolle zugewiesen, synthetische Einheiten (die „Synthesis Entgegengesetzter“, a.a.O.) soz. zu ‚sehen‘, wohlgemerkt unter Absehung von ihrer antinomischen Form (Hegel: „In der transzendentalen Anschauung ist alle Entgegensetzung aufgehoben, aller Unterschied der Konstruktion des Universums durch und für die Intelligenz [= der mit Antinomien arbeitenden Reflexion, R.P.H.] ... vernichtet“ (*GW* 4, 28). Die transzendente Anschauung ‚rezipiert‘ synthetische Einheiten und bezeugt damit deren ‚Vorhandensein‘, deren ‚Objektivität‘, deren ‚Sein‘ (vgl. *GW* 4, 31). Sie ist insofern für Hegel notwendiger Bestandteil des Unternehmens, „den Verstand über ihn selbst“ (*GW* 4, 17) zu erheben oder den Verstand vernünftig zu gebrauchen bei der Erkenntnis der Wirklichkeit als einer lebendigen Totalität.

Soweit also, zugegebenermaßen in allzu groben Umrissen, Hegels sehr frühe programmatische Vorstellungen zu der Art und den Mitteln, in der und mit denen das ambitionierte Projekt des philosophischen Begreifens des wahren Charakters der Realität anzugehen ist. Auch wenn er diese Vorstellungen in der in der *Differenzschrift* skizzierten Weise nie systematisch ausgearbeitet hat, so hat er doch das Projekt selbst und vor allem die es motivierende Überzeugung nie preisgegeben, dass es einer neuen, ‚vernünftigen‘ oder ‚spekulativen‘ Art des Denkens bedarf, um es angemessen zu realisieren. Doch sind die Darlegungen der *Differenzschrift* nicht nur wegen dieses programmatischen Aspekts von Interesse. Die *Differenzschrift* ist auch bemerkenswert als ein Dokument der Rolle, die Hegel der Kantischen Philosophie zuweist bei seinem Versuch, ‚den Verstand zur Vernunft zu bringen‘, um an einen Titel von Jacobi anzuspielden. Dies führt auf den dritten, rekonstruktiven Teil meiner Ausführungen.

III

Das relativ einfache Szenario, mit dem Hegel uns bisher konfrontiert hat, basiert eigentlich auf nur zwei Behauptungen, die beide, für sich betrachtet, nicht einmal sonderlich originell sind. Die erste besagt, dass man die Wirklichkeit als eine lebendige Totalität aufzufassen habe, die zweite geht dahin, dass die traditionellen konzeptuellen Mittel zu arm sind, um dies zu leisten. Wenn Hegels Behandlung dieser Behauptungen dennoch tatsächlich sehr originell ist, so deshalb, weil er seinen oben skizzierten Vorschlag zur Auflösung des Problems, das mit seinen beiden Thesen verbunden ist, einbettet in eine Umdeutung bzw. Umwertung des begrifflichen Apparats der von Kant in den drei Kritiken vorgestellten Theorie. Ziel der Umdeutung bzw. Umwertung ist der Nachweis, dass ein recht verstandener Umgang mit den Kantischen begrifflichen Mitteln im Prinzip zureichen mag, um die nach Hegel der Philosophie gestellte Aufgabe zu bewältigen. Vor dem Hintergrund der eingangs dargestellten Hegelschen Einschätzung Kants als des paradigmatischen, weil am weitesten fortgeschrittenen Vertreters traditionellen Denkens läuft dieser Nachweis auf die These hinaus, dass die traditionellen konzeptuellen Ressourcen, jedoch nur wenn recht verstanden, über das Potential zur im Hegelschen Sinne korrekten Auffassung der Wirklichkeit verfügen und dass Kant dafür ein ausgezeichneter, wenn auch unfreiwilliger Zeuge ist. Der Preis, der allerdings für dieses rechte Verständnis gezahlt werden muss, besteht in einer vollständigen Revision der Kantischen Vorstellung von Erkenntnis und deren begrifflicher Organisation. Es ist diese These, mit der ich mich hier abschliessend beschäftigen werde.

