

Hegels falsche und echte Ontologie

1

Hegels Dialektik "nitten im Dünge der widersprüche"

In der klassischen deutschen Philosophie vollzieht sich eine Bewegung, die von der theoretischen Leugnung der Ontologie bei Kant bis zur allgemein entfalteteten Ontologie bei Hegel führt. Freilich ist dieses Leugnen von Anfang an kein absolutes; da bereits die moralische Praxis Kants ins Ontologische umschlägt. In der Philosophie Fichtes wird nun dieses Prinzip zum alleinigen Fundament der wahren Wirklichkeit, deren Wesen als von der tätigen Vernunft geschaffen, als mit ihr identisch erscheint. Damit nimmt die klassische deutsche Philosophie das ontologische Problem der Aufklärung wieder auf, natürlich so, dass zwischen ihnen der Abgrund seiner Verwirklichung durch die französische Revolution steht; von einer Fortsetzung der Aufklärung kann nur insofern die Rede sein, als auch jetzt die ontologische Allmacht der Vernunft den Mittelpunkt der philosophischen Problematik ausmacht. Die Hegelsche Philosophie kann ohne diese doppelte Termination unmöglich verstanden werden: Herrschaft, ontologische Priorität der Vernunft, in einer Welt, die von der französischen Revolution, konkreter von ihrer anders abgetönten Verwirklichung durch Napoleon geformt wurde. Diese Art der Verwirklichung der Revolution konfrontiert ganz Europa mit dem Problem der sich entfaltenden bürgerlichen Gesellschaft: in ihrer immanenten Widersprüchlichkeit, in einer neuen Realität, der gegenüber das aufklärerische Reich der Vernunft als Zentrum des philosophischen Gedankens unmittelbar versagen musste.

Die einfachste direkteste Reaktion auf diese neue Lage war das Leugnen der ontologischen Relevanz der Vernunft überhaupt. Die Irratio, die in der Romantik an ihre Stelle tritt, verwirft das Widersprüchliche am Weltzustand der Gegenwart und sucht einen Weg zurück in die Vergangenheit, als in ein Bereich der angeblich wahren, noch vorwidersprüchlichen Harmonie. Eine andere finden jene Denker, die die neuartige Gegenwart als Übergang zu einem, nunmehr echten, die Widersprüche der Gegenwart überwindenden Reich der Vernunft auffassen, so Fichte, wenn er die eigene Periode als "Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit" betrachtet, jenseits welcher das Zukunftsbild des wirklichen Reichs der Vernunft aufleuchtet. /Auf völlig anderen Wegen suchen die grossen Utopisten ebenfalls ein gesellschaftlich-geschichtliches Weltbild, das von dem Heute der Nachrevolution in ihrer Widersprüchlichkeit ausgeht und von dort aus die Perspektive ihrer Überwindung in der Zukunft als real aufzeigt./ Hegels besondere Stellung zwischen diesen beiden Extremen ist, dass er in der Gegenwart selbst ein Reich der Vernunft philosophisch nachzuweisen bestrebt ist, wodurch dann der Widerspruch zur zentralen ontologischen wie logisch-erkenntnistheoretischen Kategorie heranwachsen muss. Hegel ist keineswegs der erste bewusste Dialektiker unter den grossen Philosophen. Wohl aber der erste -- seit Heraklit -- für den der Widerspruch das letztthinnige ontologische Prinzip bildet, nicht etwas philosophisch irgendwie doch zu überwindendes, wie noch in der Schellingschen "intellektuellen Anschauung". Widersprüchlichkeit als Fundament der Philosophie kombiniert mit der realen Gegenwart als Verwirklichung der Vernunft bilden also die ontologischen Grundfesten des Hegelschen Denkens. Ihre Verknüpfung hat zur Folge, dass bei ihm Logik und Ontologie in einer bisher unbekanntem Intimität und Intensität zusammenwachsen.

Damit entsteht der Schein -- er beherrschte lange Zeit das allgemein geltende Hegel-Bild --, als ob bei ihm eine bisher nie erreichte, problemjenseitige Vereinigung von Ratio und Realität philosophisch verwirklicht worden wäre; es genügt an die weit verbreitete Auffassung von seinem Panlogismus hinzuweisen. Bei näherer Betrachtung zerfällt diese unmittelbar faszinierende oder abstossende Einheitlichkeit, die der Marxismus bereits von Anfang an als materialistisches "Auf-die-Füsse-stellen" des auf dem Kopf stehenden Idealismus Hegels, als Gegensatz von System und Methode kritisiert hat. Soll Hegel heute als lebendig wirksame Kraft des philosophischen Denkens der Wirklichkeit wirksam werden, so muss man auf dem Weg, den die Klassiker des Marxismus angetreten haben, weitergehen, man muss Hegel so betrachten, wie Marx selbst Ricardo betrachtet hat: "Bei dem Meister entwickelt sich das Neue und Bedeutende mitten im 'Dünger' der Widersprüche, er erarbeitet das Gesetz gewaltsam aus den widersprechenden Erscheinungen heraus."¹ Dieser "Dünger der Widersprüche" erscheint bei Hegel vorerst als die Erkenntnis der Widersprüchlichkeit der Gegenwart, als Problem nicht nur des Denkens, sondern zugleich als das der Wirklichkeit selbst, als primär ontologisches Problem, das aber weit über die Gegenwart hinausweist, indem es als dynamische Grundlage der gesamten Wirklichkeit gefasst wird und als ihr Fundament darum als das eines jeden rational ontologischen Denkens über diese. Das penetrante Hervortreten der Widersprüchlichkeit in der Gegenwart seiner Tage ist also für Hegel nurmehr die Kulmination eines dialektischen Prozesses, der von der anorganischen Natur ausgehend über Leben und Gesellschaft zu dieser Spitze hin treibt.

Damit ist bereits das erste Moment dieses "Düngers der Widersprüche" angegeben: die Dynamik der dialektischen Wider-

sprüche ist kein bloss allgemeines Werden, wie bei Heraklit, keine Stufenfolge im gedanklichen Erfassen der Welt, wie bei Cusanus, sondern -- wenn man von den innerlich inkonsequenten Versuchen des jungen Schelling absieht -- die erste Vereinigung von dialektischer Abfolge und realer Geschichtlichkeit. Schon dadurch gewinnt die Dialektik, als reales Vehikel der Geschichte, ein ontologisches Gewicht, das sie bis dahin nie haben konnte. Freilich taucht hier sofort ein neues Moment des "Düngers der Widersprüche" innerhalb der widersprüchlichen Ratio dieser Philosophie auf: die Zentrierung auf die Gegenwart, als auf das real erreichte Reich der Vernunft, treibt einerseits alle -- notwendig subjektivistischen -- Elemente aus der Dialektik aus /man denke an Fourier/, unterstreicht ihren objektiv ontologischen Charakter. Andererseits birgt dieselbe Auffassung einen tiefen, unauflösbaren Widerspruch in sich: Gegenwart kann nur als Brücke zwischen Vergangenheit und Zukunft ein echt ontologisches Begründetsein erlangen; ist ^e jedoch die Gegenwart die reale Erfüllung der inneren Möglichkeiten der Dialektik, so müsste ein Prozess, gerade in seiner Erfülltheit, infolge seiner Erfüllung ein Ende nehmen, und das, was bis dahin der ontologische Motor der Wirklichkeit gewesen ist, müsste die eigene, vorwärts, auf innere Bereicherung gerichtete Bewegung aufgeben und blosses Moment einer Selbstreproduktion werden. Nun ist einerseits sicher, dass derartige Einzelprozesse -- wenn auch immer in relativierter Weise -- existieren; sowohl die ontogenetischen wie die phylogenetischen Prozesse des Lebens haben weitgehend, wenn auch nicht absolut, einen ähnlichen Charakter. Andererseits ist es ebenso sicher, dass die Tendenzen, die das Dasein von Einzelgebilden regeln, keineswegs ohne

weiteres als für den Gesamtprozess der Wirklichkeit gültigen verallgemeinert werden dürfen.

Dieses Dilemma und der Versuch seiner apodiktischen Lösung in einer bestimmten Richtung taucht notwendigerweise in der Geschichtsphilosophie ununterbrochen auf, aus ihm entspringen z.B. die verschiedensten utopischen Konzeptionen, mögen sie nach vorwärts oder nach rückwärts gerichtet sein. Freilich sind die Antinomien in der Beantwortung dieses Dilemmas weder gleichartig noch gleichwertig. Auf Wiederherstellung eines vergangenen Zustands gerichtete Utopien müssen -- wenn die Rückwärtsbewegung nicht nur auf Einbildung, auf Missverständnis der eigenen wesentlichen Intentionen beruht, wie bei der angeblichen Neubelebung der Antike in der Renaissance -- wesentlich irrationalistischen Charakters sein. Indem sie, gleichviel, wie weit bewusst, etwas Vergangenes wieder beleben wollen, müssen sie ontologisch die Irreversibilität der Zeit leugnen und damit von vornherein in Gegensatz zu jeder rationalen Ontologie geraten. Wird, wie zumeist in romantischen Bestrebungen, das "Organische" als Modell genommen, so verschärft sich dieser Widerspruch noch mehr, da die organische Entwicklung in einer höchst prägnanten Weise die Irreversibilität der Zeit mitinbegreift, wodurch die beiden ontologischen Hauptprinzipien in ein unauflösbar antinomisches Verhältnis zueinander geraten. Der Irrationalismus als daraus entspringende Weltanschauung kann solche Antinomien nur schein-dialektisch, sophistisch überwinden; sein Kampf gegen die Ratio dient ja gerade dazu, unauflösbare Widersprüche dieser Art verschwinden zu lassen und höchst willkürlich bald diese bald jene Konzeption zu versetzen.

Sowohl allgemein philosophisch wie vom Standpunkt des Verständnisses für Hegels Grundkonzeption sind die Gedanken der

Aufklärung über das Reich der Vernunft weitaus wichtiger. Hier ist die Vernunft das letzte Prinzip für Sein und Werden von Natur und Gesellschaft. Aufgabe der Philosophie ist, diesen Prinzip zu entdecken, herauszuarbeiten, damit die Gesellschaft den ewigen, unabänderlichen Gesetzen der Natur entspreche. Damit wird praktisches und reales Zusammenfallen der an sich identischen Natur und Vernunft im gesellschaftlichen Leben der Menschen eine Zukunftsforderung, nicht eine ontologische Bestimmung der Gegenwart. /Aufklärung ist eben eine Philosophie der Vorbereitung der französischen Revolution, nicht die ihrer Folgen wie die Hegels./ Auch hier taucht eine, auf diesem Boden unlösbare, Antinomie auf: wie, bei der Allmacht der Natur, Mensch und Gesellschaft von ihr überhaupt abfallen konnten? Die Antinomie deckt die ontologische Zweideutigkeit des Naturbegriffs der Aufklärung auf. Natur wird einerseits im Sinn der grossen naturwissenschaftlichen Entwicklung seit Galilei und Newton in ihrer reinen Objektivität, Materialität, Eigenständigkeit, Gesetzmässigkeit gefasst, wodurch eine unverlierbar feste ontologische Basis der Weltbetrachtung gewonnen ist, die alle theoretischen Überlieferungen, alle in die Natur hineingetragenen, letztlich anthropomorphen teleologischen Konzeptionen radikal aus ihr entfernt; die für das Denken eine solide ontologische Grundlage erringt, auch wenn das Naturbild noch wesentlich auf mechanistischen Prinzipien beruht. Andererseits ist aus dieser Naturkonzeption direkt keine Ontologie des gesellschaftlichen Lebens ableitbar. Indem die Aufklärung, sich auf so grosse Vorbilder wie Hobbes oder Spinoza stützend, doch um jeden Preis eine einheitliche Ontologie von Natur und Gesellschaft durchsetzen will, verwandelt sich bei ihr der Naturbegriff unversehens

aus der spontan klaren Ontologie von Galilei und Newton in einen Wertbegriff. /Die Tradition dieser Vermischung reicht bis in die Spätantike zurück./ Der unbewusst-simultane Gebrauch dieser einander ausschliessenden Methodologien, deren Widersprüchlichkeit noch dadurch verstärkt wird, dass hinter der Natur als Wertbegriff kein bloss subjektivistisches Sollen steht, sondern eine ebenfalls spontan objektive Ontologie des gesellschaftlichen Seins, hat die tiefsten Diskrepanzen in der Weltanschauung der Aufklärung zur Folge: vor allem das notwendige und unbewusst gebliebene Umschlagen der materialistischen Betrachtung der Natur in eine idealistische von Gesellschaft und Geschichte. Dass der vernünftige Egoismus der Ethik eine Verlängerung der objektiv materialistischen /mechanisch materialistischen/ Naturauffassung zu sein scheint, dass in ihm tatsächlich bestimmte Elemente einer materialistischen Gesellschaftslehre stecken, kann diese Widersprüchlichkeit keineswegs abglätten, ja vertieft sie sogar.

Dabei darf nicht vergessen werden, dass, allen diesen unlösbaren Antinomien zum Trotz, die Philosophie der Aufklärung doch eine Fortsetzung, ein Erweiterungs- und Ausbau jener Tendenzen ist, die seit der Renaissance darauf ausgehen, eine diesseitigeinheitliche Ontologie aufzubauen und mit ihr die früheren transzendent-teleologisch-theologischen zu verdrängen. Dahinter steckt der grosse Gedanke, dass die Ontologie des gesellschaftlichen Seins nur auf Grundlage einer Naturontologie aufgebaut werden kann. Die Aufklärung, wie alle ihre Vorgänger, scheitert daran, dass sie das Fundiertsein jener auf dieser allzu einheitlich, allzu homogen, allzu direkt fasst und das ontologische Prinzip der qualitativen Differenz innerhalb der letztthinnigen Einheit gedanklich nicht zu ergreifen vermag. Die ontologische Kluft innerhalb des Naturbegriffs ist nur die Erscheinungsweise der Lage,

dass ohne ein Begreifen dieser Verschiedenheit innerhalb der Einheit keine konsequente Ontologie aufgebaut werden kann. Es ist klar, dass die starr-dogmatische Einheitlichkeit des damals herrschenden mechanischen Materialismus zu dieser Differenzierung höchst ungeeignet ist. Die wichtigen Anläufe Diderots zu einer realen Dialektik innerhalb des gesellschaftlichen Seins entstehen vom Standpunkt seines bewusst verkündeten Materialismus gewissermassen per nefas, und wenn Rousseau wesentliche Momente der gesellschaftlichen Dialektik entdeckte, vor allem die Gründe und die dynamische Notwendigkeit des Abfalls von der Natur, so sprengt er damit bewusst die damalige materialistische Ontologie, indem die Natur als Zentralkategorie des sozial-humanistischen Sollens sich völlig von der materialistischen Naturentologie löst und in einer innerlich höchst widerspruchsvollen, aber deshalb umso wirksameren Weise zum Mittelpunkt einer idealistischen Geschichtsphilosophie wird.

Es ist nicht hier der Ort, diese Wirkungsgeschichte einerseits bei den Jakobinern der grossen Revolution vom Typus Marat-Robespierre, andererseits im Auslauf der deutschen Aufklärung bei Herder oder Kant zu verfolgen. Der Hinweis war hier bloss darum unvermeidlich, weil das Hegelsche Denken über Natur und Geschichte, schon weil es die nachrevolutionäre Welt in anti-romantischer Weise zu durchleuchten unternahm, unvermeidlicherweise an diese Problematik anknüpfen musste. Wir wollen hier nicht untersuchen, wie weit die inneren Auseinandersetzungen Hegels mit Rousseau durch Herder und Kant vermittelt sind; wird weisen nur auf die ausschlaggebende Bedeutung, die Diderots "Neveu de Rameau" in der Erhellung der vorrevolutionären Geistesverfassung in der "Phänomenologie des Geistes" erhält. Und dass Hegel in seiner Jugend auch den französischen Materialismus /speziell Holbach/ ganz anders, aus viel weiteren historischen Perspektiven

beurteilte als der deutsche Idealismus im Allgemeinen, zeigt seine Polemik gegen Reinhold in der "Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems". Während dieser im französischen Materialismus eine "Geistesverwirrung, die in Deutschland nicht einheimisch sei," sieht, betrachtet Hegel die französische Aufklärung und den deutschen Idealismus als parallele Tendenzen, die freilich infolge der "Lokalität der Bildung" höchst verschieden sind; weshalb auch ihre Form in Frankreich "in dem letzten Prinzip des Objektiven erscheint", während in Deutschland "sich die Form des Subjektiven ... häufig ohne Spekulation einnistet".² Die letzte Bemerkung zeigt, dass Hegel dem damaligen deutschen Idealismus keine Überlegenheit an Dialektik dem französischen Materialismus gegenüber zuspricht, diese findet er nur in seiner eigenen und -- damals -- in der Schellingschen. Er sieht in diesem Gegensatz den zweier nationaler Entwicklungen und erkennt in beiden gleicherweise eine Bedingtheit durch nationale Zeitströmungen. All dies musste gesagt werden, damit in den entscheidenden Fragen der Zusammenhang der Hegelschen Problematik mit der gesamten Aufklärung sichtbar wird. Die völlig neuen Fragestellungen und Antworten entspringen aus der Entgegengesetztheit einer vorrevolutionären und einer nachrevolutionären Lage.

Über die Naturontologie Hegels werden wir erst später, in weiteren Zusammenhängen sprechen können. Hier sei nur so viel bemerkt, dass diese bei Hegel wesentlich idealistisch entworfen ist, zugleich jedoch nichts mit den modernen Erfüllungen der Bellarminschen Forderungen zu tun hat, wie die auf den Gegensatz von Ding an sich und Erscheinung aufgebaute Naturphilosophie Kants. Für Hegel hat die Natur, allgemein angesehen,

dieselbe, nicht anthropomorphe Objektivität; wie in der grossen Philosophie des XVII. Jahrhunderts. Freilich soll sie in ihrem unberührten Ansichsein zugleich die Entwicklung des Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte ontologisch vorbereiten und begründen. Hegel will dabei, wie wir sehen werden, auf seine Art eine letzten Endes einheitliche Ontologie für Natur und Geschichte entwerfen, in welcher also die Natur eine stumme, nichts beabsichtigende Basis und Vorgeschichte für die Gesellschaft ergibt. Darin bewahrt er die grossen fortschrittlichen Traditionen der Neuzeit, die vor ihm zuletzt von der Aufklärung ausgesprochen wurden. Er geht jedoch darin über diese hinaus, dass für ihn die Natur bloss Basis und Vorgeschichte abgeben kann, die Dialektik der Geschichte entwickelt sich zwar direkt aus der Natur, weist aber so viel qualitativ neue Kategorien, Zusammenhänge und Gesetzmässigkeiten auf, dass sie nur dialektisch-genetisch aus der Natur abgeleitet werden kann, dem Gehalt nach -- und darum auch in den wesentlichen Formen -- entschieden über diese hinausgeht, sich von ihr qualitativ unterscheidet. Die Doppelseitigkeit der Natur, infolge des Wertbegriffs der Vorbildlichkeit, verschwindet also aus dem Weltbild Hegels, womit ontologisch ein wichtiger Schritt über die Aufklärung hinaus getan wurde. /Inwiefern aus den notwendigen Antinomien der Hegelschen Konzeption auch in der Naturontologie -- freilich anders geartete -- nach rückwärts schreitende Inkonssequenzen vorhanden sind, werden wir später sehen./ Der Fortschritt ist trotzdem ein entschiedener, schon weil die Gesamtphilosophie Hegels noch energischer und einheitlicher auf Gesellschaft und Geschichte orientiert ist als die der Aufklärung, weshalb auch das Wegfallen der Zweideutigkeit vom ontologischen

Sein und sozial-moralischen Sollen von grösster Wichtigkeit für die Klärung der zentralen Probleme sein muss.

Wir haben gesehen: die Hegelsche Philosophie sucht im adäquaten Begreifen der eigenen historischen Gegenwart ihre gedankliche Erfüllung. Daraus folgt nicht nur das Verschwindenlassen des zweideutigen Sollens der Naturhaftigkeit, sondern auch ein sehr kritisches Verhalten zu einem jeden Sollen. Hegel lehnt eine jede Art von Priorität des Sollens dem Sein gegenüber ab. Das gibt nicht nur seinen Betrachtungen über Gesellschaft und Geschichte eine grossartige, über Wollen und Wünschen erhabene Objektivität. Es drückt sich schon darin die neue Ontologie aus, um deren adäquates Erfassen sein ganzes Denken ringt: die zentrale und höchste Stelle der Wirklichkeit im gesamten Kategoriensystem, die ontologische Überlegenheit des Geradesoseins der Wirklichkeit allen anderen, subjektiven wie objektiven Kategorien gegenüber. Es gehört nicht in letzter Reihe zu Hegels denkerischer Grösse, dass er dieses ontologische Problem zuweilen mit höchster Klarheit erblickte und gedanklich in allen seinen Konsequenzen zu erfassen versuchte. Dass er doch nur widerspruchsvolle und oft äusserst inkonsequente, zu unlösbar antinomischen Folgen drängende Lösungen fand, hängt ebenfalls mit dem Gerichtetsein seiner Geschichtsphilosophie auf die Gegenwart — im strikten Gegensatz zu Vergangenheit und Zukunft — zusammen. Die dialektische Kritik des Sollens bildet gewissermassen ein Vorgefecht zu dieser Entscheidungsschlacht der zeitgemässen Ontologie. Dieser Streit um die Bedeutung des Sollens gehört zu Hegels lebenslanger Polemik gegen Kant. Bei diesem entsteht eine ontologische Beziehung des Menschen zur wahren /transzendenten/ Wirklichkeit ausschliesslich aus dem moralischen Sollen. Nur in

Erfüllung des kategorischen Imperativa, der für den Menschen ein unbedingtes und abstraktes Sollen bedeutet, kann er sich über die theoretisch unaufhebbar gegebene Welt der Erscheinungen erheben, kann er sich, als homo noumenos, mit der /transzendenten/ Wirklichkeit in Beziehung setzen. Für Hegel ist aber die ganze Moralität nur ein zur echten Sittlichkeit überleitender Teil der menschlichen Praxis, und das Sollen hat nur insofern eine reale Bedeutung, als es den Abstand des menschlichen Willens "zu dem, was an sich ist," ausdrückt; in der Sittlichkeit ist dies erreicht und damit ist die zentrale Stelle des Sollens auch in der Welt der Praxis aufgehoben.³ Die tiefe Richtigkeit und die ebenso tiefe Problematik dieser Stellungnahme kann erst in der Ethik adäquat behandelt werden.

So viel ist aber bereits hier sichtbar, dass Richtigkeit wie Problematik mit der ontologischen Zentralstelle der Gegenwart in der Philosophie Hegels zusammenhängen. Wenn das Ansichseiende in der Gegenwart als Sittlichkeit angemessen vorhanden ist, ist der ontologische Abstand zwischen dem Subjekt der Praxis und deren Wesen aufgehoben und damit auch das Sollen, wodurch dieses sowohl objektiv wie für das Subjekt überwunden werden soll. Ist aber diese Zentralstelle, die Hegel der Gegenwart gibt, ontologisch haltbar? Wir wissen: schon seit dem die Auflösung des Hegelianismus die systematische Kritik seiner Ergebnisse und Methode auf die Tagesordnung gesetzt hat, wurde diese Frage vorwiegend in der Formulierung: "das Ende der Geschichte" gestellt. In der, wie wir sehen werden, wesentlich berechtigten Kritik, die in dieser Frage sich gegen Hegel richtet, wird oft verkannt, dass er natürlich weder die Gegenwart noch ihren Endpunktscharakter in einem — absurden — wörtlichen Sinne verstand. Es genügt darauf hinzuweisen,

dass er z.B. in einem Brief an Vorküll /im Jahre 1821/ sich ausführlich mit den ausserordentlichen Zukunftsmöglichkeiten Russlands befasst, dass er also kein starres Ende der Geschichte vor Augen hatte.⁴ Trotzdem ist es klar, dass nach seiner Konzeption der Geschichte in seiner Gegenwart die Angemessenheit der Gesellschaft zur Idee erreicht ist, wodurch ein prinzipielles Hinausgehen über sie zu einer logischen Unmöglichkeit erklärt werden musste.

Diese Position beinhaltet zwei wichtige ontologische Voraussetzungen. Erstens, dass die Geschichte nicht bloss aus den unmittelbar teleologischen Akten von Menschen und Menschengruppen besteht, was vollkommen richtig ist; dass bei solchen teleologischen Setzungen anderes und mehr entsteht als in den einzelnen und kollektiven Akten beabsichtigt wurde, was ebenfalls eine wichtige und in mancher Hinsicht neue Erkenntnis Hegels ist, vielmehr dass der Gesamtprozess als solcher ein teleologisches Ziel zu verwirklichen berufen ist und diese in Hegels Gegenwart bereits, dem Wesen nach, erreichte. Mit dieser Teleologie landet nun die Hegelsche Geschichtstheorie bei den alten theodizeeartigen ontologischen Konzeptionen; wie wir es noch häufig bei Hegel sehen werden, zeigt sich das bahnbrechend Neue in den Einzelheiten, während das Ganze den Boden des überholt Alten oft nicht zu verlassen imstande ist. Zweitens und in engem Zusammenhang damit ist dieses Zusammenfallen von erfüllter Idee und historischer Gegenwart methodologisch auf eine Logik begründet. Das Kriterium für die Erfüllung der Idee in der Gegenwart beruht nicht auf irgendeiner Art von Offenbarung, sondern auf dem besonderen Charakter der Hegelschen Logik. Diese ist schon ursprünglich ontologisch angelegt, d.h. nicht nur die einzelnen logischen Kategorien erheben den Anspruch, mit dem wirklichen Ansich ~~ist~~

letztlich identisch zu sein, sondern auch ihr Aufbau, ihre Auseinanderfolge, ihre Hierarchie soll dem ontologischen Aufbau der Wirklichkeit genau entsprechen. Auf die allgemeine Problematik dieses Verhältnisses von Logik und Ontologie, das eine Grundfrage von Hegels System und Methode ist, werden wir wiederholt ausführlich zurückkommen, hier sei nur darauf hingewiesen, dass die ganze Anlage von Hegels Logik so beschaffen ist, dass ihre Aufgipfelung in der Idee nicht einen genau bestimmten Punkt bildet, sondern gewissermassen eine Fläche, auf der eine eventuell grosse Bewegtheit möglich ist, ohne ihr Niveau, ihren Bereich etc. zu verlassen. In der sogenannten reinen Logik betrachtet Hegel die verschiedenen Stufen des Wegs zur Idee /Sein, Wesen, Begriff/, unterscheidet sie voneinander ihrer Struktur nach und kommt dabei zur folgenden Bestimmung der logisch-ontologischen Welt des Begriffs: "Die Bewegung des Begriffs ist gleichsam nur als ein Spiel zu betrachten; das Andere was durch dieselbe gesetzt wird, ist in der Tat nicht ein Anderes."⁵ Hier ist die Parallelität zwischen logischer und historischer Ontologie deutlich sichtbar: das Zusammenfallen von Idee und Gegenwart bedeutet also für Hegel nicht ohne weiteres ein Leugnen der Bewegtheit schlechthin, bloss ihre Reduktion auf Verschiebungen innerhalb eines dem Wesen nach nicht mehr entschieden veränderbaren Systems.

Natürlich hört damit die Antinomik in der Konzeption von Ende der Geschichte nicht auf. Ihre Schärfe und Unlösbarkeit mildert sich auch dadurch nicht, wenn man bedenkt, dass Hegel hier einer gesellschaftlich-ontologischen Bestimmung der Gegenwart zustrebt und diese, gestützt auf die Praxis der bedeutenden Historiker, philosophisch zu formulieren versucht. Es handelt sich darum, dass allgemein ontologisch und darum in der Ontolo-

gie der Natur die Gegenwart streng genommen nichts weiter sein kann, als ein verschwindender, zugleich gesetzter und aufgehobener Übergangspunkt zwischen Zukunft und Vergangenheit. Die elementare Richtigkeit dieser Zeitauffassung zeigt sich wissenschaftlich darin, dass zum Erfassen der Phänomene eine immer genauere Zeitmessung unumgänglich notwendig ist. Das ist aber nur die Folge der "naiv realistisch" richtigen Auffassung des ontologischen Wesens der Zeit; das Messen /nicht das zu Messende/ selbst bleibt eine Kategorie der Erkenntnis, die das Ansich der Zeit völlig unberührt lassen muss. /Wir haben früher auf ontologische Verirrungen hingewiesen, die auf einer Verwechslung von Zeitmessung und Zeit selbst beruhen./ Selbstverständlich entsteht dieses Messen, wie jede Erkenntnis, bereits auf dem Boden des gesellschaftlichen Seins und erlangt auch bei spezifischen, dieser Sphäre angehörenden Phänomenen eine grosse Bedeutung. Trotzdem wäre es unmöglich die Totalität der gesellschaftlich-geschichtlichen Erscheinungsweisen einer Gegenwart durch Messungen dieser Art zu erfassen. Hegel selbst hat auch für die Naturphilosophie den Komplex Raum-Zeit-Materie-Bewegung als das real Primäre bezeichnet. Er bemerkt dazu, dass "die Materie das Reale Raum und Zeit ist", diese aber "müssen uns, wegen ihrer Abstraktion, hier als das Erste vorkommen", worin bereits eine Abnung des richtigen Zusammenhangs zwischen Komplexen und ihren Elementen enthalten ist.⁶

In den weitaus komplizierteren Zusammenhängen der gesellschaftlich-geschichtlichen Gebilde muss diese Abstraktion gegensätzlich und engverknüpft mit der Bewegung, mit der bewegten Veränderung der Gebilde selbst auf einer höheren Stufe erscheinen. Da die praktisch relevante Erscheinungsweise sowohl in der Unmittelbarkeit als in allen Vermittlungsformen von der

Struktur der Bewegung und des Bewegten abhängt, kann die Gegenwart hier vom Standpunkt der Ontologie des gesellschaftlichen Seins eine — relative — Dauer erhalten, als ein Zustand, in welchem diese Struktur keinen wesentlichen und wehrnehmbaren Veränderungen unterworfen ist oder unterworfen zu sein scheint. Die Gegenwart kann sich also historisch zu einer ganzen Periode, ja zu einer Epoche ausdehnen und es unterliegt keinem Zweifel, obwohl es nie direkt ausgesprochen wurde, dass Hegel die Gegenwart in diesem Sinne versteht. Dieser Bedeutungswandel erfasst auch Zukunft und Vergangenheit im gesellschaftlichen Sein. Wir können sinnvoller Weise von Keimen der Zukunft, von Überresten der Vergangenheit in einer solchen Gegenwart sprechen und ihnen eine praktisch-reale Bedeutung zuschreiben. Nur darf dabei nie vergessen werden, dass es sich hier um spezifische Gegenständlichkeitsformen des gesellschaftlichen Seins handelt, die ontologisch letztthin unablässig, wenn auch noch so weit vermittelt, auf den wirklichen Ablauf der Zeit basiert sind. Eine bestimmte Analogie ist freilich auch in der Natur vorhanden. Die Gebilde können eine Geschichte mit Epochen und Perioden haben, wie wir e. z. B. in der Geologie sehen können, wie es möglicherweise auch die Astronomie herausarbeiten wird. Die Perioden und Epochen beziehen sich auch hier auf Strukturwandlungen, bzw. Strukturstabilitäten von Materie und Bewegung. Der spezifische Akzent der Gegenwärtigkeit taucht jedoch bei ihnen nicht auf. Diese ist ontologisch im gesellschaftlichen Sein die Folge dessen, dass die Menschen infolge eines Strukturzustandes, eines Strukturwandels verschieden handeln und damit auf die Basis ihrer Praxis real zurückwirken. Wird dieser Zusammenhang mit der Zeit selbst als vermittelter Komponente solcher Strukturen ge-

danklich-willkürlich zerrissen, werden die so entstandenen gesellschaftlichen Gebildestrukturen und -- abläufe als völlig selbständig gedacht, so entstehen jene grotesken modernen Zeitbegriffe, deren Wesen wir von Bergson bis Heidegger früher beleuchtet haben. Ihren Ausgangspunkt bilden freilich nicht mehr bloss diese gesellschaftlich-geschichtlichen Transformationen der objektiven Zeit, die naturgemäss bereits subjektive Komponenten beinhalten, sondern ihre weiteren /und weiter subjektivierten/ Anwendungen auf das persönliche Leben der Individuen. Wenn nun eine derartige Zeit als die ontologisch eigentliche und wahre dargestellt wird, so werden notwendigerweise alle objektiven Bestimmungen der Zeit auf den Kopf gestellt. /Das ganze Problem kann erst im zweiten Teil eingehend behandelt werden./

Mit alledem sollten nur einige philosophischen Aspekte der Hegelschen Konvergenz von erreichter Idee und Gegenwart kurz angedeutet werden. Die Konzeption selbst ist eine gesellschaftlich-geschichtlich bedingte, und die Widersprüchlichkeit dieser Basis /gepaart mit Hegels innerlich widerspruchsvollem Verhalten zu ihr/ bildet die wirkliche Grundlage der hier zu Tage tretenden Antinomien. Das ist die Lage Deutschlands in der napoleonischen und nachnapoleonischen Zeit. Die Geschichtsphilosophie der "Phänomenologie des Geistes" führt von den Anfängen über Aufklärung und französische Revolution ins Deutschland der klassischen Dichtung und Philosophie, der Goethe und Hegel. Das Kapitel, das die eigentliche Geschichtsentwicklung abschliesst /darauf folgt die geistige Rekapitulation des Ganzen in der Er-Innerung/, ist die Beschreibung dessen, wie auf deutschem Boden die französische Revolution und ihre Über-

windung durch Napoleon in Geist umgesetzt werden. Aus dieser Frage entspringt das historisch-ideelle Zusammenfallen, Einswerden und Sichselbsterreichen der Idee, und hat hier nicht nur den sprachlichen Glanz dieses ersten grossen Werks sondern zugleich auch den Abglanz einer -- scheinbar -- einsetzenden grossen Aufschwungsperiode, geführt von der "Weltseele", die Hegel in Jena zu Pferde gesehen hat, die berufen schien, die ganze deutsche Misere gründlich wegzufegen. Schon in der "Logik" verlieren diese Gedanken viel von ihrem Glanze, werden prosaisch und immer prosaischer, parallel damit, dass Hegel in der Gleichung Idée-Gegenwart Napoleon mit Friedrich Wilhelm III. ersetzen musste. Aber das persönlich immer Konservativerwerden Hegels, das freilich nie jenes preussische Staatsphilosophentum bedeutete, das der spätere Liberalismus ohne vorfand, brachte seine Geschichtstheorie in einen schmerzlichen Gegensatz zur wirklichen Geschichte. In der Zeit nach der Julirevolution schrieb er: "... eine Krise, in der alles, was sonst gegolten, problematisch werden scheint."⁷ Mit der Begeisterung eines seiner nächsten Schüler, Eduard Gans, für die Julirevolution fängt die Auflösung des Hegelianismus an.

Schon diese Einzelfrage, die freilich für das Schicksal der Hegelschen Philosophie äusserst wichtig wurde, weist auf den Charakter ihrer inneren Widersprüchlichkeit hin. Es zeigt sich, dass nicht einzelne Behauptungen, einzelne methodische Einstellungen etc. Hegels richtig, andere hingegen unhaltbar sind, es lässt sich also nicht das "Lebendige" und das "Tote" in seinem System glatt scheiden, das Richtige und das Falsche sind bei ihm vielmehr untrennbar ineinander verschlungen und vereint; ihre Trennung, das Aufzeigen, wo sein Denken einen Weg in die zukünftige Philosophie weist, wo es in einer Sackgasse des Ab-

gestorbenen mündet, müssen sozusagen bei jedem einzelnen wichtigen Problem gesondert aufgedeckt werden. So schon in der bis jetzt zu behandeln begonnenen Frage der Konvergenz von Idee und Gegenwart. Hier gibt die Engelssche Kritik von der Gegensätzlichkeit von System und Methode einen richtigen Hinweis für diese Trennung. Systematisch erscheint in der Gegenwart eine ideell-logische Harmonie von Gesellschaft und Staat, als deren Folge in der Sphäre der moralischen Praxis das abstrakte Sollen einen jeden Sinn einer Echtheit verliert, da die Wirklichkeit in der Gegenwart mit der Idee als versöhnt erscheint. Methodologisch, d.h. vom Standpunkt der inneren Dialektik der wesentlichen Bestandteile dieser Harmonie, haben wir einen unlösbaren Knäuel unversöhnbarer Widersprüche vor uns. Diese Widersprüche entstammen unmittelbar aus einem der progressivsten Momente der Hegelschen Philosophie. Er war der erste bedeutende Denker der Jahrhundertwende, der die Ergebnisse der klassischen englischen Ökonomie von Stuart und Smith bis Ricardo nicht nur in seine Geschichtsphilosophie einverleibte, sondern auch die hier erkannten Gegenständlichkeiten und Zusammenhänge als organische Bestandteile in seine Dialektik aufnahm. Dadurch entsteht bei Hegel eine mehr oder weniger klare Konzeption von der Wichtigkeit der Struktur und Dynamik der modernen bürgerlichen Gesellschaft als Fundament dessen, was über die Gegenwart in historischem Sinne aussagbar ist. Dass Hegel dabei im konkreten Erfassen der Phänomene weit hinter seinen Vorbildern und erst recht hinter den grossen Utopisten zurückbleibt, ändert an diesem Tatbestand nichts wesentliches, um so weniger, als er wiederum der einzige ist, der aus diesen Feststellungen philosophische Folgerungen zu ziehen imstande ist. /Das tut allerdings auch Fourier, aber seine Verallgemeinerungen sind derart eigenbrütlerisch, stehen so schroff abseits von der allgemeinen europäischen Ent-

wicklung der Kategorienlehre, dass sie bis heute völlig wirkungslos geblieben sind; eine philosophische Analyse und Kritik der Kategorien in der ökonomisch-sozialen Gegenwartsauffassung Fouriers wäre eine der wichtigsten und aktuellsten Aufgaben der Geschichte der Philosophie im XIX. Jahrhundert./

So liegt der Hegelschen Konzeption der Gegenwart der Widerspruch zwischen bürgerlicher Gesellschaft und Staat sowie seine Aufhebung zugrunde. Hier stehen wir aber nochmals, wenn auch in anderer, freilich verwandter Form, vor derselben Widersprüchlichkeit, die wir soeben behandelt haben. Hegel geht von der realistischen Beschreibung der bürgerlichen Gesellschaft aus, sieht deren Dynamik in den Gesetzmässigkeiten, die unmittelbar aus zufällig-einzelnen Handlungen Einzelner entstehen, und betrachtet, mit Recht, diese ganze Sphäre als eine der Besonderheit, der relativen Allgemeinheit den Einzelnen gegenüber.⁸ Aus der immanenten Dialektik dieser Sphäre müsste nun die Allgemeinheit des bürgerlichen Staates entwickelt werden; Hegel sagt selbst und bis dahin richtig: "Aber das Prinzip der Besonderheit geht eben damit, dass es sich für sich zur Totalität entwickelt, in die Allgemeinheit über", fügt jedoch gleich hinzu, "und hat allein in dieser seine Wahrheit und das Recht seiner positiven Wirklichkeit",⁹ wodurch bereits das Verhalten von bürgerlicher Gesellschaft und bürgerlichem Staat einseitig-mechanisch als absolute ideelle Suprematie des Staates befasst wird. Das wäre auf den ersten Blick nur noch eine bloss geschichtlich bedingte Schranke seiner Konzeption, denn auch die klassischen Ökonomen, die zwar gerade dieses Verhältnis der Wirklichkeit weit entsprechender erfassen, sind des historischen Charakters ihrer Kategorien und Kategoriensammenhänge keineswegs bewusst, halten diese vielmehr für die allein der Vernunft entsprechenden Formen.

In dieser Hinsicht ist der Philosoph aus einem ökonomisch sehr zurückgebliebenen Land seinen ökonomischen Meistern überlegen. Er sieht klar, dass jene Besonderheit, in der er das kategorial Charakteristische der bürgerlichen Gesellschaft erblickt, ein spezifisches Problem dieser Gegenwart ist: nämlich als Fundament, als Träger gerade der gegenwärtigen Gesellschaftsformen, im strikten Gegensatz etwa zur antiken Polis, in welcher diese Besonderheit sich "als das hereinbrechende Sittenverderben und der letzte Grund des Untergangs derselben zeigt".¹⁰ Die spezifischen Schranken der Hegelschen Auffassung zeigen sich vielmehr im Übergang von der bürgerlichen Gesellschaft zum Staat, in Verhältnis jener zu diesem. Der junge Marx hat, lange bevor er philosophisch Materialist wurde, diese Widersprüchlichkeit des Hegelschen Systems klar gesehen und so ausgesprochen: "hat er die Trennung der bürgerlichen Gesellschaft und des politischen Staats /einen modernen Zustand/ vorausgesetzt und als notwendiges Moment der Idee entwickelt, als absolute Vernunftwahrheit... Er hat das an und für sich seiende Allgemeine des Staats dem besonderen Interesse und dem Bedürfnis der bürgerlichen Gesellschaft gegenübergestellt. Mit einem Wort: Er stellt überall den Konflikt der bürgerlichen Gesellschaft und des Staats dar." Das andere Glied der Antinomie sieht so aus: "Er will keine Trennung des Bürgerlichen und politischen Lebens... Er macht das ständische Element zum Ausdruck der Trennung, aber zugleich soll es der Repräsentant einer Identität sein, die nicht vorhanden ist."¹¹

Es wäre oberflächlich und würde dem Prinzipiellen in der Marxschen Kritik widersprechen, wenn man darin einfach eine Akkomodation Hegels an den preussischen Staat seiner Gegenwart erblicken würde. Insbesondere das ökonomische Leben, die Grundlagen der bürgerlichen Gesellschaft betrachtet Hegel geradezu mit

einem an Ricardo erinnernden "Zynismus". Auch diese Frage habe ich in meinem Buch über Hegel ausführlich dargestellt, darum kann hier ein Zitat aus der "Rechtsphilosophie" genügen: "Es kommt hierin zum Vorschein, dass bei dem Übermasse des Reichtums die bürgerliche Gesellschaft nicht reich genug ist, d.h. an den ihr eigentümlichen Vermögen nicht genügend besitzt, dem Übermasse der Armut und der Erzeugung des Föbels zu steuern."¹² Der junge Marx behandelt diesen Fragenkomplex auch rein objektiv-sachlich vom Zentralpunkt der Hegelschen Methodologie ausgehend. Deshalb scheint es uns notwendig die wichtigsten Momente seines Gedankengangs ausführlich zu zitieren: "Familie und bürgerliche Gesellschaft machen sich selbst zum Staat. Sie sind das Treibende. Nach Hegel sind sie dagegen setzen von der wirklichen Idee; es ist nicht ihr eigener Lebenslauf, der sie zum Staate vereint, sondern es ist der Lebenslauf der Idee, die sie von sich dezerniert hat; und zwar sind sie Endlichkeit dieser Idee; sie verdanken ihr Dasein einem anderen Geist als dem ihrigen; sie sind von einem dritten gesetzte Bestimmungen, keine Selbstbestimmungen; deswegen werden sie auch als 'Endlichkeit', als die eigene Endlichkeit der 'wirklichen Idee' bestimmt. Der Zweck ihres Daseins ist nicht das Dasein selbst, sondern die Idee scheidet diese Voraussetzungen von sich ab, 'um aus ihrer Idealität für sich unendlicher wirklicher Geist zu sein', d.h. der politische Staat kann nicht sein ohne die natürliche Basis der Familie und die künstliche Basis der bürgerlichen Gesellschaft; sie sind für ihn eine *conditio sine qua non*; die Bedingung wird aber als das Bedingte, das Bestimmende wird als das Bestimmte, das Produzierende wird als das Produkt seines Produkts gesetzt... Das Wirkliche wird zum Phänomen, aber die Idee hat keinen anderen Inhalt als dieses Phänomen. Auch hat die Idee keinen anderen Zweck als den logischen, 'für sich unendlicher wirklicher

Geist zu sein⁹. In diesem Paragraphen ist das ganze Mysterium der Rechtsphilosophie niedergelegt und der Hegelschen Philosophie überhaupt." Das hat nun für den Aufbau des Systems die Folge: "Der Übergang wird also nicht aus dem besonderen Wesen der Familie etc. und dem besonderen Wesen des Staats, sondern aus dem allgemeinen Verhältnis von Notwendigkeit und Freiheit hergeleitet. Es ist ganz derselbe Übergang, der in der Logik aus der Sphäre des Wesens in die Sphäre des Begriffs bewerkstelligt wird. Derselbe Übergang wird in der Naturphilosophie aus der unorganischen Natur in das Leben gemacht. Es sind immer dieselben Kategorien, die bald die Seele für diese, bald für jene Sphäre hergeben. Es kommt nur darauf an, für die einzelnen konkreten Bestimmungen die entsprechenden abstrakten aufzufinden." Marx fasst nun das Ganze so zusammen: "Nicht die Logik der Sache, sondern die Sache der Logik ist das philosophische Moment. Die Logik dient nicht zum Beweis des Staats, sondern der Staat dient zum Beweis der Logik."¹³

Für einen heutigen — und auch für einen neukantianisch erzogenen — Leser kann diese Sprache als eine sehr einfache erscheinen: Hegel hätte eben eine den Tatsachen nicht entsprechende, ja die Tatsachen vergewaltigende Logik ausgebildet. Die lange herrschenden und auch heute noch nicht ganz ausgestorbenen Vorurteile gegen die Dialektik stützen sich auch oft auf solche vor-schnelle, oberflächliche Folgerungen. Die wirkliche Lage ist ganz anders, wenn auch ebenfalls klar und einfach. Die Hegelsche Logik soll nämlich — und das hat Marx, als er die oben angeführten kritischen Bemerkungen schrieb, für so selbstverständlich gehalten, dass er darüber kein Wort verlor — keine Logik im schäb-mässigen Sinne, keine formale Logik sein, sondern eine untrennbare geistige Vereinigung von Logik und Ontologie: einerseits er-

halten bei Hegel die echten ontologischen Zusammenhänge ihren angemessenen gedanklichen Ausdruck erst in den Formen von logischen Kategorien, andererseits werden die logischen Kategorien nicht als blosse Denkbestimmungen gefasst, sondern müssen als dynamische Bestandteile der wesentlichen Bewegung der Wirklichkeit, als Stufen, als Etappen auf dem Wege des Sichselbsterreichen des Geistes verstanden werden. Die prinzipiellen Antinomien also, die sich uns bis jetzt gezeigt haben und im folgenden zeigen werden, entspringen aus dem Zusammenstoss zweier Ontologien, die im bewusst vorgetragenen System von Hegel unerkant vorhanden sind und vielfach gegeneinander wirksam werden. Ihr Verschlungensein bei aller Gegenstätzlichkeit stammt daher, dass beide aus derselben Wirklichkeit im geschichtsphilosophischen Sinn entspringen. Hegels zentrales philosophisches Erlebnis ist die Grösse der nachrevolutionären Wirklichkeit. Wie die Aufklärer tief davon durchdrungen waren, dass die Umwälzung der feudalabsolutistischen Welt ein Reich der Vernunft schaffen müsse, ebenso tief war Hegel davon überzeugt, dass dies lange erträumte Ideal der besten Geister gerade in seiner Gegenwart verwirklicht zu werden beginnt. Er schreibt in der Vorrede zur "Phänomenologie des Geistes": "Es ist ... nicht schwer zu sehen, dass unsere Zeit eine Zeit der Geburt und des Übergangs zu einer neuen Periode ist. Der Geist hat mit der bisherigen Welt seines Daseins und Vorstellens gebrochen und steht im Begriffe, es in die Vergangenheit hinab zu versenken, und in der Arbeit seiner Umgestaltung."¹⁴

Hegel war aber niemals Träumer, Phantast, Projektentmacher, wie viele seiner berühmten Zeitgenossen, er war Philosoph mit einem starken und umfassenden Wirklichkeitssinn, mit einem derart intensiven Hunger nach echter Wirklichkeit,

wie es vielleicht seit Aristoteles bei keinem Denker der Fall war. Es gibt kaum ein Gebiet der Wirklichkeit und des Wissens über sie, das nicht sein leidenschaftliches philosophisches Interesse erregt hätte; dabei stand für ihn -- simultan mit der Aneignung der Tatsachen selbst -- deren kategorielle Beschaffenheit im Mittelpunkt seiner Aufmerksamkeit. So ist nicht nur sein universelles Wissen entstanden, ihm wurde immer intensiver die widerspruchsvolle Struktur und Dynamik aller Gegenstände, Verhältnisse und Prozesse bewusst. Die primäre Widersprüchlichkeit lieferte die Gegenwart selbst: die französische Revolution und die industrielle Revolution in England, dazu der Widerspruch beider zum damaligen zurückgebliebenen und zerstückelten Deutschland, das gerade in dieser Zeit einem gewaltigen geistigen Aufschwung erlebte. Der Versuch, diese vielen sich widersprechenden Tatsachen und Tendenzen in der Einheit ihres Geradesoseins zu begreifen, führte zu seiner Logik der Widersprüche, die sich -- bei ihm zum erstemal in der Geschichte des Denkens -- in einer an sich dynamisch-prozesshaften Methode, in der Erkenntnis der sich in Widersprüchen bewegenden universellen Historizität äusserte. So entsteht jener bacchantische Taumel der Begriffe, von dem so oft gesprochen wird, hinter dem aber stets etwas tief Rationelles wirksam ist: die Bewegtheit im Denken, in Begriff, Urteil und Schluss ist nur die gedankliche Seite der intensiven Unendlichkeit eines jeden Gegenstandes, Verhältnisses, Prozesses. Die Prozessartigkeit des Denkens ist nur die Folge der Prozessartigkeit einer jeden Realität. Des wissenschaftliche, das philosophische Erkennen ist nichts weiter als "sich dem Leben des Gegenstandes zu übergeben".¹⁵ Und zwar deshalb, weil niemals ist "das Resultat das Wirkliche Ganze, sondern es zusammen mit

seinem Werden ... das nackte Resultat ist der Leichnam, der die Tendenz hinter sich gelassen".¹⁶ Damit ist ein grosser wahre Wirklichkeit erscheint hier als eine konkret werdende, die Genesis ist die ontologische Ableitung einer jeden Gegenständlichkeit, die ohne diese lebendige Voraussetzung als entstellte Starrheit unverständlich bleiben müsste. Das grosse Abschlusswerk der Jugendentwicklung Hegels, die "Phänomenologie des Geistes" offenbart diesen Gedanken auf jeder Seite. Engels hat seinerzeit richtig bemerkt, dass Hegel hier für den Menschen die dynamische Einheit seiner ontogenetisch-individuellen und phylogenetisch-gattungsmässigen Entwicklung philosophisch als erster zum Begriff erhob.¹⁷ Da wir uns im zweiten Teil dieses Kapitels ausführlich mit den Zentralfragen der Hegelschen neuen Ontologie beschäftigen werden, können diese Bemerkungen einer solchen inneren Tendenz des Hegelschen Philosophierens als Illustration genügen.

Es wäre eine verwirrende Übertreibung, zu behaupten, dass das, was wir als zweite Ontologie Hegels bezeichnet haben, von der früher angedeuteten ersten unabhängig entstanden und innerlich unabhängig geblieben wäre. Sie sind im Gegenteil sachlich wie genetisch, und zwar sowohl sozial als begrifflich aus derselben Quelle entsprungen, sie stehen zueinander wie die gedankliche Eroberung und die Vereinheitlichung dieser Wirklichkeit, eben vermittels des Aufseigens, wie jede ihrer Gegenstandsformen genetisch durch den dynamisch-dialektischen Entwicklungsprozess der Geschichte hervorgebracht wurde. Der Ausgangspunkt ist wieder das Grundproblem Hegels, wie die nachrevolutionäre Gegenwart der Welt zur Verwirklichung des Reichs der Vernunft, in ihrer realen Widersprüchlichkeit, werden konnte und musste. Auch hier herrscht ein grosser Gedanke, eine be-

deutende seitgemässe Weiterführung des Besten, was die Aufklärung erstrebte und gedanklich aufbaute. Wir wissen bereits, dass Hegel dabei ihre zwiespältige Grundvorstellung von der Einheit der Vernunft und der Natur hinter sich liess, ohne ihre bedeutendste Seite, dass das Reich der Vernunft ein ureigenes Produkt der Menschen selbst ist, so wie sie eben wirklich sind, preiszugeben. Dass an die Zentralstelle des vernünftigen Egoismus, der übrigens im ökonomischen Handeln des Menschen, das ja sachlich das Modell dieser Konzeption ergab, erhalten blieb, die Leidenschaften der Menschen getreten sind /freilich ebenfalls nicht ohne Zusammenhang mit der Aufklärung/, hebt diese menschliche Diesseitigkeit keineswegs auf, macht sie vielmehr breiter, tiefer und konkreter. "So sagen wir", führt Hegel aus, "dass überhaupt nichts ohne das Interesse derer, deren Tätigkeit mitwirkte, zustande gekommen ist ..., dass nichts Grossen in der Welt ohne Leidenschaft vollbracht worden ist."¹⁸ Die Breite, Weite und Tiefe des Menschentums, die hier gemeint ist, hat bereits die Aufklärung erstrebt, wenn auch nicht überall erreicht und zuweilen bloss sophistisch begründet; auch bei Hegel bleibt dieses Streben eine blosser Annäherung und erfährt keine allseitige Erfüllung, besonders von der intensiv-innerlichen Seite nicht. Trotzdem ist der Hegelsche Versuch, die Welt des Menschen als eine diesseitig-selbstgeschaffene zu begreifen und darzustellen, der grossartigste Anlauf, der \ddot{a} in dieser Richtung bis zu seinem Auftreten versucht wurde.

Das, was wir nun Hegels zweite Ontologie nennen, hat ebenfalls ihre Wurzeln in dieser Weltansicht. Das, was für die Aufklärung die Natur mit allen ihren Zwiespältigkeiten war, ist bei Hegel der Geist /die Idee, die Vernunft/, ebenfalls

mit allen inneren Widersprüchlichkeiten. Diese sind vor allem die von Hegel erkannten bewegenden und bewegten Widersprüche der Genesis des seine Welt erschaffenden und begreifenden Menschen selbst, also Konzeptionen der Widersprüchlichkeit des Prozesses selbst, nicht Widersprüche in dessen Konzeption. /Auf die letzteren kommen wir alsbald zu sprechen./ Hegel stellt in der "Phänomenologie" den Prozess dar, wie das Bewusstsein des Menschen aus der Wechselwirkung seiner inneren Anlagen mit seiner teils selbsttätig geschaffenen, teils naturhaft gegebenen Umwelt entsteht, wie das Bewusstsein infolge ähnlicher Wechselbeziehungen höherer Art sich zum Selbstbewusstsein entfaltet, wie aus dieser Entwicklung des Menschen der Geist als bestimmendes Prinzip des wesentlichen menschlichen Wesens entspringt. Mit dem Geist, damit natürlich auch mit dem Weg, der zu ihm führt, mit den dialektischen Prinzipien, die ihn konstituieren, treten die anderen, ungewollten Widersprüchlichkeiten dieser ontologischen Linie Hegels auf: innere Widersprüchlichkeiten der Konzeption des Geistes selbst.

Dieser Widersprüchlichkeit liegt im Verhältnis des Menschen zur Gesellschaft. Indem Hegel diesem eine ontologisch selbständige Gestalt, als Geist, geben will, weicht er vererst noch nicht von der objektiven Wahrheit ab, denn das gesellschaftliche Sein -- was immer es an sich sein mag -- hat tatsächlich eine vom individuellen Bewusstsein des einzelnen Menschen unabhängige Existenz, hat ihm gegenüber einen hohen Grad von selbständig bestimmender und bestimmter Dynamik. Daran ändert nichts, dass ihre Bewegtheit eine eigenartige Synthese der individuellen Taten und Leiden etc. ist, denn diese gehen zwar -- unmittelbar, aber bloss unmittelbar -- vom Bewusstsein des Einzelnen aus, ihre Ursachen und ihre Folgen unterscheiden sich jedoch sehr deutlich

von dem, was das Individuum dabei gedacht, gefühlt und gewollt hat. Wenn diese Struktur bereits für das individuelle Bewusstsein besteht, das freilich immer nur in einer qualitativ gleichen Kontext zustandekommen kann, so in einer qualitativ gesteigerten Weise dort, wo verschiedene individuelle Akte miteinander unlösbar verschlungen eine gesellschaftliche Bewegung ergeben, gleichviel, ob sie individuell einander zu unterstützen intentionieren oder gegeneinander gerichtet sind. Es ist also vom Standpunkt einer Ontologie des gesellschaftlichen Seins durchaus gerechtfertigt dieser Totalität, diesem dynamisch-widerspruchsvollen Zusammenhang individueller Akte ein Sein sui generis zuzuschreiben.

Hegel ist, vor allem in der "Phänomenologie", über diese untrennbare Wechselbeziehung zwischen Einzelperson und Gesellschaft ganz im klaren: "Diese Substanz ist ebenso das allgemeine Werk, das sich durch das Tun aller und jeder als ihre Einheit und Gleichheit erzeugt, denn sie ist das Fürsichsein, das Selbst, das Tun. Als die Substanz ist der Geist die unwankende, gerechte Sichselbstgleichheit; aber als Fürsichsein ist sie das aufgelöste, das sich aufopfernde gütige Wesen, an dem jeder sein eigenes Werk vollbringt, das allgemeine Sein zerreiht und sich seinen Teil davon nimmt. Diese Auflösung und Vereinzelung des Wesens ist eben das Moment des Tuns und Selbsts Aller; es ist die Bewegung und Seele der Substanz und das bewirkte allgemeine Wesen. Gerade darin, dass sie das in Selbst aufgelöste Sein ist, ist sie nicht das tote Wesen, sondern wirklich und lebendig. Der Geist ist hiemit das sich selbsttragende absolute reale Wesen."¹⁹ Dass hier bereits das substanzielle Aufsichselbstgestelltsein des Geistes eine gewisse Überbetonung erhält, zerstört noch nicht die richtige Proportion des Geist genannten

gesellschaftlichen Gebildes. Auch bewegt sich Hegel durchaus auf dem Boden der Wirklichkeit, wenn er als wesentliches Moment des gesellschaftlichen Seins, des Teilhabens des Einzelmenschen am Geist in der "Philosophie der Geschichte" die Abkehr von der Unmittelbarkeit der Naturbeziehungen, die das tierische Leben charakterisieren, hervorhebt. "Der Mensch ist als Geist nicht ein Unmittelbares, sondern π wesentlich ein in sich Zurückgekehrtes. Diese Bewegung der Vermittlung ist wesentliches Moment des Geistes. Seine Tätigkeit ist das Hinausgehen über die Unmittelbarkeit, das Regieren derselben und damit die Rückkehr in sich; er ist also das, wozu er sich durch seine Tätigkeit macht. Erst das in sich Zurückgekehrte ist das Subjekt, reelle Wirklichkeit. Der Geist ist nur als sein Resultat."²⁰ Freilich im späteren Verlauf der Geschichtsphilosophie und insbesondere in der Rechtsphilosophie erlangt die Gestalt des Geistes zuweilen, sogar oft, eine fetischisiert erstarrte Gestalt, die sich von jenen, genetisch jeweils entscheidenden, dynamischen Zusammenhängen mit der Aktivität der Individuen löst und ein Selbstbewusstsein in rein für sich seieinander Weise erlagt, in welchem die eigenen Bestandteile des Aufbaus /vor allem die bürgerliche Gesellschaft/ in der Allgemeinheit des Geistes als völlig aufgehoben erscheinen, in welchem die Begriffsdialektik der Formen des rein auf sich gestellten Geistes die reale Dialektik des Gesellschaftlich-Geschichtlichen ersetzt.

Wenn wir nun die Frage stellen, wie eine solche Erstarrung und Verzerrung der historischen Dialektik Hegels entstanden ist, kommen wir zum Problemkomplex, den wir früher als seine zweite Ontologie bezeichnet haben. Das die Zusammenhänge, die Systematik fundierende Prinzip der Natur in der Aufklärung mag an sich noch so voll von inneren Widersprüchen sein, es muss nicht unbedingt die Gegenständlichkeiten, die das System bilden, vergewaltigen,

höchstens muss die sachliche Unableitbarkeit der gesellschaftlichen Phänomene aus der wie immer auch konzipierten Natur dazu führen, dass der /mechanische/ Materialismus der Naturbetrachtung auf dem Gebiet des Gesellschaftlichen in einen unbewussten und daher philosophisch unbewältigten Idealismus umschlägt. Der Hegelsche Geist eliminiert diese Schwierigkeit, freilich indem er dafür den Preis zahlen muss, ganz neue Schwierigkeiten und Widersprüche ans Licht zu fördern. Wir sprechen vorerst noch nicht von der Problematik einer ontologischen Umkehrung: während die Aufklärung vom /mechanischen/ Materialismus zum Idealismus übergehen müsste, hat die klassische deutsche Philosophie bereits die Naturerkenntnis in die philosophische Sprache des Idealismus umsetzen müssen, um eine Homogenität des einheitlichen Bildes von Natur und Gesellschaft herstellen zu können. Fichte und Schelling haben die ersten bedeutenden Versuche dieser philosophischen Systematisierung gemacht; das unmittelbar Neue des Hegelschen Systemversuch liegt darin, dass er die neue Ontologie logisch zu begründen unternahm. Das ist, wie ich an anderer Stelle ausführlich gezeigt,²¹ ein neues Moment in der klassischen deutschen Philosophie; Kant, Fichte und Schelling übernahmen, allerdings mit sehr verschiedenen Werturteilen, die überlieferte formale Logik, haben aber das, was sie ontologisch zu sagen hatten, wesentlich unabhängig von ihr philosophisch zum Ausdruck gebracht; erst bei Hegel wird die -- von ihm dialektisch neugeschaffene -- Logik zum Träger der neuen Ontologie.

Diese Tendenz tritt bei Hegel von Anfang an entschieden hervor. Schon in der Verteidigungsschrift von Schellings philosophischen Tendenz die Fichteschen gegenüber, im ersten theoretischen Manifest des objektiven Idealismus gegen den Kant-Fichte-

schen subjektiven greift Hegel programmatisch auf die Konzeption Spinozas zurück, den er hier nicht namentlich nennt, sondern nur als "einen älteren Philosophen" bezeichnet. Die Ausführung nimmt aber in dieser Polemik eine entscheidende Rolle ein. "Die Ordnung und der Zusammenhang der Ideen' /des Subjektiven/ 'ist derselbe, als der Zusammenhang und die Ordnung der Dinge' /des Objektiven/. Alles ist nur in Einer Totalität; die objektive Totalität und die subjektive Totalität, das System der Natur und das System der Intelligenz ist Eines und eben dasselbe; einer subjektiven Bestimmtheit korrespondiert eben dieselbe objektive Bestimmtheit."²² Diese Rückkehr zu Spinoza soll die Erkenntnistheorie Kants zur blossen Episode in der Geschichte des Denkens erniedrigen. Freilich war in der ursprünglichen Position Spinozas die spätere Problematik nur in nuce enthalten; die erhabene dogmatische und statische Einheit der Welt bestimmte imperativ ihre Identität mit jedem ihr adäquaten Denken. Erst in den Mimesis-Theorien der Aufklärung versweigen sich subjektive und objektive Momente dezidiert, um sich erkenntnistheoretisch als inhaltliches und formelles Zusammenfallen des Gespiegelten mit seinem realen Gegenstand zu vereinen. Indem sich Hegel hier gegen die Kantsche Erkenntnistheorie wendet, kann er als moderner Idealist /der antike Idealismus war noch mit der Mimesis vereinbar/ unmöglich eine ausgesprochene Mimesis-Theorie gegen Kants und Fichtes erkenntnistheoretisch-ontologischen Subjektivismus ausspielen, er muss sich vielmehr in Weiterführung des Schelling'schen Weges das identische Subjekt-Objekt dagegen mobilisieren. "Wenn die Natur nur Materie, nicht Subjekt-Objekt ist, bleibt keine solche wissenschaftliche Konstruktion derselben möglich, für welche Erkennendes und Erkanntes Eins sein muss."²³

Mit dem identischen Subjekt-Objekt sind wir an dem Punkt angelangt, wo die Problematik dessen, was wir Hegels zweite On-

tologie nannten, ihren Ausgangspunkt nimmt. Denn so sehr die Mimesis-Lehre der Aufklärung, infolge ihres mechanistischen Charakters, unfähig war, die richtige Widerspiegelung der subjektunabhängigen Objekte der Wirklichkeit im Subjekt zu erklären, so sehr ist die Theorie des identischen Subjekt-Objekts ein philosophischer Mythos, der durch die vermeintliche Vereinigung von Subjekt und Objekt die ontologischen Grundtatsachen vergewaltigen muss. Man darf freilich bei ihrer -- vorläufig -- summarisch harter Verurteilung auch das fortschrittliche, neue Erkenntniswege eröffnende Moment in der Theorie nicht aus dem Auge verlieren. Die Rückwendung auf Spinoza ist nämlich kein Zufall: die letztthinige Diesseitigkeit des Subjekts, sein untrennbarer Zusammenhang mit der realen Objektwelt, die Entstehung des adäquaten Erfassens der Welt aus der Wechselbeziehung zweier diesseitigen Realitäten wird hier zwar in der Form eines philosophischen Mythos ausgedrückt, dieser intentioniert jedoch viel stärker auf die objektive Wirklichkeit als die subjektivistisch transzendierende, wenn auch praktisch-empirisch eine Manipulationspraxis zulassende Erkenntnistheorie Kants. Die geschichtsphilosophische Tragik der klassischen deutschen Philosophie, vor allem Hegels, besteht eben darin, dass ~~xx~~ sie beim Versuch, das Mechanische am Materialismus und das transzendent Subjektivistische am Kantschen Idealismus simultan zu überwinden, zum Setzen des identischen Subjekts und Objekts gedrängt wurde, zu einer Position, die nicht nur an sich, vom Standpunkt einer realistischen Ontologie aus unhaltbar war, die zugleich in mancher Hinsicht einer vergangenen, überholten Periode angehörte, einer, in der die Differenzierung zur Gegensätzlichkeit zwischen Materialismus und Idealismus noch nicht so offen und klar entfaltet war, wie seit der Aufklärung.