Zunächst zur Umdeutung Kants, die, soweit sie für das Programm der *Differenzschrift* von Belang ist, sich hauptsächlich auf die erkenntnistheoretischen und metaphysikkritischen Aspekte der Kantischen Theorie, also auf das bezieht, was Kant in und im Umkreis seiner ersten Kritik, der *Kritik der reinen Vernunft*, entwickelt hat. Hegels generelle Strategie bei diesem Unternehmen besteht darin, die erkenntnistheoretischen Grundvoraussetzungen der ersten Kritik in skeptischer Absicht zu destruieren und ihre metaphysikkritischen Thesen so zu neutralisieren, dass ihr ihnen von Kant zugedachtes destruktives Potential nicht wirksam werden kann. Die erkenntnistheoretische Seite der Auseinandersetzung mit Kant betrifft dessen Konzeption von Wissen. Kant rechnet sich bekanntlich als eines seiner Hauptverdienste zu, dass es ihm gelungen sei, eine Theorie zu entwickeln, die es erlaubt, zuverlässig zwischen legitimen und nicht-legitimen Wissensansprüchen zu unterscheiden. Legitime Wissensansprüche (die nicht mit wahren gleichgesetzt werden dürfen) hinsichtlich

beliebiger möglicher Sachverhalte haben, so Kant, die Form von Urteilen und müssen als das gemeinsame Produkt von regelgeleiteten synthetischen Leistungen des Verstandes und von rezeptiven Leistungen einer den räumlichen und zeitlichen Bedingungen der Anschauung unterworfenen Sinnlichkeit ausgewiesen werden können. Die synthetischen Leistungen des Verstandes schlagen sich in der Erzeugung von Begriffen nieder, die rezeptiven der Sinnlichkeit in der Bereitstellung einer raum-zeitlich geordneten Mannigfaltigkeit von Daten, auf die diese Begriffe bezogen sind (im Falle empirischer Begriffe durch die Operationen von Abstraktion, Komparation und Reflexion, im Falle mathematischer oder nicht-empirischer Begriffe durch die Operation der Konstruktion), und die subsumierende Verbindung dieser Begriffe ergibt ein Urteil, welches eben deshalb ein legitimer Wissensanspruch ist, weil es einen angebbaren und rekonstruierbaren Gegenstandsbezug hat. Wichtig ist nun für Kant, darauf zu insistieren, dass legitime Wissensansprüche – von ihm normalerweise ‚Erkenntnisse‘ genannt – auf Grund des Umstands, dass in sie immer Elemente eingehen müssen, die den Anschauungsbedingungen unterliegen, auf einen Bereich restringiert sind, den er als ‚Welt der Erscheinungen‘ bezeichnet: nur von Gegenständen, die den Status von Erscheinungen haben können, ist Wissen möglich. Als Erscheinungen betrachtet, müssen Gegenstände unterschieden werden von der Art, wie sie ‚an sich‘ sein mögen und d.h. sie dürfen nicht identifiziert werden mit dem, was sie als Objekte unangesehen ihrer Gegebenheitsweise ‚für uns‘ sind. Was ihre Beschaffenheit im ‚an sich‘-Modus ist, und darauf weist Kant immer wieder hin, bleibt für uns aus prinzipiellen Gründen eine unentscheidbare Frage, der es nicht einmal Sinn macht nachzugehen.

Diese übersimplifizierte Erinnerung an einige der Kantischen erkenntnistheoretischen Grundthesen muss genügen, um verständlich zu machen, wie man, wie z.B. Hegel, darauf kommen konnte, Kant ein restriktives Verstandesdenken vorzuwerfen, das zur Folge hat, die Erkenntnis der wahren Verfassung der Wirklichkeit für vollständig unmöglich zu erklären. Man muss nur die Kantische Konzeption eines Dinges an sich essentialistisch interpretieren, d.h. die Rede vom ‚Gegenstand an sich‘ so auffassen, dass sie sich gleichsetzen lässt mit dem Begriff eines Gegenstandes, wie er in Wahrheit, seinem Wesen nach oder eigentlich bzw. wirklich ist, um Kant diese Folge zu attestieren. Da Kant die Legitimität des Verstandesgebrauchs einschränkt auf den Bereich dessen, was nicht an sich ist, sondern als Erscheinung in seinem Sinne aufgefasst werden kann, und da für ihn der Verstand (neben der Sinnlichkeit) das zentrale Element bei der Konstitution von Erkenntnissen ist, ist auch nachvollziehbar, wieso seiner Auffassung vom Verstand eine gewisse Beschränktheit zugeschrieben werden konnte, wenn es um die Erkenntnis der Realität, soweit sie nicht nur

Erscheinung ist, geht. Insofern kann man die negativen Konnotationen, mit denen Hegel alles das belegt, was mit dem, was er ‚Verstand‘ nennt, in Verbindung gebracht werden kann, tatsächlich gedeckt ansehen durch seine Weise der Rezeption der Kantischen Lehre.

In die Auseinandersetzung mit Kants Erkenntnistheorie gehört auch der nicht nur Hegel eigentümliche Versuch, die Kantische Konzeption der Anschauung von der für sie konstitutiven Anbindung an das rezeptive Vermögen der Sinnlichkeit zu befreien. Schliesslich ist es ja hauptsächlich diese Kantische These, dass der anschauende Bezug auf die Wirklichkeit für Wesen wie uns immer an die Raum-Zeit Bedingung geknüpft ist, die dafür verantwortlich gemacht werden kann, dass man im Rahmen seines Ansatzes Erkenntnis bzw. Wissen auf Erscheinungen restringieren muss. Wenn nun, wie in Hegels Fall, eine essentialistische Deutung des Begriffs des Dinges an sich favorisiert wird und wenn zugleich an einer Konzeption von Erkenntnis festgehalten werden soll, in der Vermögen wie Verstand und Sinnlichkeit eine Rolle spielen und die auf das ‚Wesen‘ der Dinge bezogen ist, dann muss der Begriff der Anschauung entsinnlicht oder intellektualisiert (Hegel: transzendentalisiert) werden, um ihn überhaupt noch mit der Rede von (eigentlicher, wesentlicher) Erkenntnis in Zusammenhang bringen zu können. Umgekehrt gilt aber auch, dass unter diesen Vorgaben das Vermögen der Sinnlichkeit, soweit es unter Raum-Zeit Bedingungen steht, keinen Beitrag mehr zu ‚eigentlicher‘ Erkenntnis leisten kann – wo Raum-Zeitlichkeit ins Spiel kommt, beginnt der Bereich ‚uneigentlichen‘ oder ‚empirischen‘ Wissens. Die Aversion Hegels (und anderer) gegen ‚das Empirische‘ hat letztlich hier ihr Wurzeln.

Nun mag man diese Kritik an einigen Elementen der Kantischen Erkenntnistheorie einleuchtend finden oder auch nicht, sie macht, wenn man sie nur bis zu diesem Punkt verfolgt, nicht unbedingt verständlich, warum Hegel daran interessiert ist, eben diese kritisierten Elemente unter einer anderen, nämlich seiner, Interpretation in das Projekt der Darstellung des spekulativ gefassten Absoluten zu integrieren. Man sollte eher erwarten, dass Hegel seine Kritik zum Anlass nimmt, sich von den Kantischen Vorgaben so gründlich wie möglich zu verabschieden. Denn wenn als Basis dieser Kritik ein essentialistischer Erkenntnisbegriff (Erkenntnis ist ausschließlich Erkenntnis dessen, was etwas ‚eigentlich‘, ‚in Wahrheit‘ oder ‚wesentlich‘ ist) und die Identifikation von ‚Ansichsein‘ und ‚eigentlich oder wesentlich sein‘ angesehen werden muss, dann macht es schlichtweg keinen Sinn, an Elementen der Kantischen Theorie, *unter welcher Interpretation auch immer*, festhalten zu wollen. Man muss daher annehmen, dass es für Hegel nicht primär die im engeren Sinne erkenntnistheoretischen Aspekte gewesen sind, die ihn zu seiner Überzeugung von dem „wahrhaft spekulativen“ (GW 4, 343) Potential einer recht verstandenen Kantischen