Das ist der eine Grund, weshalb Hegels Rekurs auf Spinoza weitaus problematischer sein musste als die ursprüngliche These zu ihrer eigenen Zeit war. Diese Problematik erhält jedoch bei Hegel eine weitere Steigerung, die sich auf verschiedene, unter sich zusammenhängende Motive zurückführen lässt. Das erste Motiv ist, dass Identität der Ordnung und Verknüpfung der Dinge und der Ideen in der statischen, "more geometrico" entworfenen Philosophie Spinozas weit über das Ursprüngliche hinaus von Diskrepanzen beladen wird, indem sie bei Hegel einen historisch-dynamischen Charakter erhält. Das "more geometrico" schafft ein -- für die Periode Spinozas mögliches -- ontologisches Zwielficht zwischen Wirklichkeit und Widerspiegelung, vor allem deshalb, weil die Naturerkenntnis dieser Zeit die physikalischen Gegenständlichkeiten und Gegenständlichkeitsbeziehungen noch viel "geometrischer" ansehen konnte als dies für spätere Zeiten möglich war. Für die Physik der Zeit Hegels trat allerdings in dieser Frage noch keine entschiedene Wandlung ein, jedoch das Entstehen einer wissenschaftlichen Chemie, die Entdeckungen auf dem Gebiet der Biologie etc. haben das Naturbild bereits sehr weit von dem der Zeit Spinozas entfernt. Noch krasser ist dieser Gegensatz in der Betrachtung gesellschaftlicher Phänomene. Die klare, eindeutig logisch und ethisch fundierte Scheidung zwischen richtig und unrichtig, zwischen wahr und falsch, zwischen gut und böse usw. erhielt nach der französischen Revolution einen gesteigert dynamisch-historischen Charakter, und Hegels Besonderheit seinen bedeutendes Zeitgenossen gegenüber beruht nicht zuletzt darauf, dass er diesen Problematikkomplex am entschiedensten und in umfassendster und tiefster Weise zum Problem machte. Er konnte sich also zwar in der eben angekündigten Erstlingschrift, die noch zur -- problematischen -- Dokumentation seines Bündnisses mit Schelling

entstand, sich auf Spinoza berufen, er konnte die von diesem proklamierte Einheit von Subjektivität und Objektivität als generell methodologischen Ausgangspunkt gebrauchen, er musste aber schon in dieser Frühschrift zu einer Identität von Subjekt und Objekt weiterschreiten, musste eine Sphäre betreten, in der das alte Zwielficht, das die qualitativ ontologische Heterogenität zwischen Gegenstand und Mimesis unwahrnehmbar machte, durch die grelle Beleuchtung einer neuen dynamischen Erkenntnis zerrieben musste.

Es ist nicht hier der Ort, die Entstehungsgeschichte des identischen Subjekt-Objekts und ihre innere Entwicklungsnotwendigkeit auch nur skizzenhaft darzustellen. Worauf es hier ankommt, ist, zu zeigen, welche Folgen diese Konzeption für Hegels Ontologie hatte. Es sei sogleich bemerkt: Hegel ist auch hier weitaus nüchterner und realistischer als Schelling. Während für diesen die Differenz zwischen Natur und Menschenwelt darin bestand, dass das identische Subjekt-Objekt in jener unbewusster, in dieser bewusster Träger der Gegenständlichkeit, ihrer Beziehungen, ihrer Bewegungen etc. ist, existiert für Hegel in der Natur keinerlei wirksames subjektives Prinzip. Das ist einerseits ein bedeutender Schritt über Schelling hinaus, denn so kann -- wenn auch, wie wir sehen werden, auf einer ontologisch phantasmagorischen Grundlage -- die Natur in ihrer subjektfreien, jeder Subjektivität gegenüber völlig gleichgültigen Existenzweise betrachtet werden. Für die Naturerkenntnis folgt daraus, "dass wir von den natürlichen Dingen zurücktreten, sie lassen wie sie sind, und uns nach ihnen richten."²⁴ Daraus entsteht, im Gegensatz zu den romantischen Naturphilosophen, eine Auffassung über die Gesamtheit der Natur, über die Möglichkeit und Wesensart der Naturerkenntnis, die in keiner Einzelfrage der Forschung ein prinzipielles Hindernis für

die objektive, desanthropomorphisierende Methode bilden könnte. /Die Beurteilung, ob und wie weit Hegel selbst dies auf dem damals möglichen Niveau durchgeführt hat, liegt ausserhalb des Rahmens dieser Untersuchung und ausserhalb der Kompetenz des Verfassers./ Sicher ist nur, dass die Grundkonzeption eine moderne naturwissenschaftliche Behandlung ebensowenig ausschliesst wie die Kantsche, freilich mit dem wichtigen ontologischen Unterschied, dass der Gegenstand der Erkenntnis bei Kant nur die Erkenntniswelt, bei Hegel das Ansichseiende selbst ist.

Vom Standpunkt der ontologisch geschaffenen Hierarchie der Entfaltung im Sicherreichen des identischen Subjekt-Objekts erhält natürlich die Natur die unterste Stelle: "Die Natur hat sich als die Idee in der Form des Andersseins ergeben. Da die Idee so als das Negative ihrer selbst oder sich Ausserlich ist, so ist die Natur nicht $\&$ Ausserlich nur relativ gegen diese Idee /und gegen die subjektive Existenz derselben, dem Geist/, sondern die Ausserlichkeit macht die Bestimmung aus, in welcher sie als Natur ist."²⁵ "Es ist", sagt Hegel in seiner "Logik", "die Ohnmacht der Natur, die Strenge des Begriffs nicht festhalten und darstellen zu können, und in diese begrifflose blinde Mannigfaltigkeit sich zu verlaufen." Das hat für die ganze Naturauffassung Hegels sehr weittragende Folgen. Er führt dies in unmittelbarem Anschluss an das eben Zitierte sehr schroff und deutlich aus: "Die vielfachen Naturgattungen oder Arten müssen für nichts Höheres geachtet werden, als die willkürlichen Einfälle des Geistes in seinen Vorstellungen. Beide zeigen wohl allenthalben Spuren und Ahnungen des Begriffs, aber stellen ihn nicht in treuem Abbild dar, weil sie die Seite seines freien Ausser-sichseins sind; er ist die absolute Macht gerade darin, dass er

seinen Unterschied frei zur Gestalt selbständiger Verschiedenheit, äusserlicher Notwendigkeit, Zufälligkeit, Willkür, Meinung entlassen kann, welche aber für nicht mehr als die abstrakte Seite der Nichtigkeit genommen werden muss."²⁶ Wir wollen und können hier unmöglich die Folgen dieses Ausgangspunkts der Hegelschen Naturphilosophie näher betrachten. Es ist nur richtig festzustellen, dass aus der spezifischen Wesensart dieser vom System aus notwendigen ontologischen Bestimmung der Natur die Unfähigkeit Hegels entspringt, die Geschichtlichkeit in der Natur wahrzunehmen und anzuerkennen. Obwohl er selbst auf dem Gebiet der Gesellschaft ein bahnbrechender Theoretiker der Historizität war, obwohl die Evolutionstheorie damals in der Luft lag und seine Zeitgenossen wie Goethe und Oken in Deutschland, Lamarck und Geoffroy de St. Hilaire in Frankreich schon wichtiges für ihre Begründung leisteten, blieb Hegel selbst hier nicht nur blind, sondern lehnte auch das Problem als solches prinzipiell ab. Er schreibt darüber in seiner Naturphilosophie: "Der Gang der Evolution, die vom Unvollkommenen, Formlosen anfängt, ist, dass zuerst Feuchtes und Wassergebilde waren, aus dem Wasser Pflanzen, Polypen, Mollusken, dann Fische hervorgegangen seien, dann Landtiere, aus dem Tiere sei endlich der Mensch entsprungen. Diese allmähliche Veränderung nennt man Erklären und Begreifen, und diese von der Naturphilosophie veranlasste Verstellung grassiert noch; aber dieser quantitative Unterschied, wenn er auch am leichtesten zu verstehen ist, so erklärt er doch nichts."²⁷

Damit sind wir bei einer der wichtigsten Widersprüchlichkeiten der Hegelschen Ontologie angelangt, deren Charakteristik, bedingt gerade durch die Stelle, die die Natur in der so entstehenden äusserst problematischen Hierarchie einnimmt, uns noch beschäftigen wird. Hier sei, wie so oft bei Hegel, auf die ontologisch gesunde

und richtige Kehrseite seiner allgemeinen Naturauffassung hingewiesen, deren Ableitung und Durchführung andererseits in einen Labyrinth von unauflösbaren ontologischen Antinomien führt. Wir meinen dabei die Konsequenzen, die sich für den Menschen, für die menschliche Aktivität aus einer solchen Naturauffassung folgen. Epikur, den Hegel vielfach ungerecht und falsch beurteilt hat, hat dieses Verhalten zur Natur zuerst für die Ethik formuliert. Bedeutende Kenner Hegels haben dennoch diese Seite seiner Ontologie der Natur mit richtigem Verständnis bejaht. So erzählt Heinrich Heine in seinem "Geständnissen" über ein Gespräch mit Hegel: "Eines schönen hellgestirnten Abends standen wir beide nebeneinander am Fenster, und ich, ein zweiundzwanzigjähriger junger Mensch, ich hatte eben gut gegessen und Kaffee getrunken, und ich sprach mit Schwärmerei von den Sternen und nannte sie den Aufenthalt der Seeligen. Der Meister aber brümmelte vor sich hin: 'Die Sterne, hm! hm! die Sterne sind nur ein leuchtender Aussatz am Himmel.' -- 'Um Gottes Willen' -- rief ich --, 'es gibt also droben kein glückliches Lokal, um dort die Tugend nach dem Tode zu beltschnen?' Jener aber, indem er mich mit seinen bleichen Augen stier ansah, sagte schneidend: 'Sie wollen also noch ein Trinkgeld dafür haben, dass Sie Ihre kranke Mutter gepflegt und Ihren Herrn Bruder nicht vergiftet haben?'"²⁸ Und Lafargue berichtet in seinen Erinnerungen an Marx: "Oft habe ich ihn den Ausspruch Hegels, des Meisters der Philosophie seiner Jugend wiederholen hören: 'Selbst der verbrecherische Gedanke eines Bösewichts ist grossartiger und erhabener als die Wunder des Himmels.'"²⁹ Das sind keineswegs gedankliche Zuspitzungen von Heine und Marx, sondern ein allgemeines Zeitgefühl. Schon der junge Goethe lässt seinen Prometheus sagen: "Was haben diese Sterne droben / Für ein Recht an mich, / Dass sie mich begaffen?" -- oder in der "Harzreise

im Winter": "Hinter ihm schlagen /Die Sträucher zusammen, /
Das Gras steht wieder auf ..."

Mit dieser ethischen Erneuerung Epikurs, die bei Hegel eine ungewollte, historisch unbewusste, aber trotzdem theoretisch durchgehaltene Tendenz war, endet in der grossen Philosophie die Zwischenperiode des Pantheismus. Die grosse ontologische Revolution der Renaissance hat dem Wesen nach für das philosophische Denken der Welt das Entstehen des menschlichen Seins und Handelns aus einer religiösen Transzendenz vernichtet. Diese Tendenz war jedoch — von Ausnahmefällen abgesehen — das Ersetzen einer dogmatisch fixierten religiösen Weltanschauung durch eine freischwebende welt-offene, aber noch immer oft halbreligiöse. Es ergab sich daraus von selbst, dass der transzendente Gott zwar aus der Ontologie verschwand oder wenigstens bis zur völligen Ungegenständlichkeit verblasste, jedoch — wieder von Ausnahmefällen abgesehen — von einem Deus sive natura abgelöst wurde. Wenn Schopenhauer beschaft-geistreich den Pantheismus einen höflichen Atheismus nennt, so hat er dabei die grosse führende Richtung darin doch nur oberflächlich charakterisiert. Das, was von Giordano Bruno über Spinoza bis Goethe als "Vergottung" der Natur erscheint, ist zwar, weltgeschichtlich betrachtet, ein Arriergardengefecht der religiösen Weltanschauung, zugleich aber auch ein Vorhutengefecht der neuen Naturbeziehung des Menschen. Es ist, trotz des Übergangscharakters, ja gerade deswegen aus einer genuinen, historisch fundierten Weltansicht entsprossen. Verkürzt und vereinfacht könnte man sagen: das, was die untereinander so verschiedenen Pantheismen vereint, ist die bedingungslose und freudige Anerkennung der seit Kopernikus und Galilei entstandenen neuen Beziehung zur Natur

mit einer weltanschaulichen Ablehnung, daraus irgendwelche Pascalsche Konsequenzen der Verlassenheit des Menschen im fremd-unendlichen Weltall zu ziehen. Es ist aber viel mehr als eine blosser Ablehnung der vom neuen Naturbild ausgelösten weltanschaulichen Panik, es ist der grosse Versuch, im menschenfremden Kosmos eine menschliche Heimat zu entdecken, den Humanismus mit dieser menschenfremden Beschaffenheit der Naturwelt zu versöhnen. /Auch hier ist der Goethesche Prometheus ein wichtiger Markstein./ Natürlich ist es in diesem Zusammenhang unmöglich, die Entwicklung dieser Tendenz auch nur anzudeuten. Es musste aber über sie deutlich gesprochen werden, weil gegen Hegel oft der Vorwurf des Pantheismus erhoben wurde und er sich immer leidenschaftlich dagegen wehrte. Wir glauben mit Recht. Im Sinne Goethes und auch des jungen Schellings ist Hegel nicht Pantheist gewesen. Seine Naturkonzeption von der Idee in ihrem Anderssein, d.h. von einer dem Subjekt ontologisch entfremdeten Natur schliesst jeden Pantheismus aus und stellt die Naturphilosophie Hegels in dieser Hinsicht auf die Seite eines epikureischen Materialismus. Freilich nur im Gegensatz zum Pantheismus. Auf die unmittelbaren Folgen seiner Naturanschauung haben wir soeben hingewiesen und wir werden später sehen, was für unauflösbare Antinomien diese für seine Stellungnahme zur Religion enthält.

Wir haben soeben die Hegelsche Naturauffassung als "entfremdete" Natur bezeichnet und mit diesem Ausdruck bereits ihren Unterschied von dem dem menschlichen Gesichtspunkt fremden, ihm gegenüber gleichgültigen Naturbild der neuen Wissenschaft und des philosophischen Materialismus hervorgehoben. /Dass die grössten Pantheisten einer solchen

Anschauung zuneigen, ändert ebensowenig an unseren früheren Darlegungen, wie daran, dass die Hegelsche Konzeption in mancher Hinsicht zu ähnlichen Folgerungen führt./ Der Unterschied von Fremdsein und Entfremdetsein ist rein ontologisch gemeint. Er entstand aus der dynamisch-dialektischen Konkretisierung des identischen Subjekt-Objekts in einem Prozess, in welchem die Substanz sich in Subjekt verwandeln soll. Hegel betrachte als das Wesen seines Systems, dass das "Wahre nicht als Substanz, sondern ebenso sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken" ist. Die lebendige Substanz ist das Sein, "welches in Wahrheit Subjekt" ist, aber "nur insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens oder die Vermittlung des Sichanderwerdens mit sich selbst ist... Es ist das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als seinen Anfang voraussetzt und zum Anfange hat, und nur die Ausführung und sein Ende wirklich ist."³⁰ Diese Rückverwandlung der Substanz in Subjekt wäre ein mystisches Wunder, wenn Hegel sie wirklich und folgerichtig ontologisch durchgeführt hätte. Dazu ist aber Hegel stets viel zu nüchtern und realistisch gewesen. Wenn er in der "Phänomenologie" über die Rücknahme der Substanz im Subjekt spricht, so kann kein Zweifel darüber bestehen, dass er die vollendete /die absolute/ Erkenntnis der Substanz durch das Subjekt meint, das sich -- rein ontologisch -- mit der abstrakt verkündeten Theorie nicht deckt. Hegel sagt: "Zuerst gehören dem Selbstbewusstsein daher von der Substanz nur die abstrakten Momente an; aber indem diese als die reinen Bewegungen sich selbst weiter treiben, bereichert es sich, bis es die ganze Substanz dem Bewusstsein entrissen, den ganzen Bau ihrer Wesenheiten in sich gezogen, und ...

sie aus sich erzeugt und damit für das Bewusstsein zugleich wieder hergestellt hat."³¹ Und die Entäusserung selbst, die hier wiederhergestellt wird, ist, aus der Nähe und konkret betrachtet, ebenfalls kein bloss mystisch ontologischer Akt, sondern ebenfalls ein Problem innerhalb der Erkenntnis; es ist, sagt Hegel, "die Entäusserung des Selbstbewusstseins ..., welche die Dingheit setzt."³² Jedoch trotz dieses erkenntnistheoretischen Vorbehalts in wichtigen konkreten Einzelfällen wäre es falsch, zu meinen, der ontologische Grundgedanke Hegels existiere bloss in dieser rationalisierenden Einschränkung. Nein, seine ganze Gegenständlichkeitstheorie verliert nie diese ontologische Basis, weshalb auch die Kritik des jungen Marx in den "Ökonomisch-philosophischen Manuskripten" das Zentrum dieser logisierenden Ontologie trifft: "Gegenstand des Bewusstseins zu überwinden. Die Gegenständlichkeit als solche gilt für ein entfremdetes, dem menschlichen Wesen, dem Selbstbewusstsein nicht entsprechendes Verhältnis des Menschen. Die Wiederaneignung des als fremd, unter der Bestimmung der Entfremdung erzeugten gegenständlichen Wesens des Menschen, hat also nicht nur die Bedeutung, die Entfremdung, sondern die Gegenständlichkeit aufzuheben, d.h. also der Mensch gilt als ein nicht-gegenständliches, spiritualistisches Wesen."³³ Aber selbst innerhalb der Möglichkeit, die Hegel für die Rücknahme, die Überwindung der Entfremdung angibt, bleibt die Natur unaufhebbar entfremdet und darum haftet an allen ihren früher hervorgehobenen ontologischen Bestimmungen der fatale Beigeschmack eines extrem überspannten Spiritualismus.

Schon diese Analysen zeigen, dass die Hegelsche Ontologie vom identischen Subjekt-Objekt, von der Verwandlung der Substanz

ins Subjekt eine ausgesprochen logische Fundierung hat. Wir haben bereits darüber gesprochen, dass Hegel mit dieser Tendenz einer auf Logik gegründeten Ontologie, einer Ontologie, die ihren angemessensten Ausdruck nur in logischen Kategorien, in logischen Beziehungen finden kann, innerhalb der Entwicklung der klassischen deutschen Philosophie allein steht. Das hat einerseits zur Folge, dass Hegel der einzige ist, der in Zusammenhang dieser neuen Weltkenntnis die Fundamente einer neuen Logik, der dialektischen niederlegt, andererseits hat er, indem seine neue Ontologie in dieser neuen Logik zum Ausdruck kommt, sowohl die logischen Kategorien durch ontologische Inhalte überlastet, in ihre Beziehungen ontologische Verhältnisse in unzulässiger Weise eingebaut wie zugleich die wichtigsten neuen ontologischen Erkenntnisse durch ihr Einzwängen in logische Formen vielfach entstellt. Hier haben wir uns vor allem mit den so entstandenen Antinomien auf dem Gebiet der Ontologie auseinanderzusetzen; mit den wesentlichsten und zukunftschwangersten ontologischen Entdeckungen Hegels und mit ihren erkenntnistheoretischen Folgen werden wir uns im zweiten Teil dieses Kapitels beschäftigen. Diese Antinomien entspringen vorerst aus der Besonderheit der Hegelschen Logik. Sie will einerseits auf der höheren Stufe des Dialektischen die Eigenart einer jeden Logik in sich aufbewahren, d.h. die äusserst verallgemeinerten Zusammenhänge der Wirklichkeit im Medium des reinen Gedankens ausdrücken. Andererseits aber, im Gegensatz zu jeder traditionellen Logik, für die es selbstverständlich war, die Gegenständlichkeitsformen der Wirklichkeit, ihre Zusammenhänge etc. als schlechthin gegeben anzuerkennen, um aus ihnen die spezifisch logischen Formen herauszuarbeiten, muss die Hegelsche Logik, da sie zugleich Ontologie /und Erkenntnistheorie/ sein soll,

sich den Anschein geben, als würde sie die Gegenstände etc. nicht einfach hinnehmen und bloss logisch bearbeiten, sondern zumindest mit ihnen koexistent sein: die Gegenstände sollen in der Logik nicht bloss eine für diese spezifische Anordnung erhalten, ihr wirkliches Wesen soll vielmehr gerade durch ihren hier vollzogenen Einbau erst real entstehen. Schon das hat zur Folge, dass die Hegelsche Logik, neben ihrem echten Reichtum an Kategorien, auch Gegenstände der Wirklichkeit und deren Zusammenhänge als logische Gegenständlichkeit und Zusammenhänge behandelt, an welchen das Logische höchstens ein Moment ihrer vielseitigen, wesentlichen und inhaltlichen Beschaffenheit sein kann. Man denke etwa an Attraktion und Repulsion als Momente des Fürsichseins, wobei freilich wiederum feststeht, dass selbst hier unter anderen auch echt logische Verhältnisse zur Sprache kommen. Vielleicht noch auffälliger ist ein Fall scheinbar von der entgegengesetzten Seite. Bei der Behandlung der Kategorie des Daseins sagt Hegel "etymologisch genommen Sein an einem bestimmten Orte; aber die Raumvorstellung gehört nicht hierher".³⁴ Das hätte jeder Kantianer oder Phänomenologe sagen können, der die Logik von allen psychologischen Bestandteilen reinigen wollte. Hier handelt es sich aber nicht um die Raumvorstellung, sondern um die Frage, ob das hic et nunc zur wesentlichen Gegenständlichkeitsform des Daseins gehört. Eine formale Logik kann das verneinen, aber die Orientierung auf reale ontologische Gegenständlichkeit nicht, denn ontologisch gibt es kein Dasein ohne hic et nunc. Das weiss Hegel natürlich sehr genau, aber die Ontologie des identischen Subjekt-Objekts, in welcher Raum und Zeit erst nach der Vollendung der Logik in der Naturphilosophie in Erscheinung treten, verbietet ihm, dies zuzugeben. So stehen in sehr vielen, ontologisch höchst wichtigen Fragen die beiden Ontologien Hegels einander gegenseitig hemmend und schädigend ge-

Diese Zwiespältigkeit der Methode erhält eine weitere Steigerung dadurch, dass die Hegelsche Logik zugleich eine Erkenntnistheorie ist. Allerdings nicht im Sinne Kants und vor allem nicht in dem seiner Nachfolger. Die logisch-ontologische Grundlage des identischen Subjekt-Objekts schliesst den "kritischen" Dualismus einer solchen Erkenntnistheorie aus. Es handelt sich auch nicht -- wenigstens nicht in bewusst-beabsichtigter Weise -- um eine Erkenntnistheorie der Mimesis, die die Aufgabe hätte, die Übereinstimmung des Gespiegelten mit der an sich seienden Wirklichkeit festzustellen. Der Rückschlag nach der Auflösung des Hegelianismus pflegte hier oft von einem Dogmatismus Hegels zu sprechen. Wir glauben, zu unrecht. Denn die Annahme der Erkennbarkeit des Ansichseienden bedeutet keineswegs einen unkritischen Dogmatismus. Hegel geht stets von der intensiven Unendlichkeit eines jeden Ansichseienden aus und ist sich über den bloss annähernden Charakter eines jeden Erkenntnisakts völlig in Klaren, ja es ist gerade sein Verdienst, die Annäherung in den Mittelpunkt der dialektischen Erkenntnistheorie ein radikal neues und äusserst fruchtbares Motiv ein, das sich freilich erst in der Bewusst mimetischen Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus vollständig ausleben kann. Aber die Dialektik selbst, die Lenin als Erkenntnistheorie Hegels charakterisiert, kann gerade dort, wo sie in richtiger Abhängigkeit von einer wirklichkeitstreuen Ontologie steht, die Erkenntnistheorie in sehr wesentlichen Punkten auf unwälsend wichtige und richtige Zusammenhänge einstellen; ich verweise, später Auszuführendes vorwegnehmend, auf die dialektische Beziehung von Verstand und Vernunft, wo es Hegel gelang, althergebrachte falsche Antinomien von überspanntem Rationalismus und aus ihm oppositionell falsch entwickelten Irrationalismus gewissermassen mit einem Schlag in Ordnung zu bringen. 45

Trotz dieser Wichtigkeit des Hineinspielens erkenntnis-
theoretische Gesichtspunkte in Hegels ontologische Logik ent-
stehen die entscheidenden Antinomien doch daraus, dass onto-
logische Tatbestände durch ihr Eingeswängtwerden in logische
Formbestände eine wesentliche Entstellung erleiden. Ich kann
hier nur zwei, freilich im höchsten Sinne ausschlaggebende Fälle
behandeln; eine wirkliche umfassende Enthüllung der hier ent-
stehenden Problematik würde eine umfassende kritische Darstellung
der ganzen Logik Hegels erfordern. Die erste dieser Fragen
betrifft die Rolle der Negation in der dynamischen Ausführung
der Dialektik. Wie für die ganze neuere Logik, ist auch für die
Hegels die Bestimmung Spinozas "omnis determinatio est negatio"
von ausschlaggebender Bedeutung, ja gerade bei ihm sind Nega-
tion und Negation der Negation grundlegende Motoren der dialek-
tischen Bewegung der Begriffe. Das ist logisch wie erkenntnis-
theoretisch berechtigt, es fragt sich nur, ob diese Universalität
auch für die Ontologie gilt? Hegel selbst ist sich über die
Schwierigkeiten, die hier entstehen, weitgehend im Klaren.
Gleich am Anfang seiner berühmten Ableitung des Werdens aus
der Dialektik von Sein und Nichts betont er, dass das hier vor-
kommende Nichts keineswegs "das Nichts von irgend Etwas, ein im
bestimmtes Nichts" ist, sondern "das Nichts in seiner unbestimm-
ten Einfachheit". Es zeigt sich jedoch auch für ihn selbst
sogleich, dass, wenn das Nichts einfach Nichts bliebe, niemals
/auch logisch/ ein Werden abgeleitet werden könnte; das Nichts
muss vielmehr "in sein Anderes, in das Sein" übergehen.³⁵

Damit ist aber nicht nur der in seiner Paradoxie fassini-
ernde "Anfang" aufgegeben, sondern Hegel verrät — ungewollt
und unbewusst —, dass das Nichts ontologisch nie im eigentli-
chen, wörtlichen Sinn genommen werden kann, sondern in jedem

konkreten Fall dahin abgeschwächt werden muss, dass das Sein nur als "Nichtsein des Andersseins" verstanden wird.³⁶ Damit ist aber der eigentlichen Dialektik von Sein und Nichts, der dynamischen Rolle der Negation in der Ontologie die Spitze abgebrochen. Hegel drückt die — echt ontologischen — Kategorien Anderssein und Sein für Anderes in einer logischen Sprache aus, indem er in diesen eine Negation des Ansichseins zu bestimmen vorgibt. In Wirklichkeit ist aber weder das Anderssein noch das Sein für Anderes ontologisch eine Negation des Ansichseins. Es ist nichts anderes als eine qualitative Relation zwischen — sehr abstrahierten — Seinsbegriffen, wobei in der Relation selbst ontologisch kein Element der Negation enthalten ist. Es ist naheliegend, wenn man eine Tatsache der Wirklichkeit in die Sprache der Logik oder der Erkenntnistheorie übersetzt, die hier sichtbar werdenden — ontologisch durchaus positiven — Differenzen in der Form der Negation auszudrücken, wozu freilich noch zu bemerken ist, dass die Negation die Unterscheidung nur in einer äusserst unvollständigen und unbestimmten Weise auszudrücken fähig ist, weshalb bei der konkreten dialektischen Ableitung das Moment der Negation stets von der positiven Seite — per nefas — ergänzt werden muss. So sagt Hegel über seine eigene berühmte dialektische Ableitung des Werdens aus der Negation des Seins durch das Nichts: "Es ist noch Nichts und es soll Etwas werden. Der Anfang ist nicht das reine Nichts, sondern ein Nichts, von dem Etwas ausgehen soll; das Sein ist also auch schon im Anfang enthalten."³⁷

Engels illustriert diesen Tatbestand in seiner klaren und populären Weise. Er will Dühring jene Hegelsche Negation klar machen, die vollzogen wird, wenn z.B. eine aus dem Gerstenkorn entstehende Pflanze ihr früheres Dasein als Gerstenkorn "negi-

ert": "Nehmen wir ein Gerstenkorn. Billionen solcher Gerstenkörner werden zermahlen, verkocht und verbraucht und dann verzehrt. Aber findet solch ein Gerstenkorn die für es normalen Bedingungen vor, fällt es auf günstigen Boden, so geht unter dem Einfluss der Wärme und der Feuchtigkeit eine eigene Veränderungen mit ihm vor sich, es keimt; das Korn vergeht als solches, wird negiert, an seine Stelle tritt die aus ihm entstandene Pflanze, die Negation des Kornes."³⁸ In der Wirklichkeit wird also das Gerstenkorn in unzähligen Fällen vernichtet; dies ist der berechtigte ontologische Ausdruck für den logisch bestimmten, ontologisch aber wenig sinnvollen Terminus "negieren". Nur in einem bestimmten konkreten Fall entsteht aus dem Gerstenkorn sein biologisch normales Anderssein, die Pflanze. Man geht aber einerseits an den konkret ausschlaggebenden Bestimmungen dieses Andersseins abstraktiv vorbei, wenn man sie als "Negation" des Kornes betrachtet, andererseits wird dieser real-dialektischer Prozess dadurch verdunkelt, dass man ihn durch die "Negation" mit Fällen formell zusammenbringt, die mit diesem Prozess sachlich nichts zu tun haben. Für Engels entstände also die Aufgabe, die ontologisch-dialektische Negation von den unzähligen bloss logisch-formellen Negationen zu trennen; dabei wird es offenkundig, dass es für diese Absonderung keinerlei formellen, logischen oder erkenntnistheoretischen Kriterien geben kann, sondern man muss immer an den konkret realen Prozess selbst, also an die konkrete Wirklichkeit appellieren, das unterscheidende Moment ist also rein ontologisch, positiv bestimmt. Die Subsumtion solcher heterogenen Erscheinungen unter dem logischen Terminus "Negation" verwirrt also nur die Zusammenhänge, statt sie zu erhellen.

Das geschieht nicht zufällig, denn, obwohl die allgemeinsten, abstraktesten ontologischen Kategorien jedem Sein letzten Endes

zu Grunde liegen, sind die einfachen Tatsachen der unorganischen Natur /also noch nicht das, was N. Hartmann als Gebilde bezeichnet/ ihre reinste, unverfälschteste Erscheinungsweise. Und jeder, der die hier auftauchenden ontologischen Probleme unbefangen betrachtet, muss zum Schluss kommen: es gibt hier überhaupt keine Negation, sondern bloss eine Kette von Verwandlungen aus Sosein in Anderssein, bloss eine Kette von Relationen, in ~~je~~ denen jedes Element zugleich ein Anderssein und ein Sein für Anderes hat. Die logisch-erkenntnistheoretische Richtigkeit und Bedeutung der Bestimmungsmethode Spinozas mit Hilfe der Negation berührt dieses ontologisches Problem überhaupt nicht. Denn, wenn das konkrete Wesen eines Andersseins /Pflanze im eben zitierten Beispiel von Engels/ auch unter Beihilfe der Negation logischerkenntnistheoretisch bestimmt wird, ist darin ontologisch nicht enthalten, dass dieses Anderssein eine Negation des früheren Zustandes wäre. Auch darf nicht vergessen werden, dass die Negation auch bei Spinoza ein methodologisches Moment der Bestimmung selbst ist, ihre notwendig logische Erscheinungsweise; wir haben bei der Analyse der Anschauungen N. Hartmanns gesehen, dass die Umkehrung dieses Satzes zu einer völligen Auflösung auch der logisch-erkenntnistheoretischen Determination führt, denn die Negation, auf existierende, qualitativ bestimmte Gegenstände und Prozesse angewendet, kann unmöglich eine wirkliche Eindeutigkeit im Bestimmen besitzen. Solange es sich um Gegenstände und Prozesse handelt, in denen das Anderswerden nicht die fundamentale Seinsweise umwälzt, scheint es uns ontologisch überhaupt unzulässig, mit der Kategorie der Negation zu operieren; sie fällt als gedanklicher Widerschein dieser Seinsphäre aus der subjekt fremden Seinsart solcher ontologischen Objekte heraus. Erst wo das Anderswerden objektiv einen radikal umwälzen-

den Übergang in den Gegenständlichkeits- oder Prozessformen bedeutet, kann dieses auch objektiv ontologisch als Negation aufgefasst werden. So in Tod der Lebewesen, wo ihr biologischer Reproduktionsprozess, der die physikalischen und chemischen Gesetzmäßigkeiten aufgehoben, d.h. den biologischen Reproduktionsgesetzen untergeordnet enthält, aufhört, wo die vorhandene Materie des gewesenen Organismus den normalen physikalisch-chemischen Gesetzen ihrer Materialität wieder anheimfällt. In diesem Fall, obwohl die Negation auch hier kein Subjekt hat, vollzieht sich objektiv-ontologisch eine Negation, nämlich des Selbstreproduktionsprozesses, der den Organismus ausmachte, und aus der Negation entsteht nicht bloss etwas einfach anderes, sondern diesen gegenüber ontologisch Neues. Dieser Tatbestand wiederholt sich auf höherem Niveau im gesellschaftlichen Sein. Hier hat allerdings die Negation ein Subjekt, jedoch dieses Subjekt ist nicht bloss mimetischen Charakters wie in den Beziehungen der Natur, seine Aktivität und die darin enthaltene Negation ist hier bereits ein objektives Moment der Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Die Hegelsche Logik, mit ihrer abstrakt-allgemeinen logischen Generalisierung der Negation zu einem grundlegenden Moment eines jeden dialektischen Prozesses, verwischt somit die Eigenart des gesellschaftlichen Seins, für dessen Erheben Hegel im Allgemeinen das meiste tun wollte und auch getan hat. So vor allem, wenn die Negation sich auf die gesellschaftlich-praktische Aktivität bezieht. In logisch fundierten rein theoretischen Urteilen, wie etwa: "es gibt keinen siebenköpfigen Drachen", entspricht die Negationform der wirklichen Tatsächlichkeit /denn ich negiere wirklich die Existenz solcher Drachen und weiter nichts/. Wenn ich aber etwa sage, als Republikaner negiere ich die Monarchie, so entspricht diesem Satz

eine völlig anders geartete Wirklichkeit: die Monarchie existiert, soll aber nicht existieren; das heisst, es ist eine gesellschaftliche Aktivität nötig, um sie nicht existent zu machen. Der logisch gleichscheinende Ausdruck bezieht sich deshalb auf sehr verschiedene Wirklichkeiten und kann damit bestimmte ontologische Tatbestände verzerren. Denn es handelt sich in der Wirklichkeit um etwas anderes, um viel mehr als um eine bloss theoretische Negation. In der Alltagspraxis spielt dieser Unterschied praktisch oft keine entscheidende Rolle. Sollen aber — wie dies in Hegelschen Ausdehnen der Geltung der Negation geschieht — wirkliche Unterschiedlichkeiten zum Ausdruck gelangen, so führt diese Ungenauigkeit zur Verzerrung der Tatsachen. Engels zum Beispiel, der in seiner Ableitung der Negation der Negation ähnliche logische Formen anwendet /Anderessein als Negation/ spürt selbst die philosophisch prekäre Lage, in die er sich auf diese Weise hineinmanövriert hat. Denn nachdem er dieses angeblich allgemeine Gesetz auf die verschiedensten Gebiete angewendet hat, sagt er: "Wenn ich von all diesen Prozessen sage, sie sind Negation der Negation, so fasse ich sie allesamt unter dies eine Bewegungsgesetz zusammen, und lasse ebendeshalb die Besonderheiten jedes einzelnen Spezialprozesses unbeachtet."³⁹ Es wäre aber schwer, ein wirklich allgemeines Gesetz zu finden, dessen besondere Verwicklichungsformen, miteinander verglichen, Absurditäten ergeben würden. Ein Kriebstod unterscheidet sich selbstredend von einem Heldentod für eine grosse Sache; wenn ich jedoch beide als Tod /als real abschliessendes Moment des Lebensprozesses/ bezeichne, entsteht keinerlei Absurdität. Denn bei wirklichen Seinszusammenhängen kann die Gegenüberstellung ihrer Allgemeinheit und ihrer Besonderheit zu keiner Absurdität führen. /Der grösste Unterschied ist natürlich noch nicht absurd./ Das ist nur möglich /ja notwendig/, wenn formallogische Ähnlichkeiten zu Seinsformen aufgebauscht werden. Engels weist also selbst auf die ontologische Problematik seiner logizistischen Ableitung der Negation der Negation hin.

Die Negation im Entstehen und im Tod des Organismus ist der einzige uns bekannte Fall einer Negation ohne Subjekt, sie

scheint die dynamische Grenze zwischen zwei ontologisch verschiedenen Schichten des Seins zu bezeichnen. Die Negationen, denen wir im Bereich des gesellschaftlichen Seins begegnen, sind nicht nur ontologisch an Subjektsakte gebunden, sondern ihre Wesensart entspringt daraus, dass jede gesellschaftlich-menschliche Aktivität notwendig aus Alternativen entspringt, eine Wahl, eine Entscheidung in Bezug auf sie voraussetzt. /Im Kapitel über die Arbeit werden wir zu zeigen versuchen, dass die Arbeit, auch in dieser ontologischen Hinsicht, ein Modell für alle komplizierten, vermittelten gesellschaftlichen Aktivitäten bildet./ Aus der Alternative entspringt deshalb eine auf Grundlage der erkannten Eigenschaften des Objekts vom Subjekt gesetzte Zweiteilung der objektiven Welt in Bezug auf die aktiven Reaktionen, die die Wechselbeziehungen zu ihr auslöst. Vom Gegensatz des Brauchbaren und Unbrauchbaren, Nützlichen und Schädlichen leitet diese Reihe, durch viele gesellschaftliche Vermittlungen hindurch, bis zu den "höchsten Werten" wie Gut und Böse. Um solche durch Negation verbundene getrennte Gegensatzpaare zu setzen, muss die menschliche Praxis und das sie leitende Denken die umgebende Welt homogenisieren. Die herumliegenden Steine, aus denen der Urmensch die ihm geeignet scheinenden auswählt und die ungeeigneten liegen lässt, sind zwar in diesem Fall durch ihre zufällige Naturform geeignet oder ungeeignet, aber diese ihre Eigenschaft konnte sich nur in der menschlichen Arbeit, nur durch sie aktualisieren, im Steindasein wäre sie eine nie verwirklichte Möglichkeit geblieben.

Mit diesem Akt, der die Steine als geeignete und ungeeignete setzt, wird zugleich ein ganzer Abschnitt der Wirklichkeit durch die Praxis von diesem Gesichtspunkt homogenisiert:

die Feststellung des Geeignet- oder Ungeeignetsein setzt eine gedankliche Homogeneisierung in der Mimesis voraus, die die objektiv vorhandenen Eigenschaften der Gegenstände, welche an sich, naturhaft nur ihr Anderssein begründen, auf diese ihre Funktion zentriert und reduziert, und in dem so entstehenden homogenen Medium werden nun durch Affirmation und Negation die praktischen Alternativen beantwortet. /Die Heterogenität im gesellschaftlichen Sein beruht nicht zuletzt auch darauf, dass die die Aktivitäten begründenden homogeneisierenden Seinsphären sich zueinander durchaus heterogen verhalten können./ Wir werden bei Behandlung der Arbeit zu zeigen versuchen, dass die kompliziertesten Alternativen ebenfalls einen derartigen gesellschaftlichen Vorbereitungsprozess voraussetzen. Das bedeutet, dass erstens die Negation als wichtiges gedankliches Instrument der menschlichen Praxis aus ihrer Wechselbeziehung mit der objektiven Wirklichkeit entsteht, dass sie zweitens eine mit der Praxis und darum mit deren objektiven naturhaften Voraussetzungen unlösbar verbundene Widerspiegelung der Wirklichkeit ist, die bei ihrer Unerlässlichkeit für die Veränderung der Wirklichkeit doch keine Kategorie der ontologisch an sich seienden, nicht gesellschaftlichen Wirklichkeit sein kann. Das homogene Medium, in welcher Affirmation und Negation entstehen, ist eines der wichtigsten methodologischen Bedingungen einer solchen wichtigen und Erfolg verheissenden Widerspiegelung der an sich seienden Wirklichkeit. Sie mag sich in ihren spezifischen Gegenständlichkeitsformen sehr weit von der Wirklichkeit entfernen -- es genügt, wenn wir zum auf Mathematik und Geometrie berufen --, wenn sie aber in der Wiedergabe des Wesentlichen der Wirklichkeit, in der Zielsetzung das menschlich-gesellschaftlich Richtige trifft, kann sie Aktionen auslösen, die für das gesellschaftliche Sein von ontologisch bestimmender Bedeutung

V werden.

53

V

Die ganze Hegelsche Philosophie ist wesentlich auf die Erkenntnis von Gesellschaft und Geschichte orientiert. Darum sind ihre Kategorien ihrem spezifischen Wesen nach auf diese Seinsphäre hin angelegt. Dass sie durch die gedankliche Unterordnung unter die Logik fast überall weit über diese Seinsphäre hinaus verallgemeinert und dadurch vom Gesichtspunkt der Ontologie des Ansichseienden entstellt werden, ist mehr als eine blosse Erscheinungsform des Systems. Die kritische Ontologie darf aber bei aller Schärfe im Enthüllen des gedanklich Schiefen niemals die bedeutende zu Grunde liegende ~~Intention~~ Intention aus dem Auge verlieren. Darum haben die Klassiker des Marxismus recht gehabt, wenn sie nicht von einem Verwerfen, sondern von einem "Umstülpen", von einem "Auf-die-Füsse-Stellen" der Hegelschen Dialektik gesprochen haben. Freilich ist dieser kritische Prozess viel komplizierter und viel radikaler als jene Epigonen meinten, die einfach durch ein Vertauschen der Vorzeichen die verschüttete Wahrheit ans Tageslicht zu bringen vermeinten. Es handelt sich darum, auf die an sich seiende Wirklichkeit selbst zurückzugreifen und von dort aus das zumeist sehreng verschlungene Netz von Wahrheit und Falschheit bei Hegel zu entwirren. Lenin hat z.B. eine so extreme Formulierung Hegels wie, dass die Praxis ein logischer Schluss sei, bejaht. Diese Bejahung hat jedoch eine spontan-ontologische Umkehrung zur Voraussetzung. Nicht die Schlussform "verwirklicht" sich in der Praxis, sondern die allerallgemeinsten Formelemente, die in jedem praktischen Akt enthalten sind, verdichten sich in der Praxis der menschlichen Denkens zu einer immer abstrahierteren Form, bis sie endlich "Kraft dieser milliardenmaligen Wiederholung" die Festigkeit eines Axioms erhalten.³⁹

Die Logik gehört zu den wichtigsten homogenen Medien, die menschliche Praxis und Denkarbeit geschaffen haben. Es gibt in ihr kein Element, keine Relation, die nicht — letzten Endes — auf Wirklichkeitselemente und -relationen zurückgeführt werden könnte und müsste. Die Wirkungsgeschichte der Logik in der Entwicklung der Menschheit beruht aber darauf, dass diese Ausgangspunkte im homogenen Medium der Logik zu erlöschen scheinen, dass dieses homogene Medium zu einem immanent geschlossenen, auf sich selbst gestellten System sich zu verdichten scheint, dessen homogenisierter Systemcharakter die Grundlage zu ihrer Universalität bildet. Ohne nun die höchst komplizierten Fragen von Übereinstimmung mit der Wirklichkeit und Abweichung von ihr hier näher verfolgen zu können, muss darauf hingewiesen werden, dass der so entstehende homogene Systemcharakter der Logik die Denker immer wieder zur Illusionen verführte: durch ein vollendetes System der logisch homogenisierten Gedankenwelt alle Fragen, die aus den Wirklichkeitsbeziehungen der Menschen entstehen, von hier aus beantworten zu können. Solche Tendenzen zeigen sich bereits bei Raimundus Lullus, in der "Mathesis universalis" von Leibniz und sind heute als Theorien der universellen Manipulation, allerdings, wie wir gesehen haben, bei Leugnung einer jeden ontologischen Bezogenheit, durch den Neopositivismus weit verbreitet. /Es ist sicher kein Zufall, dass einige Vorläufer dieser Richtung wie Couturat oder Russell auf die Bestrebungen von Leibniz zurückgreifen./ Hegel unterscheidet sich von seinen Vorgängern und erst recht von den heutigen Vertretern eines universal-logizistischen Systems gerade dadurch, dass bei ihm die Logik, trotz all ihrer systembestimmender Vorherrschaft, doch nicht den primären Ausgangspunkt bildet, dass er keineswegs durch die blosse Weiter-

führung und Vervollkommenung der vorhandenen Logik, Mathematik etc. zu seinen universalistischen System gelangen will, dass er vielmehr -- aus ontologischen Erwägungen und Einsichten -- eine radikal neue Logik, die dialektische schaffen will, um dadurch zu einem logischen System des Seins und Werdens im Gesamtgebiet des Ansichsehenden zu gelangen. Das identische Subjekt-Objekt, die Verwandlung der Substanz ins Subjekt sind die Vehikel einer solchen Transformation der Totalität des Ontologischen in ein System der Logik.

Wir wissen bereits: die Logik schafft ein homogenes Gedankenmedium, dessen Struktur von der der in sich heterogenen Wirklichkeit qualitativ verschieden sein muss, schon darum, weil Relationen in einem homogenen Medium anders beschaffen sein müssen, als dort, wo heterogene Gegenstände, Kräfte etc. real aufeinander einwirken. Über die dadurch notwendig gewordenen Gedankenoperationen haben wir bereits gesprochen, z.B. bei der Notwendigkeit einer physikalischen etc. Interpretation von realen Phänomenen, die in mathematischen Formen ausgedrückt werden sind; hier handelt es sich darum, dass das mathematisch Homogenisierte durch gedankliches Hervorheben und Klären der heterogenen Wesensart seiner Komponenten der objektiven Wirklichkeit wieder angenähert werden muss. /Es erübrigt sich, hervorsuheben, dass das mathematische Homogenisieren wichtige, sonst nicht wahrnehmbare Seiten der Wirklichkeit ans Licht fördern kann./ Ist das als Fundament des Erkenntniszusammenhangs dienende homogene Medium logischen Charakters, so erhält der Gegensatz des homogenen Erkenntnismittels zur heterogenen Wirklichkeit den besondern Zug, das ein -- unendlicher -- Komplex voneinander heterogenen und darum an sich nicht ohne weiteres systematisierbaren und hierarchisierbaren Phänomenen

als homogen geschlossenes hierarchisches System gedanklich reproduziert wird.

Entscheidend ist dabei die Problematik, die durch die Hierarchie entsteht, denn das Umsetzen des Heterogenen und Homogenen ist bei jeder Erkenntnis vorhanden und kann bei zureichender, bewusst kritischer Handhabung der Erkenntnismittel stets in die Bahn einer richtigen Annäherung an die realen Gegenstände eingelenkt werden. Anders steht die Sache mit der Hierarchie. Da eine hierarchisch-systematische Anordnung nur in einem homogenen Medium möglich ist — die Homogenisierung ergibt ja erst die Basis dafür, die Gegenstände nach gewissen Gesichtspunkten höher und niedriger einzuordnen, sie über — respective untereinander zu einer Einheit zusammenzufügen —, wird an die heterogene Wirklichkeit ein völlig fremder Gesichtspunkt der Zusammenhänge herangetragen. Diese Diskrepanz kann, wie wir gesehen haben, die Wissenschaft in der Mehrzahl der Einzelfragen, mögen diese noch so abstrakt-allgemein sein, korrigieren, für die Wirklichkeit als Ganzheit ist jedoch eine solche Korrektur prinzipiell unmöglich. /Die besondere Wesensart der Kunst, wo die extensive oder heterogene Totalität der Wirklichkeit als eine spezifisch qualitative und intensive sinnlich homogene Totalität mimetisch reproduziert wird, habe ich in meinem Buch "Die Eigenart des Aesthetischen" behandelt. Die dabei notwendigen Umsetzkategorien, wie Werkindividualität, Verallgemeinerung durch die Besonderheit, durch das Typische etc., kommen für Wissenschaft und Philosophie nicht in Frage./

Das kann an einer philosophisch relativ einfachen Konstellation leicht gezeigt werden. Das Entstehen eines Gebildes, eines Organismus, einer gesellschaftlichen Formation ist ontologisch ein Problem der realen Genesis. Die Gesetzmäßigkeiten

des Entstehens /und Vergehens/ führen erst zur wirklichen Charakteristik des jeweiligen besonderen Seins. Logisch wird dagegen der eine Begriff aus dem anderen abgeleitet, gleichviel, ob diese Ableitung von oben nach unten oder von unten nach oben vor sich geht. Solange die Logik methodologisch als die Wirklichkeit nicht bestimmend, als aus ihr abstrahierend gewonnen verwendet wird muss aus dieser Differenz nichts entstehen, was die Erkenntnis der Wirklichkeit verzerren müsste. /Wir haben freilich gesehen, dass dies durchaus geschehen kann./ Wird jedoch die Logik, wie bei Hegel, als theoretisches Fundament der Ontologie aufgefasst, so ist es unvermeidlich, dass logische Ableitungen als die eigentlichen Formen der ontologischen Genesis aufgefasst werden. So bildet eine systematisierte logische Hierarchie die Grundlage der Methode, vermittelt welcher der ontologische Weg zum Sichselbstverwirklichen der Identität von Subjekt und Objekt, zur Verwandlung der Substanz ins Subjekt zurückgelegt werden muss. Dann muss jede Kategorie — sowohl als logischer Begriff wie zugleich als ontologische Gegenständlichkeit — ihre charakterisierende Bestimmung und Bedeutung von der Stelle erhalten, die sie auf diesem Weg einnimmt. Die so entstehende hierarchische Ordnung pflegt Hegel dadurch zu bezeichnen, dass die spätere, die höherstehende Kategorie "die Wahrheit" der früheren, tieferstehenden ist, dass also der logische Zusammenhang zwischen zwei Kategorien das Wesen der Beziehung realer Gegenstandskomplexe ausmacht. Diese Hierarchie hat mit dem ontologischen Verhältnis die realen Zusammenhänge zwischen Realitäten schaffen an sich nichts zu tun. Ein Zusammenfallen der ontologischen Beziehungen mit der logischen Hierarchie kann bestenfalls ein glücklicher Zufall sein; normalerweise kann dabei nur eine höchst willkürliche Identi-

fikation zustande kommen. So sagt Hegel in der Einleitung zum naturphilosophischen Teil seiner "Enzyklopädie": "Die tierische Natur ist die Wahrheit der vegetabilischen, diese der mineralogischen; die Erde ist die Wahrheit des Sonnensystems. In einem System ist das Abstrakteste das Erste, das Wahre jeder Sphäre das Letzte; ebenso ist es aber nur das Erste einer höheren Stufe. Die Ergänzung einer Stufe aus der anderen ist die Notwendigkeit der Idee; und die Verschiedenheit der Formen muss als eine notwendige und bestimmte aufgefasst werden."⁴⁰

Was das konkrete Beispiel betrifft, sehen wir wieder Hegels Bestreben, aus der Ontologie der Natur eine untergeordnete Basis für die Gesellschaft zu machen. Er verzerrt aber damit einerseits das real Ontologische in dieser Unterordnung, indem der Zufall in der Entstehung von Leben und Gesellschaft auf der Erde in eine logische Notwendigkeit verwandelt wird, wodurch der kausal gesetzmässige Zusammenhang einen unzulässigen teleologischen Akzent erhält. Solche Diskrepanzen zwischen logischer Form der Ableitung und dem ontologischen Gehalt des intentionierten Zusammenhangs müssen aber mehr oder weniger bedeutsame Willkürlichkeiten in die logische Ableitung selbst einführen. Engels hat bereits bemerkt, dass "die Übergänge von einer Kategorie oder einem Gegensatz zum nächsten fast immer willkürlich" sind.⁴¹ Andererseits und in engem Zusammenhang damit sei auf die hier bereits zitierte Kritik des jungen Marx hingewiesen, dass Hegel in der Gesellschaftsphilosophie die Darstellung der realen Zusammenhänge durch formale Anwendung der logischen ersetzt, worin wieder die gedankliche Vergewaltigung der Ontologie durch die Logik zum Ausdruck kommt.

Die richtige und scharfsinnige Kritik von Engels geht leider nur auf die formelle Verbindung der Kategorien mit-

einander ein, nicht auf die ontologisch wichtigere Frage: auf die Stelle der Kategorien im logisch-hierarchischen Aufbau des Systems. Das ist, wie wir bei der Stellung der Erde im Sonnensystem gesehen haben, keine bloss formelle Anordnungsfrage, sondern gehört zu den wesentlichen Bestimmungen eines jeden Gegenstandes, so dass hier x die tiefen Diskrepanzen zwischen Logik und Ontologie ganz krass hervortreten. Wir führen bloss einen zentral wichtigen Fall an. Hegel will aus der Dialektik von Mechanismus und Chemismus die Teleologie als höheres Prinzip ableiten, um dadurch den Übergang zur Idee freizumachen, wo im Leben die neue, noch naturhafte, aber über die organische Natur hinausgehende Beziehung des Subjekts zur Substanz zum Ausdruck kommen soll. Die Teleologie erscheint dabei, nach dem Aufbauschema des Systems, als "die Wahrheit" von Mechanismus und Chemismus.⁴² Wir befinden uns noch unmittelbar im Bereich der Natur, wenn auch an ihrer Grenze; es wird somit ein immanentes Über-sich-Hinausgehen der Natur logisch produziert. Die dialektische Entwicklung ist jedoch seit Kant viel zu weit fortgeschritten, um jene "Beispiele" einer Zweckmässigkeit in der Natur ernst zu nehmen, die noch die Theodizeen des XVIII. Jahrhunderts in Fülle dargeboten haben. In Hegels Augen ist das alles "läppisch", eine "Spielerei".⁴³ Er analysiert den kategorialen Zusammenhang von Zweck und Mittel, von ihrer Beziehung zu den Prinzipien des Mechanismus in einer vorbildlich richtigen Weise; er kann jedoch dies nur darum tun, weil sein Gedankenmodell dabei die Arbeit ist. Die logische Abstraktheit der Analyse verdeckt oft dieses Modell, obwohl es sachlich bei jedem Schritt zum Vorschein kommen muss, es ist aber für Hegel doch unmöglich, diese Untersuchung durchzuführen, ohne an entscheidenden Stellen direkt auf die Arbeit, auf Zweck und Mittel in

ihr zu sprechen zu kommen. Wir stehen also hier wieder vor der Doppelseitigkeit der Hegelschen Philosophie. Einerseits Entdeckt er die Arbeit als jenes Prinzip, in welchem die echte Form der Teleologie, das Gesetzsein und das reale Verwirklichen des Zweckes durch ein bewusstes Subjekt zum Ausdruck kommt, andererseits wird diese ontologisch echte Kategorie in ein homogenes Medium der Systematik eingebaut, in welcher die logischen Prinzipien vorherrschend werden; nach dieser Systematik befinden wir uns in einem Stadium, das Leben, Menschen, Gesellschaft noch nicht hervorgerbracht hat. Denn das Leben kann, gemäss der logischen Entwicklungsprinzipien des identischen Subjekt-Objekts erst auf der Stufe der Idee Gestalt werden und die Teleologie hat dabei die logisch-systematische Funktion von der Stufe des Begriffs zu der der Idee hindüberzuleiten.⁴⁴ So bringt die logische Hierarchie die Absurdität hervor, die Kategorien der Arbeit zu entwickeln, bevor in der logisch-ontologischen Entwicklungsfolge das Leben entstanden wäre.

Hinter dieser Absurdität steht freilich eine noch tiefere Diskrepanz: Hegel hat einerseits die ontologisch reale Existenzform der Teleologie in der Arbeit entdeckt und hat damit eine uralte philosophische Antinomie richtig aufgelöst, nämlich den starren Gegensatz zwischen einer transzendent dirigierten Teleologie und einer Ausschliesslichkeit der Herrschaft der Kausalität in der Ontologie. Eine wirkliche Ontologie des gesellschaftlichen Seins ist unmöglich ohne ein richtiges Konstrastieren von Naturkausalität und Arbeitsteleologie, ohne das Aufdecken ihrer konkreten dialektischen Wechselbeziehungen. Hegel hat nicht bloss diese fundamentale Tatsache des gesellschaftlichen Seins richtig erkannt, sondern auch die ihr immanente, weiter und höher treibende dialektische Dynamik.

Die tiefe Parallelität zwischen der klassischen Ökonomie in England und der Hegelschen Dialektik beruht nicht zuletzt darauf, dass jene die erste ökonomisch-soziale Analyse dieses Phänomens geboten haben, Hegel dagegen seine ontologische Bedeutung entdeckt hat. Es wird nie hinreichend betont, dass das — trotz seiner etwas mystisch klingenden Formulierung — Prinzip dieser immer verschlungeneren, immer ungleichmässigeren Höherentwicklung, die sogenannte List der Vernunft bei Hegel seine ontologische Begründung und Bestimmung gerade in der Untersuchung der Arbeit erhält. Der Gedanke selbst taucht sehr früh, bereits vor der "Phänomenologie" bei Hegel auf; er sagt z.B. über die Bedeutung des Werkzeugs: der Mensch "lässt die Natur sich abreiben, sieht ruhig zu und regiert nur mit leichter Mühe das Ganze: List".⁴⁵ Und an einer von uns bereits angeführten Stelle der "Logik" zeigt er plastisch die höhertreibenden Momente der Arbeit in konkreten Fällen auf: "Der Pflug ist ehrenvoller, als unmittelbar die Genüsse sind, welche durch ihn bereitet werden und die Zwecke sind. Das Werkzeug erhält sich, während die unmittelbaren Genüsse vergehen und vergessen werden. An seinen Werkzeugen besitzt der Mensch die Macht über die äusserliche Natur, wenn er auch nach seinen Zwecken ihr vielmehr unterworfen ist."⁴⁶ Andererseits ist diese ganze bahnbrechende Auffassung der Arbeit als Gesetzter Teleologie nur eine — unzulässig herangezogene — Illustration für den logischen Zusammenhang, in welcher die Teleologie noch innerhalb der logizistisch erfassten Natur als "die Wahrheit" vom Mechanismus und Chemismus, also als Kategorie der Natur selbst erscheint; dass es sich dabei, wie wir gesehen haben, um die logische Überleitung vom Begriff zur Idee handelt, kann an der Wesensart der logisch immanenten Ableitung nichts ändern, also

am logischen Beheimatetsein der Teleologie in der Natur, womit der hier zum Ausdruck kommende neue und grosse Gedanke wieder zurückgenommen wird.

Das ist aber nur eine, freilich höchst wichtige, Erscheinungsweise der Diskrepanz zwischen der Stelle der Teleologie auf dem logisch bestimmten Weg zum identischen Subjekt-Objekt und zwischen ihrer Bestimmung als jener Kategorie, die Unterschied und Gegensatz zwischen Natur und Gesellschaft zum Ausdruck bringt. Man darf nicht vergessen, dass diese Antinomie eine fundamentale Problematik der Gesamtheit der Hegelschen Philosophie aufdeckt, die die Klassiker des Marxismus mit Recht als Widerspruch zwischen System und Methode bezeichnet haben. Vom Standpunkt des Systems /der in Logik umgesetzten Ontologie/ ist es nur konsequent, dass die Logik im engeren, eigentlichen Sinn den Anfang des Systems bildet. In anderen Systemen, in denen die Logik nicht Grundlage der Ontologie bildet, wäre dies eine nichts Wesentliches bestimmende Anordnungsfrage. Nicht so bei Hegel. Dass die Logik vor der Natur- und Geistesphilosophie steht, erhält von selbst eine ontologische Bedeutung: die logischen Kategorien sind hier allerdings vorerst als Kategorien des Denkens aufgefasst, Hegel ist aber doch durch sein eigenes System gezwungen, diesen Gedankenscharakter auch ein ontologisches Wesen aufzuprägen; er tut dies auch im Anfang seiner "Logik" in einer sehr entschiedenen, unmissverständlichen Weise: "Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich deswegen ausdrücken, dass dieser Inhalt die Derstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist."⁴⁷ Die logischen Kategorien hören dadurch nicht auf, Gedankliches zu sein, erhalten aber zugleich die

Funktion jener Gedanken, die in der teleologischen Setzung der Welt die Rolle des Vorbilds der Verwirklichung besitzen. /Die acht ontologischen Konsequenzen, die sich aus dieser dynamischen Struktur für das gesellschaftliche Sein ergeben, können wir erst im zweiten Teil dieser Arbeit analysieren./ Es ist also nur die folgerechte Durchführung dieser Konzeption, dass am Abschluss der Logik, beim Sichselbsterreichen der Idee, diese "sich selbst frei entlässt", dass durch diesen Akt die Natur als das Selbstsetzen der Idee in Erscheinung tritt.⁴⁸

Uns interessiert dabei bloss, dass infolge einer solchen Setzung die ganze Natur, das ganze gesellschaftliche Sein zu einem einheitlichen teleologischen Prozess wird, in welchem sich alles, was der logische Entfaltungsprozess der Idee kategoriell erarbeitet hat, zur Wirklichkeit wird und als Wirklichkeit den in der Logik vorgezeichneten Weg nochmals, durch die eigene Wirklichkeit der Idee bereichert zurücklegt. Denn den Abschluss des Systems bildet das nochmalige Sichselbsterreichen der Idee, diesmal nicht nur als Idee, sondern zugleich als ihre eigene Wirklichkeit. Man sieht: die Grundstruktur dieses Aufbaus erinnert stark an jene theologischen Systeme, in denen Gott die vorher durchgedachte Idee schöpferisch verwirklicht. Der logische Systemgedanke führt also Hegel — freilich nur in der Grundkonzeption, nicht in den Details der Ausführung — zu einem althergebrachten, in dieser Zeit bereits längst überholtem Weltbild zurück. Der so entstehende Widerspruch wird durch die Analyse der Teleologie in der Arbeit, auf die wir eben aufmerksam gemacht haben, noch auffälliger. Denn das "Modell" der früheren teleologisch-theologischen Systeme ist zwar auch ebenfalls die Arbeit /Gott als "Demiurgos"/, jedoch in einer bloss spontan-unbewussten Weise; Hegel hat dagegen das Wesen der

Arbeit in realistischer Diesseitigkeit richtig erkannt und bewusst gemacht, er musste also seine eigenen Erkenntnisse beiseite schieben, um die falsche Grundkonzeption zu verwirklichen. Dass sowohl die Logik selbst wie die Entwicklungsgeschichte des Geistes von Einzeldarstellungen, von Aufdeckungen richtiger Zusammenhänge etc. voll sind, die tiefe und neue ontologische Einsichten enthalten, haben wir bereits gesehen und werden auch später oft feststellen können. Sie sind aber weder einzeln noch in ihrer Gesamtheit imstande, dieses Grundbrechen des Systems, das aus der auf Logik fundierten Ontologie entspringt, aufzuheben. Hegels Einfluss auf das Denken seiner Zeit und auch auf die folgende bis zum heutigen Tag ist ein ungeheurer und ausserordentlich fruchtbarer; wo aber dieses System gewirkt hat, war immer ein die Gedankenentwicklung hemmender Einfluss wirksam.