Philosophie geführt haben . Und diese Annahme lässt sich auch gut bestätigen, wenn man darauf achtet, dass Hegels auf, nennen wir sie: ‚essentialistischen Prämissen‘ beruhende Kritik eigentlich nur den allgemeinen Rahmen bereitstellt, innerhalb dessen er ein sehr viel konkreteres Bedenken formuliert. Dieses Bedenken geht dahin, dass man – *selbst wenn man Kants Erkenntnistheorie essentialistisch interpretieren könnte* – dennoch mit ihren Mitteln nicht in der Lage wäre, so etwas wie die Vorstellung der synthetischen Einheit angemessen zu konzeptualisieren. Da nun aber die Gesamtheit der Wirklichkeit, also das Hegelsche Absolute, als eine solche synthetische Einheit, nämlich als lebendige Totalität, gedacht werden soll, muss man das Kantische erkenntnistheoretische Arsenal als zu arm befinden, um die Realisierung dieser Aufgabe zu erlauben.

Man kann also zwischen zwei wahrscheinlich sogar voneinander unabhängigen kritischen Überlegungen Hegels in Sachen ‚Erkenntnis bei Kant‘ unterscheiden. Die eine betrifft den Kantischen Erkenntnisbegriff (Erkenntnis geht auf Erscheinungen und nicht auf Dinge an sich), die andere das Kantische Erkenntnismodell (Erkenntnis ist das Produkt von raum-zeitlich organisierter Sinnlichkeit und begrifflich operierendem Verstand). Beide haben die Diagnose des Scheiterns des Kantischen Unternehmens zum Resultat. Doch während die erste nur die faktische Unverträglichkeit des Kantischen mit einem essentialistischen Erkenntnisbegriff konstatiert, geht die zweite insofern weiter als sie die Verfehltheit der Kantischen Erkenntnismodells auch für den Fall behauptet, dass es essentialisch gedeutet werden könnte. Eine solche Deutung wäre nach Hegel nur möglich, wenn man den Kantischen Anschauungsbegriff von Raum-Zeit Bedingungen unabhängig halten kann. Doch, und hierin besteht der Kern der zweiten Überlegung, selbst dies würde der Kantischen Theorie nicht helfen, weil sie auch dann nicht mit synthetischen Einheiten zurechtkommen könnte. Denn nun, so Hegels kritische Prognose, beginnt sofort das andere Element des Kantischen Erkenntnismodells, nämlich der Verstand, ein unüberwindliches Hindernis darstellen. Das Argument nun, mit dem Hegel diese Einschätzung rechtfertigt, ist interessant, weil es auf den Zusammenhang führt, den Hegel zwischen Entgegensetzung bzw. Widerspruch und Verstand herstellt. Es lässt sich wie folgt zusammenfassen: (1) Nach Kant ist die Gültigkeit des Satzes vom Widerspruch grundlegend für die Möglichkeit des richtigen Verstandesgebrauchs. Wenn nun, wie Kant meint, Leistungen des Verstandes konstitutiv sind für Erkenntnisurteile, dann können widersprüchliche Urteile keine Erkenntnisse sein, weil sie den Bedingungen des richtigen Verstandesgebrauchs nicht genügen. (2) Synthetische Einheiten müssen aber als solche gedacht werden, die durch konträre bzw. kontradiktorische Bestimmungen ausgezeichnet sind, sie sollen eben Einheiten von Entgegengesetzten sein. (3)