Wir sahen: schon die Stellung der Logik im Rahmen des Systems verleitet dazu, diesem religiöse Akzente zu verleihen. Über die Rolle der religiösen Momente bei Hegel ist viel gestritten worden. Vorübergehend stützte sich ein grosser Teil der reaktionär-orthodoxen Theologie auf ihn, während der radikale Flügel seiner Anhänger in ihm einen verkappten Atheisten sah.⁴⁹ Hinter derart gegensätzlichen Interpretationen muss eine tiefe Zweideutigkeit von Hegels Religionsauffassung selbst stehen. Wir wiederholen bereits früher Dargelegtes: Hegels Stellung zur Religion hat nichts mit dem säkular dominierenden Dilemma Bellarmins zu tun. Das Auffallendste ist dabei, dass er sich so gut wie überhaupt nicht um das religiöse Bedürfnis als solches kümmert; die Schleiermacherschen "Reden über die Religion" behandelt er ironisch; Jacobis Streben nach einem auf Religion gerichteten unmittelbaren Wissen lehnt er

stets ab; seine Jenaer Aufzeichnungen sind voll äusserst distanziert ironischen Bemerkungen über die Rolle der Religion im Alltag usw; auch später ist z.B. in seiner Polemik gegen das unmittelbare Wissen und gegen den damit verbundenen nicht auf strikt dogmatische Inhalte fixierten Glauben deutlich sichtbar, dass er für das religiöse Bedürfnis nur eine vornehme Verachtung übrig hat und allein die von der Kirche offiziell fixierten Gehalte als das gesellschaftlich primär Relevante im christlichen Glauben als Religion anerkennt.⁵⁰ Hinter alledem steht seine zweideutige Stellung zur Religion selbst. Einerseits führt er, den veränderten Umständen entsprechend, in veränderter Weise die Aufklärungstraditionen einer Vernunftreligion weiter. Während aber die bedeutenden deutschen Aufklärer von progressiven Tendenzen in den aktuellen religiösen Bedürfnissen ausgehen, um eine Harmonie zwischen diesen und den Forderungen der Vernunft zu finden, wodurch sie sowohl zur Kirche in ihrer Orthodoxie wie zum halbfeudalen, sich auf die Religion stützenden Staat in Opposition geraten müssen, finden wir bei Hegel keinerlei Polemik gegen die Inhalte der Religion; diese sind für ihn historische Wirklichkeiten und deshalb Etappen auf dem Weg des Geistes zu sich selbst. Das Vernunftgemässe der Religion besteht bei Hegel darin, dass sie auf der niedrigeren Stufe der Vorstellung denselben Gehalt ausdrückt, den allein die Philosophie angemessen auf den Begriff zu bringen imstande ist. Weder Inhalte noch Formen der Religion werden also einer Kritik unterworfen. Hegel zeigt bloss, dass in ihnen dieselben dialektischen Kategorien und Zusammenhänge auffindbar sind, wie in der Philosophie selbst, nur noch nicht auf dem Niveau des Begriffs, sondern bloss auf dem der Vorstellung. In der "Phänomenologie" wird dies am präzisesten ausgesprochen: "Diese Form des Vorstellens macht die Bestimmtheit aus, in welcher der

Geist in dieser seiner Gemeinde seiner bewusst wird. Sie ist noch nicht das zu seinem Begriffe als Begriffe gediehene Selbstbewusstsein desselben; die Vermittlung ist noch unvollendet. Es ist also in dieser Verbindung des Seins und Denkens der Mangel vorhanden, dass das geistige Wesen noch mit einer unversöhnten Entzweiung in ein Diesseits und Jenseits behaftet ist. Der Inhalt ist der wahre, aber alle seine Momente haben, in dem Elemente des Vorstellens gesetzt, den Charakter, nicht begriffen zu sein, sondern als vollkommen selbständige Seiten zu erscheinen, die sich äusserlich aufeinander beziehen. Dass der wahre Inhalt auch seine wahre Form für das Bewusstsein erhalte, dazu ist die höhere Bildung des letzteren notwendig, seine Anschauung der absoluten Substanz in den Begriff zu erheben und für es selbst sein Bewusstsein mit seinem Selbstbewusstsein auszugleichen, wie dies für uns oder an sich geschehen ist.⁵¹ Wie die ganze "Phänomenologie" einen napoleonischen Geist ausstrahlt, so ist auch diese Religionsauffassung von Napoleons Stellung zur Religion tief beeinflusst; von der Anerkennung ihrer historischen Existenz und Macht, bei einer sehr weitgehenden Gleichgültigkeit gegen ihr inneres Wesen; sie soll für Napoleons Frankreich in den neuen bürgerlichen Staat, für Hegels Deutschland in die diesem geistig entsprechende Philosophie integriert werden.

Wir wissen: die Gegenwart und ihr Staat bleiben für Hegel auch nach Napoleons Sturz, auch in der Periode der Restauration Zentralkategorien des Geistes. Bei allen Akzentverschiebungen ändert sich also die philosophische Einordnung der Religion nicht. Die entsprechende Bestimmung in der "Enzyklopädie" lautet so: "Der absolute Geist in der aufgehobenen Unmittelbarkeit und Sinnlichkeit der Gestalten und des Wissens, ist dem Inhalte nach der an-und-für-sich-seiende Geist der Natur und des Geistes, der

67

Form ist er zunächst für das subjektive Wissen der Vorstellung. Diese gibt den Momenten seines Inhalts einerseits Selbständigkeit und macht sie gegeneinander zu Voraussetzungen, und zu einander folgenden Erscheinungen und zu einem Zusammenhang des Geschehens nach endlichen Reflexionsbestimmungen.⁵² Natürlich ist die Ambiente dieser Ausführungen beim späten Hegel eine andere als zur Zeit der grossen napoleonischen Hoffnungen, ja die äussere Annäherung an die Religion steigert sich sogar zu den späten Vorlesungen über die Gottesbeweise. Trotzdem hört die anfängliche Zweideutigkeit nie auf. Die historische Erkenntnis der Religion als geistig wirksamen Realität nimmt immer zu, ohne jedoch jemals eine tiefer gehende innere Beziehung zu ihren Inhalten zu erhalten. Mögen Schriften wie die "Posaune", Erinnerungen wie die Heines nicht die Totalität dieser Beziehungen umfassen, sie drücken doch bestimmte ihrer ausschlaggebenden Momente aus. Schon die Tatsache, dass die Bestimmung des Unterschiedes zwischen Religion und Philosophie als zwischen Vorstellung und Begriff desselben Gehalts auf die Kontrastierung von Jenseitigkeit und Diesseitigkeit ein grosses Gewicht legt, weist auf die — partiell weitgehende — Richtigkeit der anti-religiösen Interpretationen hin, 2

Später wird freilich die Diesseitigkeit in den allgemeinen Bestimmungen nicht mehr so direkt in den Vordergrund gestellt, jedoch wichtige Einzelbetrachtungen Hegels zeigen immer wieder ähnliche Tendenzen. Ich führe nur als Beispiel die Betrachtungen über das Paradies aus der "Philosophie der Geschichte" an: "Denn der Zustand der Unschuld, dieser paradiesische Zustand ist der tierische. Das Paradies ist ein Park, wo nur die Tiere und nicht die Menschen bleiben können. Denn das Tier ist mit Gott eins, 68
aber nur an sich. Nur der Mensch ist Geist, das heisst für sich

selbst. Dieses Fürsichsein, dieses Bewusstsein ist aber zugleich die Trennung von dem allgemeinen göttlichen Geist.⁵³ Hier handelt es sich ebenfalls um die immanent diesseitige Menschenentwicklung im Gegensatz zur religiös transzendenten Erbsünde. Hegels Religionsauffassung hat innerlich nie etwas mit der romantisch-restaurativen zu tun gehabt. Treitschke, den wohl niemand als linksradikal bezeichnen würde, bemerkt einmal über den Minister Altenstein, den Hauptprotector Hegels und seiner Schüler: "An seinem gastlichen Tische wurde zuweilen kühl die Frage erörtert, ob das Christentum noch zwanzig oder fünfzig Jahre dauern werde."⁵⁴ Mag beim späten Hegel, im Gegensatz zur Periode der "Phänomenologie", eine Annäherung an den offiziellen Protestantismus sichtbar werden, so steht diese Perspektive in keinem ausschliesslichen Gegensatz zu seinen Gesamtanschauungen. Denn würde die Voraussicht der Altensteinischen Tischgespräche sich bewahrheiten, so würde der Geist noch vollständiger das Niveau des Begriffs erreichen; die Religion als Vorstellung könnte dann, ohne Widersprüche ins System hineinzutragen, als "Er-Innerung" im Sinne der "Phänomenologie" rein historisch behandelt werden.

Die allseitige und eingehende Untersuchung dieses Problemkomplexes wäre die Aufgabe einer Geschichte der Philosophie. Für uns genügt die Feststellung dieses Kontrastes zwischen teleologischer Jenseitigkeit im logischen System und Diesseitigkeit in der ontologisch gefassten dialektischen Methode. Dieser Kontrast erklärt — und zwar von beiden Seiten — dass die Hegelsche Philosophie in allen modernen geistigen Kämpfen um die philosophische Begründung des religiösen Bedürfnisses so gut wie überhaupt keine Rolle gespielt hat und spielt. Unterbau und Argumente finden diese Tendenzen im XIX. Jahrhundert nur in der Roman-

tik und in ihren Ausläufern, vor allem in Schleiermacher und Kierkegaard, die beide feindlich zur Hegelschen Philosophie stehen, während dessen Philosophie für die irdisch-diesseitig orientierte Gegenströmung von Strauss und Feuerbach bis zu Marx und dem Marxismus wichtig wurde. Die historische Notwendigkeit dieser Bewegung, ihre Bedeutung für das richtige Erfassen der Gesellschaftlichkeit hat die ununterbrochene kritische Auseinandersetzung mit Hegel zur Lebensfrage des Marxismus gemacht, und zwar in doppeltem und doch einheitlichem Sinn, denn die schärfste Kritik der retrograden Elemente ist geradezu untrennbar von der kritischen Weiterbildung der progressiven. So hat der junge Marx, noch bevor er seine eigene Philosophie gefunden hätte, Hegel schon in seiner Dissertation kritisiert, so zuletzt Lenin in seinen kritischen Kommentaren vor allem zur "Logik". Diese Kritiken vereinigen nicht nur das Positive und Negative, sondern sind auch unlösbar an die Forderungen des Tages gebunden, rücken deshalb stets jene Momente in den Mittelpunkt, die im gegebenen Zeitpunkt Zentralfragen für die Weiterentwicklung des Marxismus wurden. So ist z.B. in Lenins Hegel-Kritik der erkenntnistheoretische Gesichtspunkt vorherrschend. Nach Lenin ist diese grosse Tradition in Vergessenheit geraten. Teils blaste der Marxismus bis zum Verschwinden in seiner eigentlichen Heimstätte der Arbeiterbewegung, freilich nur in den kapitalistischen Ländern, teils entartete seine Interpretation zu einer formell scholastisch-dogmatischen, inhaltlich praktizistischen Schematik bei Stalin und in seiner Nachfolge. Diese Studie erstebt die Wiederherstellung des Kontakts mit den grossen Traditionen des Marxismus. Sie versucht, auch darin sich diesem anzuschliessen, dass sie die Ontologie des gesellschaftlichen Seins zu ihrem Thema macht, denn im gegenwärtigen Chaos von schief ausgeklügelten, flach gleichmacherischen und falsch

"tiefen" Theorien bedarf die notwendige Erneuerung des Marxismus einer fundierten und fundierenden Ontologie, die sowohl in der objektiven Wirklichkeit der Natur eine reale Basis für das gesellschaftliche Sein findet, die zugleich imstande ist, dieses in seiner gleichzeitigen Identität und Verschiedenheit zur Ontologie der Natur darzustellen. Die Analyse der tiefgreifenden Antinomien in Hegels System war nur eine Vorarbeit zu einer solchen Klärung des Problems. Jetzt wird es darauf ankommen, die grossen dialektischen Entdeckungen Hegels nicht nur in Einzelfällen, die den falschen Konstruktionen des logizistischen Systems widersprechen, aufzuseigen, sondern die ontologischen Fundamente und Prinzipien seiner Dialektik in ihren wesentlichen Zusammenhängen.

Hegels dialektische Ontologie und die Reflexionsbestimmungen

Wir mussten mit ziemlicher Ausführlichkeit jene Entstellungen studieren, die in Hegels Ontologie durch die methodologische Vorherrschaft der logischen Prinzipien verursacht wurden. Jetzt kommt es darauf an, die durch diese Kritik erworbene Klarsicht dazu zu benützen, um aus dem "Dünger der Widersprüche" die echten ontologischen Problemstellungen Hegels herauszugraben und in möglichst annähernder Reinheit herzustellen. Seine bahnbrechende Originalität, seine hohe Aktualität für die Fragen, die eine Ontologie, vor allem eine Ontologie den gesellschaftlichen Seins heute zu lösen hat, können nur so wirklich erhellt werden. Dass dabei oft nochmals auf die entstellende Wirkung der methodologischen Priorität der Logik in seinem System hingewiesen werden muss, ändert nichts an dem übergreifend positiven Charakter der so notwendig gewordenen Analysen. Das Schicksal Hegels in der Geschichte des menschlichen Denkens, dass nämlich seine erste grosse Wirkung den Anschein hatte, als ob er die philosophische Entwicklung abschliessen würde, sie in ein endgültiges Geleis gebracht hätte, während er in Wirklichkeit ein Entdecker von Neuland, ein Anreger von säkularer Bedeutung war, widerspricht zwar seinen eigenen Vorstellungen über sich selbst und denen seiner ersten zeitgenössischen Anhänger, ist jedoch keineswegs alleinstehend in der Geschichte der Philosophie. Wie lange wurde in verschiedenen Epochen Aristoteles eine solche Endgültigkeit zugesprochen, wie oft wurde er als Hemmnis der Weiterentwicklung leidenschaftlich bekämpft, und doch ragt er in unserer Gegenwart als ein exzeptioneller ~~Ma~~ Neuerer hinein, der auf unzähligen Gebieten als erster -- wenn auch nicht selten in falschen, in verwirrenden Formen -- den Weg zu neuen Einsichten eröffnet hat. 72

Aehnlich ist die Stellung Hegels in der denkerischen Problematik unserer Tage. Nur muss, um keine Missverständnisse aufkommen zu lassen, diese Position ein wenig konkretisiert werden. Denn, nachdem die grosse antihegelsche Welle der nachrevolutionären Zeit abgeebbt war, nachdem das höchst problematische Wesen des sich orthodox vermeinenden Neukantianismus in immer grösseren Krisen bewusst wurde, entstand zuerst in Historiker-Kreisen eine Achtung für die universellen Kenntnisse, für die weitreichend konkrete Wirklichkeitsauffassung Hegels und dieses steigende Interesse wurde allmählich sogar zu einer philosophischen Bewegung, die seine Erneuerung zum Ziele hatte. Ohne jede Auseinandersetzung¹ mit ihr sei hier nur bezerkt, dass unsere Ausführungen mit diesen Tendenzen nichts zu tun haben. Dort handelte es sich darum, Hegel in der damals herrschenden bürgerlichen Philosophie historisch zu verankern, indem teils den Beziehungen zu Kant, teils denen zur Romantik eine sachlich unzutreffende, exzessive Bedeutung zugesprochen und Hegel damit — zum zweiten Male — zu einem Philosophen des Konservatismus gemacht wurde. Wir behaupten dagegen, dass das in die Zukunft Weisende an Hegel im Einfluss besteht, den er auf die Entstehung und auf den Aufbau des Marxismus ausgeübt hat. Natürlich handelt es sich auch hier um eine sehr ungleichmässige Entwicklung. Engels lebte noch und mahnte vergeblich, das dialektische Erbe Hegels nicht zu vergessen. Kantianismus und Positivismus verdrängen aber doch die Dialektik aus dem Bewusstsein der damaligen Sozialisten. Und auch der zweite Erneuerungsversuch von Hegel war unmittelbar ein vergeblicher, denn die Erstarrung und Verzerrung des Marxismus selbst in der Stalinschen Periode musste auch das Bild Hegels in eine masken-

hafte Karrikatur verwandeln. /Entgegengesetzte Anstrengungen Einzelner mussten in dieser Zeit Episoden bleiben./ Erst in den letzten Jahren scheint die Zeit gekommen zu sein, an die grossen philosophischen Traditionen von Marx wieder anzuknüpfen. Die folgenden Betrachtungen über Hegel stehen also im Zeichen von Marx: das Herausarbeiten seiner Ontologie, vor allem der des gesellschaftlichen Seins, dient dazu, um in intimen Zusammenhang und qualitativer Verschiedenheit, ja Entgegengesetztheit, die Stellungnahme beider grossen Denker besser zu beleuchten. Dass dabei diesmal die ontologischen Probleme im Vordergrund stehen müssen, entstammt keiner thematischen Vorliebe des Verfassers, sondern aus der philosophischen Lage unserer Zeit, die gebieterisch diesen Fragen eine Priorität allen anderen gegenüber gibt.

Wir beginnen mit einer allgemein bekannten Tatsache, mit der Prozesshaftigkeit als zentraler Kategorie einer neuen Ontologie. Die grossen Entdeckungen der Naturwissenschaften, die historischen Erfahrungen von an Umwälzungen über reichen Jahrhunderten haben im konkret-alltäglichen Weltbild der Menschen die uralte Alleinherrschaft einer ewigen, ruhenden, unbewegten Substantialität, einer absoluten Herrschaft der primär dinghaften Objektivität der als sekundär vorgestellten Bewegung gegenüber erschüttert. Es gibt zwar zeitweise Versuche in der Philosophie, hier einen Ausgleich mit dem Leben zu finden -- ich denke dabei vor allem in Leibniz --, doch die philosophischen Grundkategorien bleiben trotzdem auf dem Niveau der an und für sich unveränderlichen Dinghaftigkeit; wenn Kant von der Unerkennbarkeit der ansich seienden Wirklichkeit sprechen will, so nennt er charakteristischerweise das Unerkennbare ein Ding an sich, und wenn Fichte eine systematische Bewegtheit im System der

Philosophie einzuführen versucht, so wagt er dies nur von der Seite des Subjekts ausgehend zu unternehmen. Hegel ist seit Heraklit der erste grosse Denker, bei dem das Werden ein objektiv ontologisches Übergewicht über das Sein erlangt; seine philosophische Grösse besteht nicht zuletzt darin, dass dieses Hinausgehen über die Priorität des Seins dem Werden gegenüber keinen einfachen und direkten Charakter hat, sondern eine allseitig-universelle Methode ins Leben ruft. Sicher ist Hegel mit jeder These Heraklits einverstanden: "es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen".² Die spät ausgeführte Geschichte der Philosophie hat ihren methodologischen Hauptwert darin, dass Hegel überall das Auftreten dieser neuen ontologischen Tendenz bereits in ihren ersten Anfängen untersucht, dass er in ihrer Entfaltung von den ersten Ansätzen, von keimhaften Anfängen an die eigentliche Geheimgeschichte des menschlichen Denkens als Geheimgeschichte der Bewältigung der objektiven Wirklichkeit betrachtet. Der metaphysische Grundgedanke vom identischen Subjekt-Objekt, von der Verwandlung der Substanz ins Subjekt zeigt erst in diesem Zusammenhang sein Doppelgesicht: einerseits, wie wir gesehen haben, eine logisch ausgerichtete Ontologie, die durch logizistisch-hierarchische Starrheit die heraklitische Tendenz der neuen Ontologie entstellt, andererseits aber die grosse Forderung stellt, dass der Mensch in einer möglich adäquat begriffenen Welt leben soll, obwohl das adäquate Begreifen auf weitem Gebiet gerade dadurch entsteht, dass das Denken die Fremdheit, die immanente Aufgestelltheit und Unbekanntheit der begriffenen Prozesse um das Subjekt zu verstehen lernt. Darum konnte Hegel das Entstehen der dialektischen Bewegtheit nicht nur bei Heraklit, sondern auch bei den unmittelbar entgegengesetzt eingestellten Elementen,

ja bei den ersten Atomisten, bei Leukipp und Demokrit entdecken.

Die blosse Prozessartigkeit jedoch, wie sie bei Heraklit sichtbar wird, ist nur die erste, notwendig abstrakte Form dieses neuen Weltverständnisses. /Auf die neue historisch-dialektische Interpretation der Abstraktheit als einer ontologischen und erkenntnistheoretischen Kategorie kommen wir alsbald ausführlich zu sprechen./ Sie führt notwendig zu fruchtbaren, aber in ihrer Unmittelbarkeit unlösbaren Paradoxien. Denn auch die Prozessartigkeit der Wirklichkeit ist widerspruchsvoll, dialektischen Charakters, hat deshalb die Ungleichmässigkeit als objektiv bedingte Erscheinungsweise. Es ist zwar richtig, dass man nicht zweimal in denselben Fluss steigen kann, es ist aber ebenso richtig, dass der Fluss, gerade in seinem ununterbrochenen Wandel, in seiner ununterbrochenen Aufhebung der eigentlichen Identität zugleich diese eigene Identität ununterbrochen reproduziert; der fliegende Pfeil ruht, sagt Zeno und drückte damit ebenso fruchtbar paradox bestimmte dialektische Widersprüche im Verhältnis Raum-Zeit-Bewegung aus, ohne sie zu einer dialektischen Lösung führen zu können. Auch die genialsten Aufdeckungen einzelner dialektischer Zusammenhänge, solange sie bei all ihrer allgemeinen Geltung letzten Endes doch einzelne Zusammenhänge bleiben und nicht — real wie gedanklich — die Gesamtheit des Seins allseitig umfassen, konnten das menschliche Weltbild nicht fundamental umstellen.

Trotz solcher glanzvoller Vorstösse blieb dieses in seiner Totalität statisch, auf Substantialität und Dinghaftigkeit, nicht auf universelle Prozessartigkeit orientiert. Unter diesem Mangel an konkret umfassender Universalität litten nicht nur die genialen Anfänge des dialektischen Denkens in der Antike,

sondern auch jene Versuche, die sich nicht damit begnügten, einzelne Widersprüche in der Wirklichkeit zu beleuchten oder selbst die Prozessartigkeit des Wirklichen im Lichte eines fundamentalen Widerspruchs darzustellen, sondern ein universelles System der bewegenden und bewegten Widersprüchlichkeit aufzubauen trachteten. Von Cusanus bis Schelling entstehen allumfassende Systeme, die die systematische Allgegenwärtigkeit des Widerspruchs im Sinne einer solchen universellen Prozessartigkeit der Welt und es Wissens über sie kategoriell darstellen. Damit ist aber der prozessierende Widerspruch nur scheinbar zur ontologischen Herrschaft erhoben, denn, indem die Aufhebung der Widersprüche sie zum Verschwinden bringt, kehrt bei der endgültigen Aufhebung, bei der Erkenntnis des Absoluten auf Grund der coincidentia oppositorum gerade im Absoluten die Welt der Statik zurück: Prozess und Widerspruch sind — gewollt oder ungewollt — zu kategoriellen Kennzeichen eines blossen Diesseits, einer blossen Endlichkeit degradiert, das Absolute als Jenseits beharrt aber der Prozessartigkeit des Diesseits gegenüber in einem erhabenen Zustand, alle Widersprüchlichkeit weit hinter sich, unter sich lassend. Hegel bricht schon am Anfang seiner Laufbahn mit dieser Konzeption. Schon in seiner Streitschrift für Schelling heisst es in unausgesprochenem Gegensatz zu dessen permanent festgehaltener Grundkonzeption: "Das Absolute selbst aber ist ... die Identität der Identität und der Nichtidentität; Entgegensetzen und Einssein ist zugleich in ihm".⁵ Damit ist, wie wir sehen werden, nicht nur eine bis dahin nicht bewusst gemachte Stufe der dialektischen Bewegtheit erkannt worden, sondern auch das ganze Weltbild erfährt eine ontologische Umwälzung: indem für das Absolute dasselbe Gesetz der dialektischen Prozessartigkeit gilt wie für die gesamte Welt der Endlich-

keit, verschwindet die Differenz, der Gegensatz von Diesseits und Jenseits aus der konsequent durchgeführten dialektischen Ontologie, wodurch alle Gegenstände /Prozesse/ der Diesseits, der Endlichkeit, des Irdischen etc. — letzten Endes — dieselbe ontologische Struktur erhalten wie das Absolute selbst. Abstufungen innerhalb dieser letztthinigen und universellen dialektischen Gleichartigkeit können an dieser Grundstruktur nichts Wesentliches ändern. Der ontologische Sieg der universellen, widerspruchsvollen Prozessartigkeit hebt die einheitliche Auffassung der gesamten Wirklichkeit auf ein qualitativ höheres Niveau jedem vergangenen Versuch gegenüber.

Damit gewinnt ontologisch die Kategorie der Totalität eine Bedeutung, die sie nie früher haben konnte. "Das Wahre ist das Ganze"⁴, sagt Hegel programmatisch in der "Phänomenologie". In dieser abstrakten und nackten Allgemeinheit wäre jedoch die Kategorie der Totalität noch keineswegs geeignet, Grundlage zu einer neuen Ontologie zu bilden, als solche figurierte sie ja schon in jenen dialektischen Systemen, die, wie wir gezeigt haben, dem dialektischen Prozess gerade bei seiner höchsten Kulation die Spitze abbrechen. Bei Hegel ist die Totalität jedoch viel mehr als eine blosse synthetische Zusammenfassung der extensiven Universalität, sie ist die Grundstruktur im Aufbau der extensiven Universalität, sie ist die Grundstruktur im Aufbau der gesamten Wirklichkeit. Diese hat also nicht bloss als solche eine ganzheitliche Beschaffenheit, sondern besteht aus Teilen, aus "Elementen", die ihrerseits ebenfalls als Totalitäten strukturiert sind. Das Ganze, von dem er programmatisch spricht, ist eine Totalität, die sich aus den dynamischen Wechselbeziehungen relativer, partieller, besonderer Totalitäten aufbaut. Man

kann sagen, dass in diesem Prinzip das wirkliche ontologische Wesen des konkreten Zusammenhangs des Hegelschen Weltbild zu finden ist, freilich nur als dessen esoterische Form, denn wir haben gesehen, dass in der konkreten Durchführung dieses Grundprinzip vielfach von logizistisch-hierarchischen Gedankengängen verdeckt ist. Dass wir aber das wirkliche vielfach verdeckte Wesen herausheben und nicht etwas fremdes als esoterischen Gehalt in Hegels Denken hineininterpretieren, zeigen seine eigenen Gedankengänge in den Schlussbetrachtungen seiner Logik. "Vernöge der aufgereigten Natur der Methode stellt sich die Wissenschaft als einen in sich geschlungenen Kreis dar, in dessen Anfang, den einfachen Grund, die Vermittlung das Ende zurückschlingt; dabei ist dieser Kreis ein Kreis von Kreisen; denn jedes einzelne Glied, als Beseeltes der Methode, ist die Reflexion in sich, die, indem sie in den Anfang zurückkehrt, zugleich der Anfang eines neuen Gliedes ist."⁵

Das blosse Aufzeigen des Totalitätsgedankens reicht aber zum Verständnis dieser neuen Ontologie nicht aus. Denn — rein logisch betrachtet — könnten diese partiellen Totalitäten und die aus ihnen entspringende Gesamttotalität noch immer einen statischen, "dinghaften" Charakter besitzen. Hegel wehrt sich jedoch bereits in der eben angeführten allgemeinen programmatischen Erklärung dagegen und führt dort gleich einige wichtige Kennzeichen der dialektischen Dynamik dieser Totalitätskonzeption an. "Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, dass es wesentlich Resultat, dass es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt, oder Sichselbstwerden zu sein. So widersprechend es scheinen mag, dass das Absolute wesentlich als Resultat zu begreifen sei, so stellt

doch eine geringe Überlegung diesen Schein von Widerspruch zurecht. Der Anfang, das Prinzip, oder das Absolute, wie es zuerst und unmittelbar ausgesprochen wird, ist nur das Allgemeine."⁶ Selbstverständlich bleibt dabei Hegel seiner eigenen ontologischen Fassung des Absoluten als des identischen Subjekt-Objekts treu. Jedoch seine Ausführungen haben doch einen darüber hinausgehenden allgemeinen Sinn: indem das Absolute als Resultat gefasst wird, das nur durch seinen Entstehungsprozess einen wahren Gehalt erhalten kann, wird dieser Entstehungs- und Entfaltungsprozess zu dem ontologisch primären erklärt. Und das Sein, in welchem dessen Ergebnis sich als Resultat zeigt, erscheint als sein Produkt. Das wird noch dadurch unterstrichen, dass das Absolute am Anfang als das Allgemeine charakterisiert wird, was bei Hegel hier keineswegs eine ontologische Vollkommenheit bezeichnen soll, aus der durch Emanation das Konkrete und Besondere heraustritt. Das Allgemeine ist hier offenkundig im Sinne des bloss Allgemeinen, des noch nicht Konkreten gemeint, was schon die Bemerkung, die sich unmittelbar an das von uns Angeführte anschliesst, zeigt: "So wenig, wenn ich sage alle Tiere, dies Wort für eine Zoologie gelten kann..." Hier ist allerdings der Gang vom Allgemeinen zum echten Resultat nur als Erkenntnisprozess gezeigt, Hegel betrachtet jedoch die Prozessartigkeit gleicherweise als das ausschlaggebende Kennzeichen sowohl für die Wirklichkeit, wie für ihre Erkenntnis. So sagt er etwas später im selben Zusammenhang: "Wenn das Embryo wohl an sich Mensch ist, so ist er es aber nicht für sich", wo der Weg in der Wirklichkeit vom Ansichsein zum Fürsichsein bereits kategoriell präziser Wesen und Richtung dieser ontologisch primären Prozessartigkeit bestimmt. Und damit treten die weiteren entscheidenden ontologischen Konsequenzen dieser These hervor: wenn die Wirklich-

keit im ontologischen Sinn stets nur das Resultat eines Prozesses sein kann, so folgt daraus in zwingender Weise, dass dieses "Resultat" adäquat nur durch diesen Prozess, also nur durch seine Genesis begriffen werden kann. Jede Untersuchung, die es als Seiendes, also statisch, betrachtet, muss bei seiner unmittelbaren Gegebenheit stehenbleiben und wird deshalb an seinen entscheidenden Bestimmungen achtlos vorbeigehen, wobei die wichtigste dieser Bestimmungen eben der prozesshafte Komplexcharakter der Wirklichkeit ist. Wir haben gesehen, wie oft Hegel diese reale Genesis durch eine logische "Ableitung" ersetzt; das musste kritisiert werden, aber den endgültigen Masstab zu dieser Kritik gibt doch die Hegelsche Ontologie selbst, indem sie die reale Genesis als dynamische Grundlage einer jeden Gegenständlichkeit, eines jeden Resultats auffasst. Erst dadurch wird die Spinozasche Identität der Ordnung und Verknüpfung der Dinge und der Ideen erst dynamisch und dialektisch, prozessartig. Wenn wir uns dabei an Hegels Ausführungen aus der "Logik" erinnern, dass bei der Erkenntnis der "Glieder" jedes Resultat zugleich der Anfang eines neuen Gliedes ist, so haben wir das Bild dieser universellen Prozesshaftigkeit Hegels, in welcher die reale, die ontologische Genesis den Schlüssel zur Erkenntnis aller "Resultate" bildet.

Die Vorrede zur "Phänomenologie" bringt noch weitere wichtige Bestimmungen zu dieser Zentralfrage der Hegelschen Ontologie. Es handelt sich dabei unmittelbar um ontologische Fragen des gesellschaftlichen Seins, freilich, wie dies bei Hegel zumeist der Fall ist, ohne eine deutlich ausgesprochene Abgrenzung auf dieses Gebiet, ja einige von ihm angegebenen Beispiele scheinen darauf hinzuweisen, dass Hegel hier ein allgemeines ontologisches Gesetz aussprechen wollte. Hegel geht vom neuen Weltzustand zur Zeit der Entstehung seines Werks aus; in der Schlussrede zu

seinem Kolleg im Herbst 1806 drückt er diesen Gedanken noch plastischer aus, als im Werk selbst: "Wir stehen in einer wichtigen Zeitepoche, wo der Geist einen Ruck getan, über seine vorige Gestalt hinausgekommen ist und eine neue gewinnt. Die ganze Masse der bisherigen Vorstellungen, Begriffe, die Bande der Welt, sind aufgelöst und fallen wie ein Traumbild ins sich zusammen. Es bereitet sich ein neue Hervorgang des Geistes."⁷ Dieses Neue ist gemäss der "Phänomenologie" "die erste Erscheinung der neuen Welt nur erst, dass in seine Einfachheit verhüllte Ganze oder sein allgemeiner Grund." Deshalb ist von ihr nur eine esoterische Erkenntnis weniger einzelner möglich: "Erst was vollkommen bestimmt ist, ist zugleich exoterisch, begreiflich, und fähig, gelernt und das Eigentum aller zu sein."⁸ Um diesen seinen Gedanken vom abstrakt-einfachen Charakter des historisch Neuen verständlich zu machen, beruft sich Hegel auf das Kind im Gegensatz zum Erwachsenen, auf die Eichel im Gegensatz zur Eiche.

Ob und wie weit der Gedanke vom abstrakten Charakter des Neuen auf die Natur überhaupt ausdehnbar ist, scheint heute noch schwer entscheidbar. Erst wenn die Genesis der Gebilde in der anorganischen Natur weit besser bekannt sein wird als es heute ist, wenn man also konkret und bestimmt von ihrer Geschichte wird sprechen können, wird es sich zeigen, ob und wie weit dabei der Charakter des entstehenden Neuen eine solche Einfachheit und Abstraktheit zeigt. Näherliegend ist die Anwendung auf die organische Natur, obwohl auch hier sicherlich keine wirkliche Gleichartigkeit mit der Geschichte vorliegt. Das Kind ist bereits nicht nur ein Lebewesen überhaupt, sondern zugleich und untrennbar davon ein gesellschaftlich-geschichtliches Wesen. Jedenfalls ist aus Hegels Analyse der Erscheinungsweise des Neuen das Bewusstsein darüber schwer eliminierbar. Das ist aber, wie wir 82 später besonders im zweiten Teil sehen werden, ein spezifisches

Kennzeichen des gesellschaftlichen Seins, nämlich dass das Bewusstsein nicht bloss ein Bewusstsein über etwas ist, das ontologisch diesem seinem Erkenntsein gegenüber völlig gleichgültig bleibt, sondern bei dem sein Vorhandensein oder Fehlen, seine Richtigkeit oder Falschheit einen Bestandteil des Seins selbst bildet, bei dem also das Bewusstsein im ontologischen Sinn kein blosses Epiphänomenon ist, gleichviel wie bedeutsam oder verschwindend klein seine konkrete Rolle im gegebenen Fall sein mag. Wie immer diese Frage allgemein ontologisch entschieden wird, für die Ontologie des gesellschaftlichen Seins bedeutet diese Feststellung Hegels eine weitere, äusserst wichtige und fruchtbare Konkretisierung der Prozesshaftigkeit. Wir werden bei der Behandlung der Arbeit ausführlich darüber sprechen müssen, wie wichtig Inhalte, Struktur und Richtung des gesellschaftlichen Seins die Kategorie des Neuen ist. Ihre inhaltliche Seite ist freilich oft berührt worden. Hegel ist aber der erste Philosoph, der auf diese Frage der Struktur -- als Strukturwandlung, also wieder prozesshaft -- überhaupt zu sprechen gekommen ist. Eine wie wichtige Stelle diese Betrachtungen in der Gesamtkonzeption Hegels einnehmen, zeigt, dass an sie unmittelbar die prinzipielle Polemik gegen die Schellingsche Dialektik anknüpft, gegen die letzte Form jener Konzeptionen, die in Absoluten die Prozesshaftigkeit aufheben. Hegel spricht diesen Gegensatz mit grösster Schärfe aus: "Dies Eine Wissen, dass im Absoluten alles gleich ist, der unterscheidenden und erfüllten oder Erfüllung suchenden und fordernden Erkenntnis entgegensetzen, -- oder sein Absolutes für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind, ist die Naivität der Leere an Erkenntnis."⁹

Wenn wir nun versuchen, das Wesentlichste von Hegels Ontologie aus dem bisher Erreichten zusammenzufassen, so kommen wir zum Ergebnis, dass er die Wirklichkeit als eine Totalität von in sich, also relativ, totalen Komplexen auffasst, dass die objektive Dialektik in der realen Genesis und Selbstentfaltung, Wechselwirkung und Synthese solcher Komplexe besteht, dass es deshalb auch das Absolute als Inbegriff solcher totaler Bewegungen, sich niemals zum Stillstand einer jenseitigen Indifferenz den konkreten Bewegungen gegenüber erheben kann, dass es vielmehr als konkrete Synthese realer Bewegungen — unbeschadet seiner Absolutheit — selbst Bewegung, Prozess ist, dass die Urform des Hegelschen Widerspruchs, die Identität von Identität und Nichtidentität auch in ihm unaufhebbar wirksam bleibt. Dieser dialektisch-ontologischer Kern der Hegelschen Philosophie steht in offenkundigem Gegensatz zum logisch-hierarchischen Aufbau seines Systems. Hegel hat diese Gegensätzlichkeit zuweilen selbst empfunden, hat sie aber, bewussterweise, immer wieder abgeschoben und an der logischen Einheitlichkeit des Systemaufbaus festgehalten. So wiederholt er am Eingang zur Begrifflogik, dass das Wesen aus dem Sein, der Begriff aus dem Wesen, also letzten Endes aus dem Sein entstanden sei. "Dies Werden" fügt er interessanter- und bezeichnenderweise hinzu, "hat aber die Bedeutung des Gegenstosses seiner selbst, sodass das Gewordene vielmehr das Unbedingte und Ursprüngliche ist."¹⁰ In diesem Geständnis, das, zu Ende gedacht, das ganze logische System umwerfen, oder wenigstens grundlegend verändern musste, triumphiert die letzte ~~Realität~~ Realität der Hegelschen ontologischen Konzeption, dass nämlich die Wirklichkeit /die Welt des Begriffe/ ontologisch das Primäre ist, dass ontologisch aus der Wirklichkeit das Wesen, aus dem Wesen das Sein durch Abstraktion

gewonnen wird, dass also die Logik die wahren ontologischen Verhältnisse in einer verkehrten Reihenfolge, die freilich logisch-methodologisch notwendig ist, wiedergibt. Noch deutlicher erscheint diese Einsicht in einer ähnlichen Betrachtung der sogenannten "kleinen Logik". Hier wirt Hegel direkt die Frage auf, warum er, bei Priorität des Begriffs, diesen nicht am Anfang des Systems behandelt. Es ist für ihn hier selbstverständlich, dass sachlich /ontologisch/ der Begriff den wahren Anfang bildet, dass Sein und Wesen sachlich /ontologisch/ dessen Derivate sind. Er schiebt nun die Verteidigung seines eigenen Verfahrens auf die Darstellungsweise: "Würde der Begriff an die Spitze der Logik gestellt and, wie dies dem Inhalt nach ganz richtig ist, als die Einheit des Seins und des Wesens definiert, so entstände die Frage, was man sich unter dem Sein und was unter dem Wesen zu denken hat und wie diese beiden dazu kommen, in die Einheit des Begriffs zusammengefasst zu werden. Hinmit wäre dann aber nur dem Namen und nicht der Sache nach mit dem Begriff angefangen worden."¹¹ Hinter diesem methodologischen Ausweichen steht freilich viel mehr als Hegel selbst bewusst war. Die materialistische-dialektische Behandlung dieser Frage bei Marx wird zeigen, dass der Ausgangspunkt von noch nicht analysierten, ontologisch primären, relativ totalen Komplex das gedankliche Zurückgehen auf abstrahierte Elemente nicht ausschliesst, sondern gerade fordert. Nur muss dabei eine völlige Klarheit darüber herrschen, dass der wahre Ausgangspunkt die Wirklichkeit selbst war, dass ihre abstrahierende Zerlegung zu Widerspiegelungskategorien führt, deren synthetischer Aufbau ein Weg der Erkenntnis der Wirklichkeit, nicht aber den Gang von dieser selbst darstellt, wenn auch selbstverständlicherweise

die so entstehenden Kategorien und Zusammenhänge als gedankliche Reproduktionen der Wirklichkeit ontologischen und nicht logischen Charakter sein müssen. Die Zwiespältigkeit der Hegelschen Logik stammt auch hier aus ihrer objektiv idealistischen Grundlegung, aus der Konzeption des identischen Subjekt-Objekts, die nicht nur keine klare Scheidung der ontologischen und der logisch-erkenntnistheoretischen Kategorien und Methoden zulässt, nicht nur beide ununterbrochen vermischt, sondern auch die ontologischen Feststellungen ständig den logisch-hierarchischen Gesichtspunkten unterordnet und sie dadurch vergewaltigt und entstellt.

Hier soll nach Möglichkeit die originäre, aber im System verschüttete ontologische Konzeption Hegels zu ihrem Rechte kommen. Den Grundgedanken haben wir bestimmen versucht: es ist die ontologische Priorität — relativ — totaler, innerlich und äußerlich bewegter Komplexe. Die sogenannten Elemente, hier die einfachen und abstrakten Kategorien, z.B. Sein, erhalten nach Hegels Ausdruck, seiner logischen Hierarchie entsprechend, ihre Wahrheit erst, wenn sie in eine höhere Kategorie, z.B. Wesen übergehend, so dass letzten Endes die Konkretheit zum schlechthinigen Kriterium der ontologischen Stelle und Beschaffenheit eines Gegenstandes, genauer gesagt, eines konkret totalen Komplexes ist. Das spiegelt sich in allen Durchführungen der Hegelschen Logik; diese erhält ihre, den normalen Logikdarstellungen gegenüber paradoxe Wesensart gerade dadurch, dass hinter den unmittelbar logischen Ableitungen diese Bezogenheit auf die neue Ontologie — die logischen Konstruktionen oft verirrend, ja sprengend — zur Geltung gelangt. Erst von diesem Blickpunkt aus hört die

Lehre vom konkreten Begriff auf, eine Paradoxie zu sein: sie ist die auf das denkende Subjekt bezogene, die erkenntnistheoretische Seite dieser konkret-totalen objektiven Komplexe, das Gedankeninstrument, mit welchem sie wissenschaftlich-philosophisch erfassbar werden. /Dass dies durch die Lehre vom identischen Subjekt-Objekt zumeist verdeckt wird, tut nichts zur Sache, denn von dieser Warte aus gesehen, handelt es sich bei Hegel doch um eine Priorität der objektiven Wirklichkeit vor den sie erfassenden Gedanken, um die Anpassung des Denkens an das Wirkliche in seiner prozessierenden Struktur./ Nur aus solchen Zusammenhängen ergibt es sich, dass der Begriff "das schlechthin Konkrete" sein muss.¹² Wie schon diese Bestimmung des Begriffs auf das ontologisch Wirkliche /und nicht auf ihre logische Beschaffenheit/ orientiert ist, zeigt als "ein abstraktes Seiendes oder existierendes Ding" ablehnt und es als "ein konkretes, in sich vollständiges Selbständiges" bestimmt und dann hinzufügt: "diese Vollständigkeit ist Totalität des Begriffs".¹³

Da unser Interesse ein ontologisches, kein logisches oder erkenntnistheoretisches ist, weisen wir nur kurz auf einige Konsequenzen dieser Position hin, weniger um der Einzelprobleme selbst willen, vielmehr im den Standpunkt Hegels von verschiedenen Seiten zu charakterisieren. So eine Frage ist die der Definition. Während die heutige Logik mit ihrer Hilfe zu dem Manipulationssystem der Gegenstände gelangt ist, ist Hegels Interesse vor allem auf die Problematik der Definition gerichtet. Er geht auch hier von der Vielfältigkeit der Komplexe als Gegenstände des Erkenntwerdens aus. Die Definition erstrebt die genaue Bezeichnung der "nächsten

Gattung" und der "spezifischen Differenz". Dafür ist aber bei einem konkreten Ding kein anderes Kriterium zu finden "als das Dasein selbst". Von hier aus sei aber keine echte Allgemeinheit zu erlangen. Im Laufe seiner späteren Erörterung kommt Hegel auf die Rolle der Merkmale in der Definition zu sprechen: "Eine solche äusserliche Bestimmtheit steht mit der konkreten Totalität und mit der Natur ihres Begriffs zu sehr in Unangemessenheit, als dass sie für sich gewählt und dafür genommen werden könnte, dass ein konkretes Ganzes seinen wahrhaften Ausdruck und Bestimmung in ihr hätte... Es ist etwas ganz Zufälliges, wenn die in die Definition aufgenommenen Merkmale nur solche reine Notbehälfe sind, oder aber sich der Natur eines Prinzips mehr nähern. Es ist ihnen und ihrer Aeusserlichkeit willen auch anzusehen, dass von ihnen in der Begriffserkenntnis nicht angefangen worden ist; vielmehr ist ein dunkles Gefühl, ein unbestimmter aber tieferer Sinn, eine Ahnung des Wesentlichen, der Erfindung der Gattungen in der Natur und im Geiste vorangegangen, und dann erst für den Verstand eine bestimmte Aeusserlichkeit ausgesucht worden."¹⁴

Es ist auch auffallend, dass Hegel ausserordentlich selten Definitionen benutzt. Die Stelle, die diese in anderen Logiken einnahm, fällt bei Hegel dem Bestimmen, der Bestimmung zu. Aber auch diese werden von Hegel nirgends in irgendeiner Weise definiert, sie entwickeln vielmehr ihre innere Bedeutung im Laufe der konkreten Darlegung, die eine dynamische Entfaltung ihres Wesens und ihrer Funktion im Prozess der Wirklichkeit und ihrer Erkenntnis gleichzeitig zum Ausdruck bringen soll. Es ist ebenfalls kein Zufall, dass auch dieser Begriff, wie alle echt dialektischen Begriffe bei Hegel mehr der Richtung, der Tendenz nach eine Determinierung erfährt, dass er sehr oft mit anderen

Kategorien in so nahe Berührung kommt, dass die genauen Abgrenzungen fast überhaupt nicht feststellbar sind; so z.B. mit der Kategorie der Besonderheit. Hegel spricht diese Tendenzartigkeit der Bestimmtheit stellenweise ganz deutlich aus. So wenn er sie bei der Kategorie des Daseins, also noch in anfänglichen, abstraktesten Teil der Logik so umschreibt: "eine Bestimmtheit ... bemerklich zu machen, kann nur zur Erläuterung oder Vorausandeutung des Ganges dienen, der in der Entwicklung selbst sich darstellen wird".¹⁵ Nicht umsonst wird nur wenig später der Satz Spinozas: "Omnis determinatio est negatio" angeführt. Die Negation spielt in der Tat für die Hegelsche Methodik im Gebrauch des Bestimmens eine ausschlaggebende Rolle. Die Überall bei Hegel stossen wir hier auf wichtige Zwiespältigkeiten. An anderer Stelle haben wir uns dagegen gewehrt, dass er die Negation auch auf rein ontologische, Tatbestände anwendet und ihr dadurch eine viel zu allgemeine ontologische Gültigkeit zuspricht. Diese Zwiespältigkeit bleibt auch hier bestehen. Überall dort, wo die Bestimmung oder Bestimmtheit einen ontologischen Charakter hat. Ganz anders ist die Lage, wenn von der erkennenden Funktion dieser Kategorie die Rede ist. Gerade die Tatsache, dass die Negation weniger, undeutlicher bestimmend wirkt als die positive Aussage, kann aus jener ein geeignetes Instrument zu beweglichen und elastischen, zu prozesshaften und dialektischen Annäherungen an einen komplexen und dialektisch bewegten Gegenstand machen. Darum ist auch bei Hegel die Bestimmung eines Gegenstandes immer ein Prozess, der sich vom unmittelbar abstrakten blossen Bekanntsein bis zur Annäherung an ein möglichst vollständig bestimmtes Erkanntes bewegt. Sein Gegensatz zur modernen Lo-

gik, mit ihrer semantisch-differenzierenden Manipulation der Gegenstände und Zusammenhänge erscheint als evident. Der Gegensatz musste jedoch wenigstens angedeutet werden, um sichtbar zu machen, wie sehr Methodologie und Kategoriensystem einer jeden Erkenntnistheorie objektiv-sachlich von der ontologischen Einstellung des Systems und der Methode abhängt. Seit Kant, ja seit Berkeley ist zwar das weitverbreitete Vorurteil entstanden, als wäre die Möglichkeit einer ontologischen Erkenntnis gnosseologisch bestimmt und begrenzt. Eine echte und von modernen Überlieferungen freie Analyse der Philosophie Kants würde zeigen, dass auch bei ihm die objektive Sachlage gerade die umgekehrte ist. Wir haben diese Einzelprobleme bei Hegel eben deshalb hervorgehoben, um zu zeigen: wo er erkenntnistheoretisch fruchtbar Neues findet, tut er es in — bewusster oder unbewusster — direkter Abhängigkeit von seiner echten Ontologie.

Diese Sachlage zeigt sich am deutlichsten, wenn wir auf die bedeutendste methodologische Entdeckung Hegels zu sprechen kommen, auf die Reflexionsbestimmungen. Wir glauben — und hoffen dies in den folgenden Darlegungen beweisen zu können —, dass hier die Zentralfrage seiner Dialektik, sowohl die der vom Bewusstsein unabhängigen Dynamik und Struktur der Wirklichkeit selbst, wie die ihrer verschiedenen Spiegelungen im subjektiven Bewusstsein vorliegt. Es ist nur allzu verständlich, dass Hegel selbst diese Frage unmittelbar erkenntnistheoretisch stellt, freilich im grossen und neuen Sinn seiner eigenen, von seinen Vorgängern und Nachfolgern tiefst verschiedenen eigenen Erkenntnistheorie, nämlich der seiner "Phänomenologie des Geistes". Ist doch das methodologisch

Fundamentale an diesem Werk: wie die verschiedenen Stufen, Kategorien etc. des menschlichen Denkens zugleich als Produkte und Werkzeuge der gedanklichen und praktischen Bewältigung der Wirklichkeit, parallel mit deren eigenen Entwicklung, im Bewusstsein der Menschen entstehen, wie ihr stufenweises, gänzlich oder teilweises Scheitern zur Entfaltung einer dem wahren Wesen der Wirklichkeit besser angepassten Erkenntnisweise führt, bis eine echte Aufnahme der Wirklichkeit im Subjekt entstehen kann. Wir wollen in den folgenden Darlegungen — unsere Kritik aus dem ersten Teil voraussetzend — von der spezifisch Hegelschen Lösung, von der Verwandlung der Substanz ins Subjekt absehen und nur die realen Ergebnisse dieses Prozesses analysieren. Bezeichnenderweise behandelt Hegel die Entstehung der Reflexionsbestimmungen in seinem System als einen Abschnitt der ebenfalls den Titel Phänomenologie führt. Er geht dabei vom Weltbild auf dem Niveau der Wahrnehmung aus und untersucht, wie dabei aus der Wechselbeziehung zwischen Wirklichkeit und menschlichen Bewältigungsversuchen der Subjektivität diese sich auf das Niveau des Verstandes erheben. Das "natürliche" Verhalten des Menschen ist dabei, dass er in der Wirklichkeit einzelne Gegenstände vorfindet und diese in ihrer unmittelbaren Gegebenheitsform, in ihrer erscheinenden Isoliertheit zu erfassen versucht. Dieser Versuch produziert jedoch spontan sein Gegenteil, die Bezogenheit der unmittelbar aufgestellten Gegenstände aufeinander und aus diesem Widerspruch im spontanen Verhalten zur Wirklichkeit entspringen die Reflexionsbestimmungen: "Der Inhalt des sinnlichen Bewusstseins ist an sich selber dialektisch. Es soll das Einzelne sein; aber ... gerade, — indem der einzelne Inhalt Anderes von sich ausschliesst, — bezieht er sich auf Anderes, er-

weist er sich als über sich hinausgehend, als abhängig von Anderem, als durch dasselbe vermittelt, als in sich selber Anderes habend. Die nächste Wahrheit des unmittelbar Einzelnen ist also kein Bezogenwerden auf Anderes. Die Bestimmungen dieser Beziehungen sind dasjenige, was man Reflexionsbestimmungen nennt".¹⁶ Aus der so gearteten Bewegung der Subjektivität im Bestreben die Wirklichkeit gedanklich zu erfassen, entsteht der Verstand, die erste unmittelbare Heimat der Reflexionsbestimmungen.

Hier scheint eine vor allem erkenntnistheoretische Frage vorzuliegen. Allerdings eine, die für jenen Übergang, in dem die Hegelsche Philosophie sich formte, von ausschlaggebender Bedeutung war, und zwar nicht bloss in rein historischem Sinn auf diese Periode beschränkt, sondern als eine wichtige, ja zentrale Frage eines jeden ernsthaften Denkens über die Wirklichkeit. Die Reflexionsbestimmungen tauchen deshalb bereits bei Kant auf, vor allem in seinem dialektischsten Werk, in der "Kritik der Urteilskraft". Dort haben sie freilich einen rein erkenntnistheoretischen Charakter; sie unterscheiden sich bloss darin, ob sie den denkenden Weg vom Allgemeinen zum Besonderen gehen oder den umgekehrten. Zu dem für Hegel ausschlaggebenden Problem des Übergangs vom Verstand zur Vernunft haben sie keine direkte Beziehung. Bei Kant sind Verstand und Vernunft einander metaphysisch ausschliessend gegenübergestellt. Die reine Vernunft ist allen Erscheinungen gegenüber transzendent, sie kann niemals zu einem adäquaten empirischen Gebrauch gelangen. Während aber der Kantsche Vernunftbegriff zur transzendentalen Dialektik, zum Leugnen einer jeden Erkennbarkeit der Dinge an sich führt, entsteht in der romantischen Philosophie, zuerst bei Schelling, eine irrationale

listische Transzendenz, die Reflexion wird "mit ihrem Bestimmen als der Antipode und Erbfeind der absoluten Betrachtungsweise angesehen".¹⁷ So wird aus der einseitigen Kritik des undialektischen Charakters der blossen Verstandeserkenntnis die Folgerung eines Sprunges in die transzendente Irrationalität gezogen, dem Verstand wird nicht, wie bei Hegel, die aus einer eigenen Widersprüchlichkeit entspringende Vernunft gegenübergestellt, sondern es wird der Sprung zur intellektuellen Anschauung gewagt, was, wie wir in anderen Zusammenhängen bereits bemerken konnten, auch die Aufhebung der Widersprüche in der Form ihres Auslöschens im Absoluten zur Folge haben. Hegel protestierte schon zur Zeit seiner Zusammenarbeit mit Schelling gegen eine solche Herabsetzung des Verstandes. In seinen Jenaer Aufzeichnungen steht: "Die Vernunft ohne Verstand ist nichts, der Verstand doch etwas ohne Vernunft, der Verstand kann nicht geschenkt werden."¹⁸

Die Vernunft erhebt sich bei Hegel dadurch über den Verstand, dass sie den wahren — widerspruchsvollen, dialektischen — Zusammenhang zwischen scheinbar völlig selbständigen und voneinander unabhängig existierenden Gegenständen im Leben und in den entsprechenden Kategorien und kategoriellen Verhältnissen in der objektiven Wirklichkeit und im richtigen Denken erkennt. Jeder Akt der Vernunft ist also zugleich eine Bestätigung und eine Aufhebung der Wirklichkeitsauffassung des Verstandes. Hegel stellt diesen Gegensatz in Bezug auf einige Kategorien so dar: "dass für die Letztere /die Vernunft G. L./ der Gegenstand das An-und-für-sich-bestimmte, Identität des Inhalts und der Form, des Allgemeinen und des Besonderen ist, — für den Ersteren /den Verstand G. L./ hingegen in die Form und den Inhalt, in das Allgemeine und das Besondere, in eine leeres Ansich und die von Aussen an dieses herankommende Bestimmtheit zerfällt, — dass

also im verständigen Denken der Inhalt gegen seine Form gleichgültig ist, während er im vernünftigen oder begreifenden Erkennen aus sich selbst seine Form hervorbringt".¹⁹ Verstand und Vernunft stehen also derselben Objektswelt gegenüber /nicht wie bei Kant der der blossen Erscheinungen und der des unerkennbaren Dinges an sich/; sie verhalten sich zu ihr zwar wesentlich verschieden, aber diese Verschiedenheit wächst eben aus der notwendigen Widersprüchlichkeit des Verstandes an sich mit immanenter dialektischer Notwendigkeit heraus, als ihre Krönung und Erfüllung /nicht im Sinne des unaufhebbaren Gegensatzes zwischen flach-empirischer Verständigkeit und transzendent-irrationaler intellektueller Anschauung/. Natürlich darf diese organisch-dialektische Verbindung die ihr inwohnende Gegensätzlichkeit nicht verwischen: in der Attitüde der Vernunft äussert sich das dem Wesen der Wirklichkeit entsprechende Verhalten zu ihr aus: die Erkenntnis, dass sie primär aus vielschichtigen bewegten Komplexen und deren vielfältigen dynamischen Beziehungen besteht, während der Verstand nur das unmittelbar Erscheinende und dessen abstrakte Abbilder zu erfassen imstande ist. Mag aber der Gegensatz noch so einschneidend sein, die Vernunft wird sich nicht nur immer aus dem Verstand emporentwickeln, sondern beide — als auf dieselbe Wirklichkeit gerichtet — gebrauchen dieselben Kategorien als Ordnungsprinzipien der gleichen, aber verschieden erfassten Wirklichkeit, nämlich die Reflexionsbestimmungen, "nur", verrichtet dies der Verstand in falsch unmittelbarer Trennung, die Vernunft in dialektisch widersprüchlicher echter Koordination.

Betrachtet man diesen erkenntnistheoretischen Weg Hegels vom Verstand zur Vernunft, so ist seine epochale Bedeutung leicht evident zu machen: im Gegensatz zu den früheren

und zeitgenössischen Denkern gelingt es ihm, die Grundlage für die Erkenntnis einer komplexen, auf Totalitäten angelegten, dynamisch widersprüchlichen Wirklichkeit zu schaffen, woran die Erkenntnistheorie des XVIII.—XIX. Jahrhunderts gescheitert ist. Er hat die realisierbare höhere Ratio auf dem ganzen Gebiet der Erkenntnis durchgesetzt, er bleibt nicht, wie die Aufklärung, bei dem Verstand stehen, er verlegt nicht, wie Kant, die Vernunftserkenntnis ins unerkennbare Reich der Dinge an sich, er gerät nicht, wie Schelling und die Romantik, infolge der Kritik am Verstand ins Nebelreich der Irratio. Es ist also berechtigt, wenn Lenin sagt, dass die Dialektik seine Erkenntnistheorie ist.²⁰ Da aber zugleich, wie wir im nächsten Kapitel zeigen werden, die Erkenntnistheorie des Marxismus als Lehre von der subjektiven Dialektik stets eine Ontologie, nämlich die Lehre von der objektiven Dialektik in der Wirklichkeit voraussetzt, da sie deshalb die Mimesis als selbständige Form der gedanklichen Reproduktion der Wirklichkeit auffasst, bedarf diese Feststellung einer gewissen erklärenden Ergänzung. Es ist bekannt, dass aus der Erkenntnistheorie der Neuzeit die Mimesis so gut wie vollständig verschwindet, mit Ausnahme des philosophischen Materialismus, wo sie — von genialen Ahnungen Diderots abgesehen — eine beschränkte, mechanisch-photographische Form erhält. Es gehört nun zu den nach vorwärts weisenden Seiten des Zwielfichts, dass in Hegels Lehre vom identischen Subjekt-Objekt herrscht, dass in ihr als eine verborgene Komponente auch eine der dialektischen Mimesis enthalten sind. Denn, wie das die Methode der Hegelschen Phänomenologie verlangt, läuft der erkenntnistheoretische Gang, der der gedanklichen Bewältigung der Welt überhaupt, also auch der vom Verstand zur Vernunft, parallel mit dem einer unmittelbaren Erscheinungsweise der Wirklichkeit zu ihrem Wesen.

Die Lehre vom identischen Subjekt-Objekt gestattet dabei nicht bloss die Anerkennung der absoluten Priorität des Ansichsehenden vor seinen eigenen Fürunswerden in der Erkenntnis, sondern die Logik der Dinge selbst ergibt in den Fällen einer richtigen Koordination des subjektiven und objektiven Prinzips auch eine bestimmte, obwohl nie bewusst durch geführte überwiegende Bedeutung des letzteren. Ja, die Verflechtung dieses Parallelaufens von Subjektivität und Objektivität führt in die Nähe der Mimesis, andererseits und gleichzeitig in dieser Hinsicht ebenso wenig eindeutig zu der Überwindung ihrer modern-mechanischen Anwendung, freilich aber doch zu einer Annäherung an die dialektischere von Aristoteles. Freilich darf dabei nicht übersehen werden, dass die deutsche Philosophie dieser Zeit, seit Kant, die aktive Rolle des Subjekts zum Erkenntnisprozess herauszuarbeiten begann. Man soll aber dabei auch nicht übersehen, dass Hegel die schöpferische Aktivität des Subjekts im Sinne Kants und Fichtes strikt abgelehnt hat; dass bei ihm diese Aktivität immer nur ein Moment der unzertrennbaren Wechselbeziehung von Subjektivität und Objektivität war, dass also die Aktivität wesentlich darin bestand, ein solches Verhalten zur Welt zu erringen, das das Offenbarwerden des objektiven Wesens der Welt nicht verhindert, vielmehr fördert, gerade indem es die unmittelbaren Erscheinungsformen durchbricht und aufhebt. "Wer die Welt vernünftig ansieht", sagt Hegel, "den sieht sie auch vernünftig an; beides ist in Wechselbestimmung".²¹ Das steht zu jenem Goethe, den Heine "Spiegel der Welt" nannte, viel näher als zum einseitigen denkerischen Aktivismus von Kant und Fichte.

Es ist berechtigt, die dialektische Erkenntnistheorie Hegels in ihrer Abhängigkeit von der Ontologie zu betrachten; die esoterischen Ansätze zur Mimesis sind nur Nebenprodukte dieser

von Hegels letztthiniger Haltung zur objektiven Wirklichkeit. Und mit dieser Feststellung können wir uns auf einem höheren Niveau der Einsicht, zu den Reflexionsbestimmungen zurückwenden. Jeder weisse, dass diese die zentralen Kategorien seiner Wesenslogik bilden. Das Wesen ist aber — auch nach Hegels falscher logizistischer Ontologie — kein Produkt des Denkens, sondern des Seins. Das vom Verstand zur Vernunft höherschreitende Denken kann nur darum das Wesen — mit den Reflexionsbestimmungen Wesen-Erscheinung-Schein — erfassen, weil nach Hegel die Wirklichkeit objektiv, unabhängig vom Denken, den Weg vom Sein zum Wesen zurückgelegt hat. Wahrheit, tiefe und Universalität dieser Bestimmungen kommen aber desto evidentere zur Geltung, je entschiedener man ihre wahre ontologische Beschaffenheit vom logizistischen Zwang des identischen Subjekt-Objekts befreit. Denn in dieser Konzeption Hegels bleibt der ontologische Übergang vom völlig abstrakten Sein zum weitaus bestimmteren und konkreteren Wesen eine rätselhafte, nicht auslegbare idealistische Deklaration, während bei der umgekehrten Annahme, dass der Erkenntnisweg zwar — auf dem Wege der Abstraktion — vom abstrakten Sein zum konkreteren Wesen führt, in der Wirklichkeit jedoch das weitaus konkretere und komplexere Wesen den ontologischen Ausgangspunkt bildet, von welchem aus dann abstraktiv der — freilich ebenfalls primär ontologische — Begriff des Seins gewonnen werden kann, diesen ganzen logizistischen Nebel zerstreut. /Dass dieser komplexe und totale Charakter des Wesens in ontologischem Sinn ebenfalls nur relativ und von der konkreten Wirklichkeit bestimmt ist, werden wir im folgenden sehen./ Es ist darum nicht schwer zu begreifen, dass der kategorielle Aufbau des Wesens, als Annäherung an einen — relativ —

totalen Komplex auf einer Wechselseitigen Zuordnung von scheinbar selbständigen, in Wirklichkeit jedoch einander untrennbar bedingenden Kategorien aufgebaut. Damit sind wir nun beim Niveau der Vernunft, bei den Reflexionsbestimmungen angelangt.