Die naheliegende Konklusion ist für Hegel daher, dass dann, wenn ein Kantisch gedachter Verstand mit seinen Gesetzen involviert ist, Erkenntnis von synthetischen Einheiten, also auch von lebendiger Totalität, nicht möglich ist. [Beiläufig kann hier angemerkt werden, dass ein Argument, wie das eben skizzierte, auch den Hintergrund bildet für die zwiespältige Einstellung von (wiederum nicht nur) Hegel zum Kantischen Konstrukt einer ursprünglich synthetischen Einheit der Apperzeption: Einerseits hat Kant nach Hegel mit diesem Konstrukt „eine Einheit, die nicht als Produkt Entgegengesetzter begriffen werden muss, sondern als wahrhaft notwendige, absolute, ursprüngliche Identität Entgegengesetzter“ (*GW* 4, 327) anzusetzen ist, zum konstitutiven Prinzip selbst des Verstandes und seiner Begriffe gemacht, was ihm hoch anzurechnen ist (vgl. *GW* 4, 5 f.). Andererseits, so Hegel, gibt er sich die größte Mühe, eine solche synthetische Einheit in den Bereich des Unerkennbaren zu verweisen und so seine eigene große Einsicht zu revozieren.]

Von der Kantischen Erkenntnistheorie ist demnach für Hegel auch dann nichts Vernünftiges zu erwarten, wenn man sie soz. gegen den Strich, also essentialistisch lesen könnte. Wenn sie dennoch ihrem ‚Geiste‘ nach (*GW* 4, 5) einen ernst zu nehmenden philosophischen Beitrag zur Erkenntnis der Wirklichkeit darstellt, so deshalb, weil Hegel der Meinung ist, dass Kant selbst ihre ‚buchstäblichen‘ Ergebnisse in gewisser Weise in Frage stellen muss, wenn es darum geht, die Idee des Unbedingten in sein erkenntniskritisches Unternehmen zu integrieren. Dies führt auf Hegels Auffassung der metaphysikkritischen Lehren Kants und d.h. auf Kant als Theoretiker der Vernunft. Auch hier lässt man am besten erst wieder einen für meine Zwecke verkürzten Kant selbst zu Wort kommen. Hatte für Kant seine Theorie des Verstandes (und der Sinnlichkeit) die Funktion, die Voraussetzungen zu eruieren, unter denen Wissensansprüche legitim sind, soll seine Theorie der Vernunft einen Beitrag zu der Frage leisten, unter welchen Bedingungen manche Wissensansprüche illegitim sind. Seine ebenso bekannte wie von vielen seiner Zeitgenossen wenig geschätzte Antwort auf diese Frage lief darauf hinaus, dass man eigentlich nur über solche Sachverhalte etwas wissen kann, die Gegenstände möglicher Erfahrung sein können und das sollte u.a. heißen die wenigstens im Prinzip den Anschauungsbedingungen genügen. Diese vor allem auf die Erkenntnisansprüche der traditionellen Metaphysik zielende und für diese desaströse Auskunft wurde von Kant eingebettet in eine ebenso elegante wie extravagante Diagnose der Genesis des allerdings nie zu befriedigenden Bedürfnisses nach erfahrungsfreiem metaphysischen Wissen. Zentrales Element dieser Diagnose ist seine ihm eigentümliche Analyse dessen, was er den „transzendentalen Gebrauch der Vernunft“ (*Kritik der reinen Vernunft*, B 170, B 376, B 543 u.ö.) nennt. Die Vernunft, so Kant, kann logisch oder transzendental bzw. rein

gebraucht werden. Wird sie rein gebraucht, so führt sie auf die Vorstellung des Unbedingten, verstanden als einer Totalität der Bedingungen. Da diese Vorstellung ein Produkt der Vernunft ist, kann Kant sie als Vernunftbegriff bezeichnen und folgende Festsetzung machen: „Da nun das Unbedingte allein die Totalität der Bedingungen möglich macht, und umgekehrt die Totalität der Bedingungen jederzeit selbst unbedingt ist: so kann ein reiner Vernunftbegriff überhaupt durch den Begriff des Unbedingten ... erklärt werden“ (*KrV*, B 379). Bekanntlich kennt Kant drei dieser Vernunftbegriffe, die er auch unter dem Titel der transzendentale Ideen verhandelt. Es sind dies die Begriffe von der Seele, der Welt und von Gott. Sie bezeichnen paradigmatisch Sachverhalte, von denen definitiv nichts gewusst werden kann: „Denn in der Tat haben sie keine Beziehung auf irgendein Objekt, was ihnen kongruent gegeben werden könnte“ (*KrV*, B 393).

Hier interessiert jetzt nur der Weltbegriff, weil nur bei ihm die von Hegel ‚spekulativ‘ ausgebeutete Figur der Antinomie eine Rolle spielt. Ganz oberflächlich gesagt, besteht Kants Demonstration der Haltlosigkeit irgendwelcher Wissensansprüche bezüglich der Welt als totaler Ganzheit, als – in seinen Worten – „absoluter Totalität des Inbegriffs existierender Dinge“ (*KrV*, B 447), in dem Nachweis, dass – unter welchem kategorialen (quantitativen, qualitativen usw.) Aspekt man einen so verstandenen Weltbegriff auch immer betrachtet – man immer zwei kontradiktorisch entgegengesetzte Behauptungen mit gleichem Wahrheitswert aufstellen kann, wenn es um dessen prädikative Bestimmung geht. Anders, und noch ein wenig laxer, ausgedrückt: wenn über die Welt als Inbegriff der Dinge geredet wird, kann alles das, was von ihr beweisbar behauptet wird, ebenso beweisbar bestritten werden. Für Kant bedeutet dies, dass man sich auf die Welt als eine Totalität, eine Allheit (*KrV*, B 379) von Sachverhalten, nicht sinnvoll und d.h. mit dem Anspruch auf Erkenntnis bzw. Wissen beziehen kann. Die Unvermeidbarkeit von Antinomien sind ein zuverlässiger Indikator dieser Tatsache.

Soweit Kant im Umriss. Für Hegel nun ist diese Kantische Auffassung der Vernunft und die auf sie gegründete Lehre von den Antinomien im Weltbegriff hauptsächlich aus zwei Gründen interessant. Zum einen sind für ihn die Kantischen Ausführungen in Sachen Vernunft ein Indikator dafür, dass auch Kant mit der Vorstellung einer synthetischen Einheit, nämlich der transzendentalen Idee als unbedingter Totalität, einen eminenten Sinn verbindet, indem er sie als notwendig erklärt, was gelobt zu werden verdient, wenn er auch einer solchen Idee jede Bedeutung, jeden Bezug auf ein Objekt, abspricht, was bedauerlich, weil falsch ist. Zum anderen ist für Hegel die Lehre von den Antinomien im Weltbegriff ein durchaus ernst zu nehmender, weil vielversprechender Vorschlag zur formalen Behandlung oder zur

Darstellung von synthetischen Einheiten. Denn sie läuft in Hegels Augen auf die Botschaft hinaus, dass sich über solche Einheiten oder über Totalitäten nur antinomisch und d.h. widersprüchlich reden lässt. Wenn nun Kant – und dies ist Hegels ihm eigentümliche Konklusion – Sachverhalte zulassen muss, über deren eigentliche Verfassung nur in Widersprüchen geredet werden kann, ohne dass dieser Umstand die Behauptung zur Folge haben soll, man rede über nichts, dann scheinen Antinomien geeignete *Erkenntnismittel* dieser Sachverhalte zu sein. Dieses nicht nur nicht berücksichtigt, sondern hartnäckig geleugnet zu haben, ist das eigentliche Defizit der Kantischen Philosophie soweit es in ihr um die Möglichkeit des Wissens um den ‚wahren‘, den ‚eigentlichen‘ Charakter der Wirklichkeit geht. Ihre Grundvoraussetzung, dass der Bereich des Erkennbaren auf den Bereich des Nicht-Widersprüchlichen deshalb beschränkt ist, weil der Verstand mit Widersprüchen welcher Art auch immer (antinomisch oder nicht) nichts anfangen kann, ist zugleich ihr Grundgebrechen. Diese Voraussetzung entwertet auch seine ansonsten ‚echt philosophische‘ Theorie der Vernunft, der wegen dieser Voraussetzung der Realitätsbezug versagt wird. Kant, so Hegel, behandelt die Vernunft verständig (z.B. *GW* 4, 6 und 325), weil sein Verstand nicht vernünftig werden kann, selbst wenn es bisweilen den Anschein hat, als wäre seine „Theorie des Verstands ... von der Vernunft über die Taufe gehalten worden“ (a.a.O.). Wenn nun aber die Vernunft das eigentlich Wichtige, weil allein Wirkliche, ist, dann kann sie mit Kantischen und d.h. den am weitesten entwickelten traditionellen Mitteln auf keine Weise angemessen, sprich: vernünftig thematisiert werden. Alles, was unter solchen Bedingungen bleibt, ist die Darstellung der Vernunft in Antinomien, die aber noch durch das unkantische Element der transzendentalen Anschauung komplementiert werden muss, um wenigstens als Verstandes- oder Reflexionsausdruck der Vernunft zu gelten. Für Hegel nun hat diese Diagnose bekanntlich zum Resultat, dass es anderer Mittel, anderer Weisen des Denkens, eines anderen Begriffs von Erkenntnis, kurz: einer anderen Logik bedarf, um der Aufgabe der vernünftigen Darstellung der Wirklichkeit gewachsen zu sein. Man kann Hegels weiteren philosophischen Lebensweg als weitgehend bestimmt durch den Versuch ansehen, diese erforderliche Neuorientierung konzeptuell und methodisch zu kodifizieren.