Wie immer auch Hegel den Existenzcharakter des Wesens abgeleitet haben mag, wird es — und auch darin ist er ein bedeutender Neuerer — nicht nur als Teil und als Etappe zur Wirklichkeit aufgefasst, sondern zugleich als Komplex and nicht als isolierte Kategorie. Gerade hier zeigt sich der ontologische Ursprung der Reflexionsbestimmungen. Wesen, Erscheinung und Schein sind in ihrer seienden Selbständigkeit uralte Kategorien; auch ihr Kontrastieren mit einander ist keine Neuentdeckung. Agnostizismus und Skeptizismus gehen von Anfang an von den hier wahrnehmbaren Gegensätzen aus, die auch noch in Kants Theorien bestimmend wirken. Hegel selbst betont diese erkenntnisgeschichtliche Tradition in der Auffassung von Schein, Erscheinung und Wesen, und zeigt, wie in ihr einerseits sämtliche Inhalte der seienden Welt enthalten sind, andererseits aber doch die innere Zusammengehörigkeit mit dem Wesen geleugnet und die Gegensätzlichkeit einseitig in den Mittelpunkt gerückt wird.²² Hinter diesen unter sich sehr verschiedenen Auffassungen waltet ein, mit der Zeit immer verborgenes, theologisches Erbe: die Erfassbarkeit des Wesens sei Eigenheit eines göttlichen Denkens, während dem menschlichen nur die Welt des Scheins, der Erscheinung zufällt. Dass mit der Entwicklung der modernen bürgerlichen Gesellschaft, mit der ihrer Wissenschaften sich dieser Gegensatz sich immer stärker säkularisiert, versteht sich von selbst. Jedoch haben unsere früheren Analysen gezeigt, dass damit die ursprünglich theologisch fundierten Prinzipien der Philosophie, auch in dieser

Frage, keine radikale Umwälzung erfahren müssen. Letzten Endes beruht die von uns immer wieder herangezogene Bellarminsche Forderung an die Wissenschaft darauf, dass sie das Ergründen des Wesens der Religion überlassen und sich mit dem praktischen Erforschen der Welt der Erscheinungen begnügen soll. Natürlich verfeinern sich mit der Zeit die Methoden immer mehr. Die Vorherrschaft der erkenntnistheoretischen Fragestellung führt sogar zu einer Auffassung des Wesens, die es — scheinbar — der menschlich-wissenschaftlichen Einsicht zugänglich macht, nämlich so, dass das Wesen bloss eine vom Subjekt geschaffene Abstraktion sei, die durch Abstraktion der sinnlichen Erfahrungen gewonnen wird, die aber, eben deshalb, mit der an sich seienden Wirklichkeit nicht mehr zu tun habe, als seine Grundlagen, die sinnlichen Erfahrungen in Anschauung und Wahrnehmung; zuweilen sogar noch weniger als diese. Und auch dann, wenn dieser Abstraktionsprozess von der Erfahrung abgetrennt wird, eine selbständige — bei Kant apriorische — Gestalt erhält, bleibt die unüberbrückbare Trennung von Erscheinung und Wesen /als ontologischen Kategorien/ unverändert bestehen. Mit vielen Variationen laufen diese Entwicklungslinien bis zum heutigen Neopositivismus.

Die philosophisch revolutionäre Tat Hegels, die Entdeckung und das Indemmittelpunktstellen der Reflexionsbestimmungen besteht vor allem in der ontologischen Entfernung des absolut trennenden Abgrunds zwischen Erscheinung und Wesen. Indem das Wesen weder als seiend-transzendent noch als Produkt eines gedanklichen Abstraktionsprozesses erfasst wird, sondern als Moment eines dynamischen Komplexes, in welchem Wesen, Erscheinung und Schein ununterbrochen ineinander umschlagen, zeigen sich die Reflexionsbestimmungen in dieser neuen Fassung als primär onto-

logischen Charakters. Dass Hegel diese ontologischen Beziehungen überwiegend in einem logizistischen Komplex behandelt, ist uns bereits zu bekannt, um uns daran zu hindern, hinter, scheinbar, rein logischen Darlegungen die in ihnen steckenden ontologischen Zusammenhänge wahrzunehmen. Hegel geht in seiner Beschreibung der ersten unmittelbaren und darum abstrakten unentfalteten Gegebenheit solcher Komplexe aus, aber die wesentlichen Verhältnisse sind bereits auf dieser Stufe des Erkennens deutlich wahrnehmbar. Er sagt: "es ist nur Schein, was ihm /dem Wesen G.g./ gegenüber steht. Allein der Schein ist das eigene Setzen des Wesens ... dieser Schein ist nicht ein Aeusserliches, dem Wesen Anderes, sondern er ist sein eigener Schein. Das scheinen dem Wesen in ihm selbst ist die Reflexion."²³ Dass also Wesen und Schein, unbeschadet ihres schroffen Kontrasts, untrennbar zusammengehören, dass das Eine ohne das Andere in keiner Weise existiert, ergibt die ontologische Grundlage für den erkenntnistheoretischen Weg vom Verstand zur Vernunft; jener bleibt in der unmittelbaren Gegebenheit der Gegensätzlichkeit, die jedoch ebenfalls eine ontologische Eigenschaft des Komplexes selbst ist, befangen, diese erhebt sich, allmählich, mit vielen Ueergängen, die hier nicht analysiert werden können, zum Verständnis des Komplexes als dialektischer Totalität.

Die Dialektik der Wirklichkeit, die von der Vernunft erkannt wird, besteht also darin, dass die Wirklichkeitsmomente zugleich und untrennbar selbständig und zusammengehörig sind, dass ihre Wahrheit sofort verfälscht wird, wenn eines dieser Verhältnisse eine absolute, das Gegenteilige ausschliessende Bedeutung erlangt, aber auch dann, wenn in ihrer Reinheit die Differenzen, die Gegensätze als ausgelöscht erscheinen. Wesen, Erscheinung und Schein sind also insofern Reflexionsbestimmungen,

als jede von ihnen dieses Verhältnis zum Ausdruck bringt; jede Erscheinung ist erscheinendes Wesen, jedes Wesen erscheint in irgendeiner Weise, keines kann ohne dieses dynamische, widerspruchevolle Verhältnis vorhanden sein, jedes ist, indem es ununterbrochen seine eigene Existenz bewahrt und aufgibt, indem es in dieses entgegengesetzte Verhältnis eingeht. Die richtig erfassten Reflexionsbestimmungen zerstören damit nicht nur die aus der Theologie überkommene, aber auch heute wirksame starre Dualität von scheinbar selbständigen Entitäten, sondern zugleich das ebenfalls alte Vorurteil, als hätten die unmittelbar fixierten, nach der Analogie der Dinghaftigkeit gebildeten Gegenständlichkeitsformen irgendeine ontologische Priorität vor blossen Verhältnissen, Beziehungen etc., die sie trennen und verbinden, in denen ihre realen Wechselwirkungen zum Ausdruck kommen. Ontologisch stehen diese auf demselben Niveau der Wirklichkeit, wie die Gegenstände im engeren Sinne. Beide werden gleicherweise von der Vernunft erkannt, in beiden Fällen ist gleicherweise die Übereinstimmung mit der Wirklichkeit das alleinige Kriterium des richtigen Gedachtseins. Es kann also, im Sinne Hegels, nicht mehr davon gesprochen werden, dass die Gegenstände so oder so existieren, aber ihre Verhältnisse, Beziehungen etc. seien gedankliche Ergebnisse eines Abstraktionsprozesses oder einer sonstigen Erfahrung.

Es ist hier natürlich unmöglich diese Dialektik detailliert zu analysieren. Es genügt die Feststellung, dass Hegel mit dieser Fassung der Beziehungen zwischen Wissen, Erscheinung und Schein die allgemeinen Grundlagen der Reflexionsbestimmungen aufgezeigt hat. Die weiteren Ausführungen dieses mittleren Teils seiner Logik erstrecken sich auf die wichtigsten Kategorien der Wirklichkeit und ihrer adäquaten Er-

kenntnis durch die Vernunft. Auch dabei ist eine umfassende und allseitige Darlegung der Probleme unmöglich, wir müssen uns auf einiges Zentrales beschränken. Wir haben eben gesehen, wie die Erkenntnis der Reflexionsbestimmungen, als Bestimmungen der Struktur und Dynamik der Wirklichkeit, die dialektische Antwort auf eine uralte, theologisch und kryptotheologisch verzerrte Frage fand. Die weitere Konkretisierung in der Anwendung dieser neuen Methode führt uns direkt ins Herz der Dialektik. Hegel untersucht nämlich jene Verhältnisse, in denen die primitivste Wesensart aller Gegenstände /Prozesse etc. mitinbegriffen/ als die ihrer Beziehung auf sich selbst und zugleich auf jede andere in einer Kategorienreihe des jeweiligen Umschlags ins Gegensätzliche von der Identität bis zur Widersprüchlichkeit sichtbar wird. Wieder wird hier ein Bruch mit der Altherkömmlicher Betrachtungsweise vollzogen, indem Hegel in der Identität selbst die Verschiedenheit, im einfachen Unterschied das Ansichsein des Widerspruchs nachweist. Einerseits in der scheinbar logisch-tautologischen Kategorie der Identität den Reflexionscharakter, andererseits und im engen Zusammenhang damit die unauflösbare Realität des Bezogenseins auf Anderes entdeckt. Gerade dieser Abschnitt erfährt bei Hegel eine überwiegend logische Behandlung, die als unmittelbar aus dem immer logisch behandelten Stoff spontan entspringt, zugleich jedoch eben deshalb das Fruchtbare und Neue öfter verdeckt als herausstellt, weshalb hier eine freiere, stellenweise über den Text hinausgehende Interpretation unvermeidlich wird. Wir glauben aber, dass eine solche Auslegung doch durchaus im Rahmen der letzten Intentionen Hegels verbleiben kann und nicht Fremdes in seine Gedankenwelt hineinbringen muss, wenigstens nicht in Bezug auf eine in seinem Denken immer wirksam gebliebene

Tendenz. In seinen Jenaer Aufzeichnungen befindet sich eine höchst interessante Konfession in Bezug auf das Verhältnis der echten Forschung zu den allgemeinen Prinzipien, worin sich der innere Kampf des damaligen Hegels zwischen logischen Prinzipien und ontologisch erfasster Gegenständlichkeit deutlich spiegelt, und für unsere Interpretation eine Basis im gedanklichen Ringen von Hegel selbst gibt. Die Stelle lautet: "Zum Studium einer Wissenschaft ist notwendig, sich nicht durch die Prinzipien abwendig machen zu lassen. Sie sind allgemein und bedeuten nicht viel. Wie es scheint, erst der hat ihre Bedeutung, der das Besondere hat. Oft sind sie auch schlecht. Sie sind das Bewusstsein über die Sache und die Sache ist oft besser als das Bewusstsein".²⁴

Die Polemik Hegels gegen die Tautologie $A = A$ geht wieder von der ontologischen Priorität des Komplexes den isolierten Elementen gegenüber aus. /Man vergesse dabei nicht, eine wie entscheidend positive Rolle die logische Tautologie in der Erkenntnistheorie des Neopositivismus spielt./ Hegels Bemühungen sind hier darauf gerichtet, nachzuweisen, dass in der Identität, sowohl in ihr selbst, wie in ihrer Beziehung zum Anderen der Unterschied nicht eliminierbar ist; in logischer Form drückt Hegel dies so aus, "dass der Satz der Identität selbst, und noch mehr der Satz des Widerspruchs nicht bloss analytischer, sondern synthetischer Natur ist".²⁵ Schon das zeigt, dass in seinen Augen die Identität eine Kategorie der seienden Gegenständlichkeit ist und nicht bloss der formalen Logik angehört. Das hat nun für das ontologische Erfassen dieses Problemkreises zwei wichtige Folgen, die zwar Hegel in seinen Ausführungen selten expressis verbis zieht, die jedoch in dieser überall implicite enthalten sind.

Die erste Frage könnte ungefähr so lauten, dass die Bewahrung und der Verlust der Identität selbst ein realer Prozess ist, worin — von einer neuen Seite — die spezifisch \times Hegelsche Weiterbildung der Heraklitischen Lehre von der Universalität und Allmacht des Werdens zum Ausdruck kommt. Ist nämlich die Identität eine gegenständliche Eigenschaft /Identität eines Etwas mit sich selbst/ und steht dieser Gegenstand in ununterbrochener prozesshafter Wechselwirkung mit seiner Umwelt, ist gar seine Existenz selbst zugleich das jeweilige Ergebnis eines inneren Prozesses, hervorgerufen durch das Aufeinanderwirken seiner Bestandteile, so entstehen notwendigerweise ununterbrochen Veränderungen, bei denen immer erneut die Frage auftaucht: ist der in Veränderung befindliche Gegenstand noch immer "derselbe"? Diese Frage ist ontologisch von grosser Wichtigkeit, insbesondere deshalb, weil sie auf den verschiedenen Seinsniveaus sehr verschieden beantwortet werden muss, wegen der sehr verschiedenen Struktur und Dynamik sowohl in den inneren wie in den äusseren Wechselbeziehungen. Daraus können wichtige und interessante Fragen bereits auf dem Niveau der unorganischen Natur entstehen, insbesondere auf dem Gebiet, das H. Hartmann Gebilde nennt. Noch komplizierter und ontologisch wichtiger ist die Lage in der organischen Natur. Da jedes organische Wesen seine Existenz in einem inneren Reproduktionsprozess /im Doppelsinn des Ontogenetischen und des Phylogenetischen/ bewahrt und dabei zugleich in ununterbrochener Wechselwirkung sich mit seiner Umgebung befindet, ist die Bewahrung oder der Verlust der Identität ein derart konkretes Problem, dass jede ernst zu nehmende Einzelwissenschaft sich fortlaufend mit ihr zu beschäftigen hat.

Noch kompliziertere Wechselbeziehungen entstehen auf dem Boden des gesellschaftlichen Seins. Ohne hier die dynamischen Komponente auch nur andeuten zu können, ist es klar, dass es eine wissenschaftliche Frage ersten Ranges ist, ob etwa eine Nation, eine Klasse etc. bis herunter zum Individuum die eigene Identität bewahrt oder verliert. Es genügt, wenn wir darauf hinweisen, wie Hegel in der "Rechtsphilosophie" das Prinzip der "selbständigen Entwicklung der Besonderheit" behandelt. In der Antike ist es das entscheidende Moment der Auflösung von Gesellschaft und Staat, in der Gegenwart die Grundlage ihrer Existenz. Dass das, was Hegel hier in ideologischer Form behandelt, bei Marx als Veränderung der ökonomisch-sozialen Funktion von Handels- und Geldkapital in diesen Perioden wissenschaftlich exakt erfasst, zeigt vielleicht noch deutlicher die Bedeutung dieser Fragestellung für die Ontologie des gesellschaftlichen Seins.²⁶ Die überwiegend logizistische Behandlung, die dieses Problem bei Hegel selbst erfährt, hatte zur Folge, dass man es, zumeist höchst unfruchtbar, als logische bekämpft oder verteidigt hat. Unsere Betrachtungen können natürlich nicht den Anspruch erheben, die verborgenen ontologischen Seiten in extenso aufzuwerfen oder gar zu beantworten. Uns kam es nur darauf an, das Problem selbst und seine weitreichenden Konsequenzen anzugeben, die zugleich auch darauf ein Licht werfen, wie entscheidend für die Hegelsche Dialektik, gerade im ontologischen Sinn, ihre Formulierung \times als Identität und Nichtidentität werden muss.

Dies führt uns zum zweiten Problemkomplex, zu der dialektischen Kette, die von der Identität ausgeht, um über Unterschied und Verschiedenheit bei der Gegensätzlichkeit und Widersprüchlichkeit zu landen. Auch hier ist der spätere Einfluss dieser grundlegend wichtigen Analysen \times Hegels relativ geringer:

wieder deshalb, weil die logische Form seiner Darlegung die darin verborgenen ontologischen Inhalte verdeckt hat und dazu verführte, dass man sich zwar verhältnismässig viel mit den beiden verbindenden Übergängen aber zumeist achtlos vorbeiging. Das ist unsso auffallender, als eine methodologisch ähnliche Problemstellung Hegels, der Übergang von Quantität und Qualität eine grosse Popularität unter Marxisten und auch unter den Gegnern des Marxismus erlangte. /Auf die erkenntnistheoretischen und ontologischen Grundlagen dieser Strukturverwandtschaft werden wir später zurückkommen./ Ganz allgemein gesprochen handelt es sich darum, dass im ontologischen Bereich der Reflexionsbestimmungen Wachstum oder Abnahme eines Moments im dialektischen Zusammenhang, der je einen Komplex bildet, nicht in kontinuierlicher Prozesshaftigkeit wirken, dass im Gegenteil, in diesen Wechselwirkungen an bestimmten Punkte — die in jedem konkret verschiedenen Kontext verschieden gelagert sind — Spünge, plötzlich scheinende Aenderungen in Struktur und Dynamik des Komplexes eintreten. Objektiv liegen den jetzt zu behandelnden Hegelschen Darlegungen diese Probleme zu Grunde, und zwar auf dem höchsten Niveau der Allgemeinheit, die leider auch hier eine überwiegend logische Form erhalten hat. Es ist aber interessant zu beobachten, wie ab und zu wichtige ontologische Feststellungen durchbrechen und die verborgenen ontologischen Grundlagen der logischen Erörterungen ans Tageslicht fördern. So sagt Hegel über den Unterschied: "Der Unterschied überhaupt ist schon der Widerspruch an sich, denn er ist Einheit von solchen, die nur sind, insofern sie nicht eins sind, — und die Trennung solcher, die nur sind als in derselben Beziehung getrennte."²⁷ Die dynamisch-dialektische Beziehung, die Hegel hier dahin bestimmt, dass der Unterschied die Ansichtform des Widerspruchs sei, liegt auf der allgemeinen Linie seiner Auffassung einer jeden Entwicklung; 106

denken wir an die früher angeführten Stellen aus der "Phänomenologie", wonach alles Neue zuerst abstrakt /bloss an sich/ auftritt, um sich allmählich zu konkreteren Formen zu entwickeln. Auf diesem Niveau einer ganz hohen Allgemeinheit gewinnen solche Entwicklungsrichtungen eine gesteigerte Bedeutung: sie zeigen, wie durch einfaches Wachstum bestimmte Gegenstandskomplexe und ihre Relationen radikal qualitative Umwälzungen durchmachen können, dass aber diese nicht einfach "plötzlich", nicht, letzten Endes, zufällig zustandekommen, sondern gerade in ihrem entschiedenen Anderswerden Produkte allmählicher kapillarischer Wandlungen sind. Solche Erkenntnisse sind für die ganze Ontologie höchst bedeutsam. Es sei nur kurz darauf hingewiesen, dass bei höheren, komplizierteren Seinsweisen auch diese Verhältnisse durch ihre Komplizierung höhere Formbestimmtheiten erhalten. Wieder ergibt sich dabei von den einfachen Gegenständlichkeitsformen der anorganischen Natur über Gebilde über die organische Welt /man denke etwa an das Phänomen der Mutation/ bis zum gesellschaftlichen Sein eine Reihe von immer grösseren und darum qualitativ anderen Komplikationen, in welcher — wieder nach dem Gesetz der ontologisch verstandenen Dialektik — die höheren Formen unableitbar Neues in sich enthalten, aber α seinsmässig doch nur auf Grundlage der einfacheren entstehen können; ohne Ansichsein kann es kein Fürsichsein geben.

Wenn wir nun zur dritten Hauptgruppe der Reflexionsbestimmungen, zu Unmittelbarkeit und Vermittlung übergehen, so stehen wir darstellerisch vor der Schwierigkeit, dass Hegel zwar diesen Bestimmungspaar in seiner ganzen Philosophie in fortlaufender und zentraler Weise verwendet, es aber nirgends, auch nicht bei den Reflexionsbestimmungen, besonders behan-

delt, obwohl der flüchtigste Blick genügt, um an ihnen das Wesentliche, deren Eigenart, objektiv die Untrennbarkeit bei unabhängiger und selbständiger Erscheinungsweise, subjektiv die Erhebung vom Verstand zur Vernunft wahrzunehmen. Diese Erscheinungsweise hebt natürlich auch Hegel hervor, indem er darauf aufmerksam macht, "dass wenn beide Momente auch als unterschieden erscheinen, keines von beiden fehlen kann, und π dass sie in unzertrennlicher Verbindung sind".²⁸ In den vorangegangenen Bemerkungen weist er auch darauf hin, dass man beide "im Bewusstsein" aufzufinden hat. Damit berührt er, allerdings, wie wir gleich sehen werden, in einseitiger Weise eine wichtige Besonderheit dieser Reflexionsbestimmungen: eine Gebundenheit an das erkennende Subjekt. Nun meinen wir, dass diese Behauptung Hegels nur auf die Unmittelbarkeit, nicht auf die Vermittlung zutrifft. Vermittlung ist eine höchst objektive, sehr allgemeine kategorielle Zusammenfassung sämtlicher Kräfte, Prozesse etc., die das Zustandekommen, das Funktionieren, das Geredesein eines Komplexes objektiv bestimmen. Es kann also weder in der Natur noch in der Gesellschaft ein Gegenstand vorkommen, der in diesem Sinne — und der ist auch der von Hegel gemeinte — nicht ein vermittelter, ein Ergebnis von Vermittlungen wäre. In diesem Sinne ist die Vermittlung eine objektive, ontologische Kategorie, die in jeder Wirklichkeit unabhängig vom Subjekt vorhanden sein muss.

Dagegen hat Hegel weitgehendst das Richtige getroffen, wenn er die Unmittelbarkeit als Bewusstseinskategorie bestimmt hat. Freilich ist das, was das Bewusstsein als Unmittelbarkeit fasst, ebenfalls an bestimmte objektive Tatbestände gebunden, erst von ihnen ausgelöst. Denn einerseits gehen alle Vermittlungsprozesse durch Zustände der betreffenden Komplexe

hindurch und diese Zustände existieren objektiv, auch wenn sie nicht als Unmittelbarkeit dieser Komplexe von x einem Bewusstsein erfasst werden. Das bezieht sich vorwiegend auf die unorganische Natur, wo eine solche an sich seiende Unmittelbarkeit nur im menschlichen Bewusstsein zur für uns seienden wird und für den Vermittlungsprozess an sich keine ontologische Bedeutung erlangt. Andererseits aber gibt es auch eine reale Wirksamkeit des Unmittelbaren, die durch keinerlei Bewusstsein hindurchgehen muss, die auf alle Fälle real mit der Vermittlung in ein Reflexionsverhältnis tritt. Wir meinen die organische Natur, in der das jeweilige Lebewesen, einerlei ob Pflanze oder Tier, als sich reproduzierendes Ganzes mit seiner Umgebung in Wechselbeziehung kommt. Hier stehen -- objektiv unmittelbar -- Komplexe mit Komplexen in Wechselwirkungen, wobei nur das jeweils fertige, jeweils funktionierende, unzerlegte Ganze mit einem ebensolchen Ganzen in unmittelbar notwendige Beziehung tritt. /Dass die Wissenschaft allmählich jene Vermittlungen, die diese Verhältnisse von Unmittelbarkeiten zueinander haben, aufdeckt, hat mit dieser Frage nichts zu tun./ Erst im spezifisch menschlichen, im gesellschaftlichen Sein, und zwar auf sehr primitiver Stufe, in der Arbeit, in der Sprache, trennen und vereinigen sich Unmittelbarkeit und Vermittlungen, erscheinen sie als ontologische Reflexionsbestimmungen. Hier haben wir also einen kategorialen Zusammenhang vor uns, der für das gesellschaftliche Sein und nur für dieses charakteristisch ist, obwohl, wie wir gesehen haben, auch eine derart spezifisch gesellschaftliche Bestimmung unmöglich vorhanden sein könnte, ohne "Vorläufer" in der Natur gehabt zu haben. Hegel übersieht auch die gesellschaftliche Bedeutung dieser Reflexionsbestimmung; man denke an seine Analyse der Gewohnheit als "zweiter Natur" in der "Enzyklopädie".

Es ist, ohne diese Skizze zu einem ganzen Band auszuweiten, selbstverständlich unmöglich, die ganze "Wesenslogik" in diesem Sinne interpretativ durchzunehmen. Für das Ganze muss nur bemerkt werden, dass gerade hier aus der idealistischen Ontologie des identischen Subjekt-Objekts und aus ihrer logizistischen Darlegung die entscheidenden verzerrenden Momente hervortreten, nämlich die logische "Ableitung" einer Reflexionsbestimmung aus der anderen und demzufolge ihre hierarchische Anordnung /die spätere höhere Kategorie als "Wahrheit" der vorhergehenden niedrigen/. Gerade dabei tritt neben jenen Anomalien der logischen Hierarchie, auf die bereits früher hingewiesen wurde, ein neues höchst wichtiges ontologisches Problem auf, das der Dimensionen der Kategorien. Im späteren Verlauf dieser Darlegungen wird es sich erst erhellen können, wieweit die echt ontologischen Kategorien, als Bestimmungen einer an sich heterogenen Wirklichkeit, Ausdrucksweisen ihrer Vieldimensionalität sind. Wenn wir etwa Reflexionsbestimmungen wie Form-Inhalt oder Wesen-Erscheinung nehmen, so ist es klar, dass sie zueinander heterogen stehen, dass die verschiedenen Dimensionen der prozessierenden Wirklichkeit enthüllen, dass sie deshalb einander oft überlagern, dass ihre Beziehung zueinander nur im jeweiligen, prinzipiell konkreten Einzelfall durch Analyse seiner Besonderheit gedanklich adäquat erfasst werden kann. Das Denken homogenisiert aber ebenso notwendig, wie die an sich seiende Wirklichkeit notwendig heterogen ist. Das ergibt für die Ontologie sehr wichtige methodologische Probleme, die in solcher Allgemeinheit nur aufgeworfen, nicht aber gelöst werden können. Nur so viel kann schon hier hervorgehoben werden, dass dabei eine ununterbrochene — ontologische — Selbstkorrektur des homogenisierenden Denkens notwendig wird. Und es

ist ebenfalls klar, dass die stärksten homogenisierenden Tendenzen gerade in der logischen und mathematischen Begriffsbildung wirksam werden. Daher die von uns wiederholt hervorgehobenen inneren Diskrepanzen in Hegels auf Logik orientierten Darstellung seiner Ontologie; daher in entgegengesetzter Richtung die Verzerrung der Wirklichkeit im Neopositivismus. Die Unausweichlichkeit der ontologischen Betrachtungsweise erweist sich in diesem Zusammenwirken als eine Methodik, die keineswegs auf die Philosophie als solche beschränkt im bleiben darf, die vielmehr spontan in jeder wissenschaftlichen Betrachtung auftauchen muss; so hat die Forderung, dass mathematische Formen in Physik, Biologie, Ökonomie etc., bei Strafe der Verwirrung der konkreten Probleme selbst, immer wieder physikalisch, biologisch, ökonomisch etc. interpretiert werden müssen, eine ontologische Grundlegung, ist aber zugleich ein unausweichbares Postulat wahrer wissenschaftlicher Konkretheit und Exaktheit, was bedeutend Forscher, in deren Verhalten der "naive Realismus" durch keine Vorurteile verdrängt werden kann, stets deutlich fühlen, wenn sie es auch nicht immer philosophisch adäquat auszudrücken instande sind.

Eine solche Frage der Mehrdimensionalität ist in Hegels Betrachtungen über die Form als Reflexionsbestimmung verborgen enthalten. Hegel sieht hier sehr viel von der ontologischen Kompliziertheit der Frage, indem die Form bei ihm dreimal behandelt wird, als Reflexionspaar zum Wesen, zur Materie und zum Inhalt. Wieder ist die Reihenfolge, die Ableitung der einen Bestimmung aus der anderen der am wenigsten fruchtbare Teil der Darstellung. Es ist sicher richtig, dass die drei Reflexionsverhältnisse sich gegenseitig bedingen und ineinander übergehen, aber es "folgt" keineswegs aus dem Verhältnis

Wesen-Form das von Form-Materie, aus diesem das von Form-Inhalt; die Reihenfolge und mit ihr auch die "Folge" könnte auch die umgekehrte sein, denn es handelt sich zwar um die Allgemeinheit der Formbestimmung, diese kommt aber in der Wirklichkeit in verschiedenen, einander oft kreuzenden und überdeckenden Dimensionen zur Geltung und hat mit derartigen "Ableitungen" nichts zu tun. Umso wichtiger und folgenreicher sind die Bemühungen Hegels, der Allgemeinheit der Form eine dialektische Begründung zu geben. Das bedeutet für ihn eine doppelte Polemik, sowohl gegen jene, die den Inhalt als die Gegenständlichkeit allein bestimmend betrachten und der Form eine bloss akzessorische Bedeutung zuschreiben, wie gegen jene, die nur in der Form ein aktives, tätiges Prinzip anerkennen, welcher etwa die Materie als das "Gleichgültige bestimmte", als das Passive gegenübersteht. Es bedarf keiner philosophiegeschichtlicher Aufzählung, um einzusehen, dass beide isolierten Extreme im menschlichen Denken eine grosse Rolle gespielt haben und zuweilen auch jetzt noch spielen. Hegels Widerlegungen haben im Allgemeinen einen überwiegend ~~wie~~ erkenntnistheoretischen Charakter; er geht von den unmittelbar gegebenen Vorstellungen aus, analysiert die Widersprüche des trennend-isolierenden Verfahrens im Verstand, um auf diesem Weg das Niveau der Vernunft, die dialektische Verknüpftheit und Gegensätzlichkeit dieser Reflexionsbestimmungen zu erfassen. So kommt er vielfach zu echt dialektischen Formulierungen dieser Reflexionsverhältnisse. "Dies, was als Tätigkeit der Form erscheint, ist ferner ebenso sehr die eigene Bewegung der Materie selbst."²⁹ Oder über Form und Inhalt: "Bei dem Gegensatze von Form und Inhalt ist wesentlich festzuhalten, dass der Inhalt nicht formlos ist, sondern eben sowohl die Form in ihm selbst hat, als

sie ihm ein Aeusserliches ist ... An Sich ist hier vorhanden das absolute Verhältnis des Inhalts und der Form, nämlich das Umschlagen der selben \times ineinander, so dass der Inhalt nichts ist, als das Umschlagen der Form in Inhalt, und die Form nichts, als Umschlagen des Inhalts in Form."³⁰

Der grosse Fortschritt, den Hegels Auffassung der Form als Reflexionsbestimmung bedeutet, besteht vor allem darin, dass jene durch die Arbeit teleologisch bedingte Auffassung der Form nun nicht mehr in die Natur projiziert werden kann, wie dies z.B. in der Ontologie von Aristoteles so auffällig hervortritt, dass damit auch die einseitige falsche Priorität der Form als allein aktiven Prinzip aufhört, ohne deshalb ihre Aktivität und relativ bestimmende Funktion herabzusetzen: diese erscheint vielmehr in einer -- beinahe -- richtigen Proportionalität als Moment einer dialektischen Wechselwirkung. Wenn wir dabei den Vorbehalt "beinahe" einschieben, so tun wir es deshalb, weil Hegels vielfach richtige und tiefe Auffassung der Wechselwirkung an einem wichtigen Punkte ebenfalls unter den verzerrenden Tendenzen des Systems leidet. Da das System eine wirklich entscheidende, Richtung gebende ontologische Rolle nur der Idee selbst zuschreiben kann, muss die Wechselwirkung eine Art Gleichgewicht zwischen prinzipiell ebenbürtigen Kräften sein, und damit eine Art von statischer Synthese dynamischer Kräfte. Ohne Frage gibt es Fälle, wo dies den Tatsachen entspricht, für die reale, für die ontologisch bedeutsame Entwicklung sind jedoch vor allem jene Wechselwirkungen ausschlaggebend, in denen das, was Marx später das "übergreifende Moment" genannt hat, zur Geltung kommt. Eine solche Rolle schreibt jedoch Hegel nur der Idee selbst zu und muss deshalb die sonst so richtig erkannte Wechselwirkung ontologisch

herabsetzen. Er drückt seinen Gedanken so aus: "Die Wechselwirkung ist nun zwar die nächste Wahrheit des Verhältnisses von Ursache und Wirkung und steht dieselbe, sozusagen, an der Schwelle des Begriffs, jedoch eben um deswillen hat man sich mit der Anwendung dieses Verhältnisses nicht zu begnügen, insofern es in das begreifende Erkennen zu tun ist. Bleibt man dabei stehen, einen gegebenen Inhalt bloss unter dem Gesichtspunkt der Wechselwirkung zu betrachten, so ist dies in der Tat ein durchaus begriffloses Verhalten".³¹

Daraus entsteht ein doppelter Nachteil für die so wichtigen ontologischen Erkenntnisse durch die Reflexionsbestimmungen. Einerseits erscheint die Natur als etwas, im Ganzen betrachtet, Statisches, was freilich, wie wir gesehen haben, der Hegelschen — falschen — Gesamtkonzeption entspricht, andererseits wird es in vielen Fällen unmöglich, die steigende Bedeutung des "Übergreifenden Moments" der Wechselwirkungen und Wechselbeziehungen auf den verschiedenen Seinsstufen richtig zu untersuchen. In Einzelfragen taucht dieses Problem als Problem auch für Hegel auf, so wenn er in der Enzyklopädie im nahen Anschluss an Σ die von uns zitierten Stellen der verallgemeinerten Begriff der Formlosigkeit ablehnt und das, was man so zu bezeichnen pflegt, als "Nichtvorhandensein der rechten Form" nennt. Das ist für die Ontologie des gesellschaftlichen Seins — und Hegel nimmt sein Beispiel aus dieser Sphäre — vollkommen richtig; jedoch nur deshalb, weil die Form hier von einer teleologischen Setzung ausgeht, der notwendig Alternativen des Richtigen und Falschen zu Grunde liegen. So kann etwa eine beabsichtigte künstlerische Produktion "formlos" im von Hegel angegebenen Sinne sein, während etwa eine infolge ungünstiger Verhältnisse verkrüppelte Pflanze zwar eine verkrüppelte Form hat, aber

durchaus nicht formlos ist. Ähnliche Mängel könnte man bei den vielfach höchst bedeutenden Darlegungen Hegels über Teil und Ganzes oder Außeres und Inneres als Reflexionsbestimmungen feststellen. Der unmittelbare Grund dazu liegt darin, dass Hegel zwar die Teleologie der Arbeit als erster richtig erkannt hat, zugleich jedoch aus ihr ein ganz allgemeines Prinzip gemacht hat. /Teleologie als "Wahrheit" von Mechanismus und Chemismus in der Naturphilosophie/, wodurch das Wesen der Teleologie und ihre spezifische Bedeutung in der Ontologie des gesellschaftlichen Seins -- "gesetzte" Teleologie und spontan wirksame Kausalität als Reflexionsbestimmungen -- verdunkelt wird.