Mehr habe ich im Moment nicht zu bieten, um anzudeuten, was meiner Ansicht nach Hegel aus welchen Gründen philosophisch gewollt hat. Abschliessend sei, um Missverständnisse erst gar nicht aufkommen zu lassen, an zweierlei erinnert. (1) Mir ist es mit meinen Ausführungen primär um die Vergegenwärtigung des Hegelschen Projekts an Hand eines seiner frühesten programmatischen Formulierungen, nämlich der *Differenzschrift*, gegangen. Ich habe also weder vorgehabt noch versucht, irgendjemanden von der Plausibilität

oder deren Gegenteil, der Verfehltheit, dieses Projekts und der es motivierenden Voraussetzungen zu überzeugen. Ich selbst bin allerdings der Meinung, dass man wenigstens dann, wenn man Hegels Einschätzung der Defizite traditioneller philosophischer Theorien für nicht vollständig abwegig hält, das Projekt, wenn vielleicht auch nicht unbedingt die Hegelsche Art seiner Durchführung, durchaus attraktiv finden kann. (2) Wenn auch hier die *Differenzschrift* den Hintergrund abgegeben hat, vor dem ich Hegels Projekt versucht habe zu erläutern, und wenn auch der Gedankengang dieser Schrift eng mit der geschilderten Einschätzung der Kantischen Philosophie zusammen hängt, so heisst dies nicht, dass man diese spezifische Kant-Kritik teilen muss, um mit Hegels Projekt einen guten Sinn verbinden zu können. Hegel hat durchaus verschiedene Möglichkeiten gehabt und im Laufe der Zeit auch erprobt, seine Auffassung von dem, was zur „Darstellung des Absoluten“ nötig ist, zu begründen (z.B. die *Phänomenologie des Geistes* oder die *drei Stellungen des Gedankens zur Objektivität* in der *Enzyklopädie*). Dies ist deshalb bemerkenswert, weil man gerade die Kant-Kritik der *Differenzschrift* in manchen Punkten für eher problematisch halten kann. (Verwiesen sei nur auf Hegels Identifizierung der Kantischen synthetischen Einheit der Apperzeption mit seiner Einheit Entgegengesetzter sowie die Einbindung der Kantischen Totalitätsvorstellung in dieses Konzept, aber auch auf die Weise, in der Hegel das logische Widerspruchsprinzip mit den von Kant transzendental gedeuteten Verstandesleistungen in Zusammenhang bringt.) Soweit meine abschliessende Erinnerung. Wie sie zeigt, ist Hegel immer nur in Einschränkungen oder mit Auslassungen zu präsentieren. Insgesamt gesehen wird man wohl gut daran tun, sich einfach damit abzufinden, dass man über seine Philosophie entweder zu pauschal oder zu detailliert redet. Ob damit dem Interesse des Denkens tatsächlich gedient ist, dies ist glücklicherweise eine nicht an mir zu entscheiden.