Als Abschluss der Analyse dessen, was Hegel als Wesenslogik, als Heimat der Reflexionsbestimmungen betrachtet, müssen wir noch einen kurzen Blick auf seine Behandlung der Modalitätskategorien werfen. Hier brechen seine echt ontologischen Tendenzen an einzelnen wichtigen Stellen noch stärker durch als auf anderen Gebieten. Er lehnt vor allem die Kantsche Auffassung ihres Wesens als Kategorien der blossen Erkenntnis ab, und strebt entschieden ihrer ontologischen Interpretation zu. Das drückt sich schon darin aus, dass er die Wirklichkeit als Zentrum dieses Gebietes auffasst. Denn es ist klar, dass sowohl erkenntnistheoretisch wie logisch die Notwendigkeit den Mittelpunkt der modalen Betrachtungsweise bilden muss, während für jede echte Ontologie die Wirklichkeit jene Totalität ist, welcher alle modale Bestimmungen, die Notwendigkeit mitinbegriffen, untergeordnet werden müssen. Natürlich meinen wir dabei eine diessseitige, weltimmanente Ontologie, keine theologische oder kryptotheologische. Denn in diesen wird in erster Reihe das Universum als von einer absoluten Notwendigkeit be-

herrscht behandelt; das inappellable Geradesosein der Wirklichkeit, ihre vielleicht wichtigste immanent ontologische Bestimmung wird dadurch zu einer blossen Erscheinungsweise, wenn nicht zu einem Schein, hinter welchem dann, in den verschiedenen Theologien in verschiedener Weise, die absolute Notwendigkeit, die Absicht, der Wille Gottes etc. durch Offenbarung und aus ihr abgeleiteter Erkenntnis sichtbar werden soll. Aber auch jene auf naturwissenschaftliche Weltanschauung basierten Theorien, die den Kosmos als von einer absoluten und starren Notwendigkeit beherrscht auffassen, kommen -- ungewollt -- zu einer Gerart schicksalhaften Auffassung der auf die Natur konzentrierten Wirklichkeit, wobei diese ihren immanenten Wirklichkeitscharakter verliert und einer erkannten oder unerkannten Prädestination /ohne Gott/ unterworfen zu sein scheint. Dieser letzte Hinweis ist heute vornehmlich bloss historischen Charakters, denn die entwickeltere naturwissenschaftliche Anschauung ist längst über sie hinausgegangen, sie spukt nur ab und zu in feuilletonistischen Gedankenspielerereien wie Nietzsches "Wiederkehr des Gleichen"; zu Hegels Zeiten war sie natürlich verbreiteter und einflussreicher als heute.

In Hegels Modalitätslehre ist eine starke Tendenz vorhanden, derartige Einstellungen zu überwinden und der Wirklichkeit die ihr zukommende Zentralstelle zu geben. Wenn er seine komplizierten Betrachtungen über das Notwendige damit schliesst, "es ist so, weil es ist",³² so impliziert dieser Satz, dass die Notwendigkeit auf die Wirklichkeit basiert und nicht umgekehrt. Andererseits wird, aus Gründen, die wir bereits in anderen Zusammenhängen über die Inkonsequenz in der Behandlung der Teleologie ausgeführt haben, die später berühmt und fruchtbar gewordene Frage von der "blinden" Notwendigkeit auch ins

Teleologische, ja ins Theologische gewendet, indem die Aufhebung der Blindheit mit dem Offenbarwerden des Zwecks verbunden wird. Hier greift Hegel, mit Recht, auf seine ausgezeichnete Interpretation der Arbeit zurück, seine unkritische Verallgemeinerung dieses Zusammenhangs führt jedoch bis zu einem Setzen der Versagung. Die Aufhebung der "Blindheit" durch die Einsicht in die Notwendigkeit, gerade weil die Verallgemeinerung über das gesellschaftliche Sein, über die gesellschaftlich ontologische Bedeutung der erkannten Notwendigkeit hinausgreift, verliert ihren vernünftig konkreten Sinn und fällt in die alte Teleologie zurück. Der scheinbar ontologische Anlauf zur Unterordnung der Notwendigkeit unter die Wirklichkeit wird nicht konsequent zuendegeführt.

In alledem reflektiert sich eine tiefe Unsicherheit, die ihre Quelle in der doppelten Ontologie Hegels hat. Er ist einerseits einer der Vorläufer jener, die die Wirklichkeit in ihrer ganzen widerspruchsvollen Komplexität -- als komplex-dynamisches Verhältnis von dynamischen Komplexen zueinander -- zu begreifen bestrebt sind, & andererseits lebt die Überspannung der Ratio, die in verschiedenen Formen viele frühere Philosophien beherrscht hat, noch sehr stark auch in seinem Denken. Die elementarsten Lebenserfahrungen haben die Menschen gelehrt, dass die Vorgänge ihres Daseins in der objektiven Wirklichkeit rational erfassbar sind, d.h. dass die Ausbildung von Verstand und Vernunft eben deshalb wichtige Instrumente zur Bewältigung der Wirklichkeit sein können, weil sie gedanklich das Wesentliche und Allgemeine an den Tatsachen und ihrem Verlauf getreu zu reproduzieren imstande sind. Die Selbsttätigkeit von Verstand und Vernunft wird darum natürlich nicht illusionär, gerade weil das Wesentliche,

Allgemeine und Gesetzliche nie unmittelbar gegeben und einfach reproduzierbar ist, sondern durch schwere, selbständige Arbeit erarbeitet werden muss. Je mehr die Rationalität des Wirklichen gedanklich herausgearbeitet wird, desto stärker rückt die Illusion nahe, die Totalität der Wirklichkeit als ein einheitliches, rationelles System aufzufassen. Solche Anschauungen liegen vielen theologisch-teleologischen Systemen zugrunde und erscheinen auch in säkularisierten Formen. Die wachsende konkrete Erkenntnis der Tatsachen über Natur, Gesellschaft und Menschen widerlegen immer energischer diese Konzeption, und sie erscheint, wie wir bei Hegel gesehen haben, in der zwiespältigen Form einer Bejahung und einer simultanen Verneinung, einer alles beherrschenden, die einheitliche Ratio offenbarenden universellen Notwendigkeit und einer Anerkennung des letztthinigen, unaufhebbaren Geradesoseins der Wirklichkeit. Diese letztere Tendenz wird bei Hegel höchst fruchtbar. Vor allem in der Fassung von Notwendigkeit und Zufälligkeit als zusammengehörigen Reflexionsbestimmungen, obwohl er auch in dieser Frage die eigenen wichtigen Einsichten nicht konsequent zu Ende führt. Natürlich finden wir auch in diesem Komplex logizistische Tautologien, so wenn er die Notwendigkeit "als Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit" bestimmt. Für seine, durch richtigen kritischen Sinn in solchen Fragen hervorgerufene Unsicherheit ist es charakteristisch, dass er diese Bestimmung zwar für "richtig" hält, aber sogleich hinzufügt, sie sei "oberflächlich und deswegen unverstündlich".³³

Wichtiger sind seine Versuche, dem Reflexionszusammenhang zwischen Notwendigkeit und Zufälligkeit näherzukommen. Hegel betrachtet nämlich das Zufällige "als ein solches, welches sein oder auch nicht sein, welches so oder auch anders

sein kann, und dessen Sein oder Nichtsein, dessen so - oder Anderssein nicht in ihm selbst, sondern im Anderen begründet ist".³⁴ Damit ist ohne Frage eine Seite der Zufälligkeit richtig erfasst, nur erfährt auch hier die richtige Intention keine innere Vollendung. Denn die letzte Begründung liegt sicherlich in dieser Beziehung zum anderen, d.h. darin, dass eine einzelne kausale Ablaufreihe zwar, isoliert betrachtet, streng kausal bestimmt ist, in der Wirklichkeit jedoch sich in einem Komplex abspielen kann, wo gerade der Zusammenhang des betreffenden Ereignisses als Zufälligkeit determiniert ist. So wenn z.B. einem zufällig ein Ziegelstein vom Dach auf den Kopf fällt. Die Bewegung des Steins ist sicher streng kausal determiniert, möglicherweise auch die Tatsache, dass der betreffende Mensch gerade in diesem Zeitpunkt diesen Ort passiert, etwa weil es sein normal alltäglicher Gang zum Arbeitsplatz ist. Die Zufälligkeit entsteht also nur im Rahmen des konkreten Komplexes, in der Bezogenheit aufeinander von heterogenen Momenten eines komplexen Prozesses. Andererseits kann man ebenfalls sagen, dass das Zufällige gerade aus inneren Determinationsreihen entsteht, indem jede Art der Gattung, jedes Einzelne der Art gegenüber Elemente der Zufälligkeit besitzt. Hegel sieht deutlich diesen heterogenen Reichtum der Natur, jedoch weil er eine in ihr sich vollziehende Entwicklung leugnet, kommt er nicht zu jener Dialektik von Zufall und Notwendigkeit, die später die kategorielle Grundlage des Darwinismus wird. In Bezug auf das gesellschaftliche Sein ist seine Einsicht viel klarer. Er erkennt etwa "die entscheidende Rolle", die der Zufall in der Sprache, im Recht, in der Kunst etc. spielt. Die früher erwähnte Überspannung der Ratio führt ihn jedoch dazu, die Aufhebung der Zufälligkeit rein erkenntnis-

theoretisch, einseitig vom Standpunkt der menschlichen Praxis zu betrachten und daraus in der Einsicht der Zusammenhänge, die sie verursachen, in der praktischen Geschicklichkeit ihre Folgen zu bewältigen, ihre Aufhebung selbst zu erblicken, während es sich ontologisch um die Erkenntnis, bzw. um das praktische Beherrschen des Zufälligen handelt. Jedoch gerade die richtigen Bestimmungen Hegels zeigen, dass in jenen Komplexen, die die Wirklichkeit sowohl als Natur wie als Gesellschaft konstituieren, der Zufall in einer unaufhebbarer Reflexionsbeziehung zur Notwendigkeit steht, dass seine unaufhebbar Verflochtenheit mit der Notwendigkeit sich in Geradesosein einer jeden Wirklichkeit durchsetzt. Auch hier stehen also bei Hegel zwei Ontologien in unauflösbarer Verflochtenheit: die Überspannung der Notwendigkeit auf der einen, die richtige Auffassung der Wirklichkeit auf der anderen, die solche heterogene, aber durch Reflexionsbestimmungen unlösbar verbundene Kategorien in ihrer eigenartigen Synthese zusammenfassen.

Soweit sind die Versuche Hegels, die Methode der Reflexionsbestimmtheit auf die Modalitätskategorie fruchtbar geworden. Hegel betrachtet dabei immer Modalitätspare, gelangt damit, wo sein Logizismus nicht in die Quere kommt, in die Nähe richtiger Fragestellungen und Lösungen. So ist vor allem sein Versuch höchst fruchtbar, das Problem der Möglichkeit in der Reflexionseinheit mit der Wirklichkeit zu betrachten. Wir haben an seinem Ort Hartmanns unglückliches Experiment mit der "megarischen" Lösung der Beziehung von Möglichkeit und Wirklichkeit vor allem darum kritisiert, weil damit die Möglichkeit, um ihr schattenhaftes Dasein, als etwas, was weder wirklich noch unwirklich ist, zu verlieren, restlos in die Wirklichkeit aufgehen musste. Die Dialektik der Reflexionsbestimmungen bei Hegel kann dieses Ver-

hältnis völlig anders, ganz wirklichkeitsnah fassen. Für Hegel ist nämlich die Möglichkeit immer etwas real Existierendes; Möglichkeit bleibt sie nur als Beziehung auf ein anderes, auf eine sich verändernde Wirklichkeit. "Diese Wirklichkeit, welche die Möglichkeit einer Sache ausmacht, ist daher nicht ihre eigene Möglichkeit, sondern das Ansichsein eines anderen Wirklichen; sie selbst ist die Wirklichkeit, die aufgehoben werden soll, die Möglichkeit als nur Möglichkeit".³⁵ Dieser schöne und tiefe Gedankengang kann für die Ontologie weitgehende Folgen haben. Hegel hat diese vielfach gesagt, zuweilen sogar klar ausgesprochen. So charakterisiert in ganz anderen Zusammenhängen, allerdings ebenfalls im Kontext der Reflexionsbestimmungen, die Eigenschaft folgendermassen: "Ein Ding hat die Eigenschaft, dies oder jenes im Anderen zu bewirken und auf eine eigentümliche Weise sich in seiner Beziehung zu äussern. Es beweist diese Eigenschaft nur unter der Bedingung einer entsprechenden Beschaffenheit des anderen Dinges, aber sie ist ihm zugleich eigentümlich und seine mit sich identische Grundlage; -- diese reflektierte Qualität heisst darum Eigenschaft."³⁶ Die Eigenschaft erscheint also hier als Möglichkeit, aber nur, indem sie auf ein anderes Seiendes bezogen ist, als Möglichkeit sowohl des Dinges, dessen Eigenschaft sie ist, wie eines anderen Prozesses.

Wir glauben, dass damit der Weg freigelegt wurde für das Verständnis der Möglichkeit innerhalb der Wirklichkeit. /Diese ontologische Form der Möglichkeit ist sehr genau zu trennen von jenen, bei denen spezifische Formen der auf Quantität homogenisierten Widerspiegelungen der Wirklichkeit, falls sie nicht sich selbst widersprechen, als Denkmöglichkeiten einen Dienst für das Erhellten der Wirklichkeit zu leisten fähig

sind: so Mathematik und Geometrie./ Mit dem Möglichkeitscharakter der Eigenschaft — zugleich ein Beispiel für die fließenden Grenzen zwischen Seinsform und Prozessform der realen Gegenstände — kann nämlich auch die Verschiedenheit der Seinsniveaus kategoriell konkretisiert werden, wozu freilich Hegel selbst keinen Versuch gemacht hat. Schon eine ontologische Analyse des Lebensprozesses zeigt /merkwürdigerweise hat das N. Hartmann trotz seiner grundfalschen Auffassung der Möglichkeit im Allgemeinen richtig erkannt/, dass Neuanpassungen, Neuentwicklungen etc. unmöglich wären, ohne eine bestimmte Labilität in der inneren Struktur und der Prozesse im Lebewesen. Die Anpassung an radikal veränderte Verhältnisse, die Bewahrung oder Höherentwicklung des Einzelnen und der Art infolge dieser, setzt also in Lebewesen Eigenschaften voraus — einerlei, wie weit sie die Wissenschaft genau aufgedeckt hat —, die imstande sind, als Möglichkeiten für eine solche Wandlung, für ein Anderswerden zu figurieren; das Sicherhalten bei gründlichen Veränderungen der Lebensbedingungen kann unter Umständen auch ontologisch in diesem Sinne aufgefasst werden. Und dass sich diese Möglichkeitsfunktion der Eigenschaften im gesellschaftlichen Sein extensiv und intensiv so weit steigert, dass dabei ganz neue Qualitäten auftreten, bedarf wohl kaum eines ausführlichen Beweises.

Auch darüber wird es wohl keinen Streit geben, dass die so aufgefassten Reflexionsbestimmungen im Zentrum der Hegelschen Dialektik stehen. Es fragt sich nur, eine wie grosse Wirkungskraft dieses Zentrum besitzt. Hegel selbst beschränkt ihre Geltung auf das Mittelstück seiner Logik, auf die des Wesens. In einem das Prinzipielle dieser Frage zusammenfassenden Paragraph der kleinen Logik umreist er den hierarchischen

Fortschritt in der Logik, und damit den Geltungsort der Reflexionsbestimmungen: "Übergehen in Anderes ist der dialektische Prozess in der Sphäre des Seins und Scheinen in Anderes in der Sphäre des Wesens. Die Bewegung des Begriffs ist dagegen Entwicklung, durch welche nur dasjenige gesetzt wird, was an sich schon vorhanden ist."³⁷ Ohne hier darüber diskutieren zu wollen, wieweit diese Einteilung Hegels von Standpunkt seiner hierarchischen Logik haltbar ist, wagen wir die Behauptung, dass sie jener echten und fruchtbaren Ontologie Hegels, die wir bis jetzt herauszuarbeiten bestrebt waren, entschieden widerspricht. Wir meinen, dass der von Hegel als entscheidend formulierte Unterschied zwischen Seinslogik und Wesenslogik, nämlich "Übergehen in Anderes", im Gegensatz zu "Scheinen in Anderes" ontologisch nicht zu halten ist.

Diese Unhaltbarkeit zeigt sich vor allem darin, dass Hegel selbst gezwungen ist, wenn er die einzelnen Kategorien der Seinslogik dialektisch untersucht, uneingestandenerweise, auf Methode und Struktur der Reflexionsbestimmungen vorzugreifen. So sagt er über das Etwas: "Etwas ... steht also in Beziehung auf sein Anderssein; es ist nicht rein sein Anderssein. Das Anderssein ist zugleich in ihm enthalten und zugleich noch davon getrennt: es ist Sein-für-Anderes". In den weiteren Ausführungen fixiert Hegel die beiden Gegensatzpaare Etwas und Anderes sowie Sein-für-Anderes und Anderssein. Er stellt, mit Recht, fest, dass Etwas und Anderes π suseinanderfallen, konkretisiert jedoch mit echter Dialektik dieses Verhältnis so: "Aber ihre Wahrheit ist ihre Beziehung; das Sein für Anderes und das Ansichsein sind daher jene Bestimmungen als Momente eines und desselben gesetzt, als Bestimmungen, welche Beziehungen sind und ihrer Einheit, in der Einheit des Daseins bleiben.

Jedes selbst erhält damit an ihm zugleich auch sein von ihm verschiedenes Moment." Hegel führt nun diese Beschreibung des Etwas, wie jeder sehen kann, auf dem Niveau und in den kategoriellen Formen der Reflexionsbestimmungen so zu Ende: "Ansichsein und Sein-für-Anderes sind zunächst verschieden; aber dass Etwas dasselbe, was es an sich ist, auch an ihm hat, und umgekehrt, was es als Sein-für-Anderes ist, auch an sich ist, — dies ist die Identität des Ansichseins und Seins-für-Anderes, nach der Bestimmung, dass das Etwas selbst ein und dasselbe beider Momente ist, die also ungetrennt in ihm sind."³⁸ Ich glaube, es unterliegt keinem Zweifel, dass diese ganze, richtige dialektische Analyse des Etwas, ohne an dem Text auch nur ein Wort zu ändern, in der Wesenslogik stehen könnte. Und am Abschluss dieses Gedankengangs beruft sich Hegel selbst auf seine Ausführungen über Innerlichkeit und Aeusserlichkeit als Analogie, als also auf einen typischen Fall eines Verhältnisses auf Grundlage der Reflexionsbestimmungen. Auch hier können wir nicht die ganze Seinslogik durchgehen, um zu zeigen, dass der Reflexionscharakter sich auf jedem entscheidenden Stadium der Untersuchung durchsetzt. Wir weisen nur auf den Abschnitt über das Fürsichsein, wo Hegel dessen Verhältnis zu sich selbst und zu den anderen für sich seienden Gegenstände als Attraktion und Repulsion analysiert. Er stellt die Beziehung aneinander, die Koordiniertheit beider Momente fest, indem in der Beziehung beider die Attraktion in der Repulsion selbst wirksam ist, wodurch die Dualität, als ob das Fürsichsein etwas Ausschliessendes wäre, aufgehoben wird: "Die Repulsion als das Setzen der Vielen, die Attraktion als das Setzen des Eins" zeigen, "dass auch die Attraktion nur vermittels der Repulsion Attraktion, wie die Repulsion vermittels der Attraktion Re-

pulsion ist".³⁹ Wir glauben, dass auch dieses Verhältnis, ontologisch angesehen, sich in nichts Wesentlichem von den Fällen, die in der Wesenslogik als Reflexionsbestimmungen dargestellt sind, unterscheidet.

Noch einfacher und selbstverständlicher ergibt sich das Reflexionsverhältnis in dem berühmtesten und einflussreichsten Teil der Seinslogik, im Verhältnis der Qualität und Quantität. Den von uns im ersten Teil ausführlich geschilderten Aufbau-
 prinzipien der Hegelschen Logik entspricht es vollkommen, dass er zuerst die Qualität in die logische Hierarchie einfügt und bloss dann, nachdem er auch die Quantität logisch abgeleitet hat, im Kapitel über Mass und Massverhältnisse auf ihren konkreten dialektischen Zusammenhang zu sprechen kommt, sodass der Anschein entstehen könnte, als wäre Qualität und Quantität verschieden geartete, voneinander unabhängige Seinsformen der Gegenstände, die auf einer bestimmten Stufe in jene wechselseitige Beziehung zueinander geraten, die man als Umschlagen des einen in das andere auszudrücken pflegt. Dieser Anschein entsteht jedoch aus jener Darstellungsweise Hegels, die wir im ersten Teil kritisierten, sowie aus dem an sie geknüpften falschen Vorstellungen über ihren ontologischen Charakter, die wieder aus der idealistischen Metaphysik des identischen Subjekt-Objekts entspringt. In Wahrheit ist das Massverhältnis ontologisch ursprünglicher als die durch Abstraktion gewonnene separate Seinsart von Quantität und Qualität. Hegel selbst sagt über das Mass: "Aber jedes Existierende hat eine Grösse, um das zu sein, was es ist, und überhaupt um Dasein zu haben".⁴⁰ Hier wird schlicht ausgesprochen, dass die quantitative Bestimmtheit jedes beliebigen Gegenstandes unlösbar in einem Simultanzitätsverhältnis zu

seiner qualitativen Wesensart steht. Hegel führt selbst diese Wesensart von Quantität und Qualität, als an jedem Gegenstand nur abstraktiv trennbar, in Wahrheit untrennbar vorhanden, unmissverständlich deutlich aus: "Diese Qualitäten sind nach der Massbestimmung im Verhältnis zueinander; diese ist ihr Exponent, sie sind aber an sich schon im Fürsichsein des Masses aufeinander bezogen, das Quantum ist in seinem Doppelsein als Auserliches und spezifisches, so dass jede der unterschiedenen Quantitäten diese zwelfache Bestimmung an ihr hat und zugleich schlechthin mit der anderen verschränkt ist; eben darin allein sind die Qualitäten bestimmt. Sie sind so nicht nur für einander seiendes Dasein überhaupt, sondern untrennbar gesetzt; und die an sie genüpfte Grössebestimmtheit ist eine qualitative Einheit. -- Eine Massbestimmung, in der sie ihrem Begriffe nach, an sich zusammenhängen. Das Mass ist so, das immanente quantitative Verhalten zweier Qualitäten zueinander".⁴¹

Liest man diese und ähnliche Ausführungen Hegels über das reale Verhalten von Qualität und Quantität zueinander, so kann man nicht einsehen, worin dieses sich von typischen Reflexionsbestimmungen wie Form-Inhalt, Inneres-Ausseres etc. unterscheidet. Dass es möglich war, vorher Qualität und Quantität voneinander unabhängig zu untersuchen, beweist gar nichts gegen diese Auffassung. So typische Reflexionsbestimmungen wie Wesen und Schein wurden, sogar in der Philosophie, lange Zeit in selbständiger Entgegengesetztheit untersucht. Es ist nur allzu verständlich, dass diese auch bei so elementar auffälligen Gegenständlichkeitsbestimmungen wie Quantität und Qualität der Fall ist. Der einzige Unterschied ist, dass Hegel in jenem Fall die getrennten Vorstellungen dem Erkenntnisniveau des Verstandes zuweist, während er hier -- aus Gründen der logischen Systemhienar-

chie -- die Frage des Übergangs vom Verstand zur Vernunft, zur Erkenntnis der untrennbaren dialektischen Zusammengehörigkeit scheinbar selbständiger Momente nicht aufwirft. Das hat aber mit dem Wesen der Sache nichts zu tun. Quantität und Qualität sind ihrem ontologischen Wesen nach typische Reflexionsbestimmungen. Gerade hier können die Tatsachen primitiver Entwicklungsstufen diese ontologische Feststellung unterstützen. Wir wissen längst aus der Ethnographie, dass lange bevor das Zählen das quantitative Erfassen der Gegenstände gesellschaftlich aufkam, die Menschen aufgrund qualitativer Wahrnehmungen Tatsachenkomplexe, die wir heute quantitativ zu erfassen gewohnt sind, rein qualitativ praktisch bewältigt haben; so haben Hirte ihre Herden nicht gezählt, sondern kannten individuell ein jedes Tier und konnten deshalb sein in Verlustgeraten ohne Zählen sofort ganz genau feststellen. Ja die Experimente Pawlows zeigen, dass Hunde auf 30, 60, 120 etc. Metronomschläge als auf verschiedene Qualitäten genau reagieren können, selbstredend ohne dass das Zählen als Möglichkeit überhaupt in Frage käme. In dieser Hinsicht zeigt es sich, dass das Niveau der verstandesmäßigen Trennung der Reflexionsbestimmungen nicht nur eine Stufe vor ihrer dialektischen Vereinheitlichung durch die Vernunft ist, sondern ein zivilisatorischer Fortschritt der ursprünglichen unmittelbar einheitlichen Wahrnehmung gegenüber.

Wenn wir nun kurz auf den dritten Teil der Logik, auf die Begriffslogik übergehen, so müssen wir gleich eingangs gegen Hegels allgemeine Bestimmung dieser Sphäre einen prinzipiellen Einwand erheben. Im Anschluss an die von uns zitierte allgemeine Charakteristik der drei Stufen der Logik sagt Hegel über die dritte: "Die Bewegung des Begriffs ist gleichsam nur als ein Spiel

zu betrachten; das Andere, das durch dieselbe gesetzt wird, ist in der Tat nicht ein Anderes".⁴² Auch dieser Satz ist eine logische Folge der ontologischen Theorie vom identischen Subjekt-Objekt: da die Begriffslogik die höchste Stufe in der Verwandlung der Substanz ins Subjekt vorstellt, erscheint es als logisch zwingend, dass die Beziehung der Momente zum Ganzen sich immer mehr der Identität nähert, dass die Momente ihre Unabhängigkeit, ihre Fremdheit voneinander ablegen zu müssen scheinen. Jedoch ebenso wie wir schon in Bezug auf die Seinslogik nachgewiesen haben, dass Hegel dort die Unabhängigkeitskomponente in unzulässiger Weise übertreibt, dass aber sein richtiger ontologischer Sinn ihn doch dazu führt, diese logisch ausgeklügelte Prämisse bei den konkreten Darlegungen stillschweigend fallen zu lassen und auf die wirklichkeitsnäheren Reflexionsbestimmungen vorzugreifen, so muss auch hier der allzu homogeneisierte Zusammenhang der Momente und ihres prozessualen Verhältnissen kritisch reduziert werden. Dazu bietet im selben Paragraph das von Hegel selbst herangezogene Beispiel eine gute Handhabung, indem er gerade die Entwicklung als ein solches Verhältnis, als einen solchen Prozess hervorhebt, wo diese neue Harmonie der Bestimmungen zur Geltung kommen soll. Zwar lehnt Hegel für die Lebewesen die mechanische Vorstellung ab, als ob im Keime einer Pflanze die später entwickelte Gestalt realiter vorhanden wäre, er findet aber darin so viel Richtigkeitskern, "dass der Begriff in seinem Prozess bei sich selbst bleibt und dass durch denselben dem Inhalt nach nichts Neues gesetzt, sondern nur eine Formveränderung hervorgebracht wird".⁴³ Das entspricht wohl der Ontologie des identischen Subjekts-Objekts, nicht aber der Wirklichkeit, auch in Hegels konkreter Auffassung nicht. Denn es ist klar, dass gerade die Entwicklung ununterbrochen qualitativ neue

Probleme aufwirft, neue, auf niedererer Stufe unbekannte Gegensätze und Widersprüche in die Wirklichkeit einführt, und zwar solche, die man unmöglich als blosse "Formänderung" auffassen kann. Hegel lehnt zwar die Evolutionslehre für die Lebewesen ab, jedoch das Gebiet des gesellschaftlichen Seins ist auch nach seiner Konzeption ebenfalls ein Bestandteil des höchsten Niveaus der Logik wie das Leben, sogar auf einer noch höheren Stufe. Diese zeigt sich jedoch in der Wirklichkeit selbst als noch prägnanteres Hervortreten des Neuen und vor allem als Entstehen von Gegensätzen und Widersprüchen, die in dieser Hinsicht ebenso über das Niveau des Lebens hinausschreiten, wie dieses über das Niveau des unorganischen Seins. Gerade für die wichtigsten Objektivierungen in der Begriffslogik ist also Hegels vorangeschichte Charakteristik unhaltbar.

Das zeigt sich, wie wir sehen werden, in Hegels eigenen Darlegungen. Wenn wir jenen Betrachtungen, in denen er dieses Neue in der Struktur der Begriffslogik beweisen will, diejenige entgegenhalten, in denen er -- im selben Werk -- den Lebensprozess im Kontext der Gesamtnatur darstellt, so erweist es sich sogleich, dass er in der dialektischen Erfassung dieser Komplexe und Zusammenhänge soweit über sein metaphysisch beengtes Programm hinausgeht, dass darin bereits dessen Widerlegung und die Rückkehr zu der echt dialektischen Reflexionsbestimmungen sichtbar wird. Diese kategorielle Beschreibung des Lebensprozesses in seiner Totalität lautet so: "Das Lebendige steht einer unorganischen Natur gegenüber, zu welcher es sich als dessen Macht verhält und die es sich assimiliert. Das Resultat dieses Prozesses ist nicht wie beim chemischen Prozess ein neutrales Produkt, in welchem die Selbständigkeit der beiden Seiten, welche einander gegenübergestanden, aufgehoben ist, sondern das Lebendige erweist

sich als übergreifend über sein Anderes, welches seiner Macht nicht zu widerstehen vermag. Die unorganische Natur, welche von dem Lebendigen unterworfen wird, erleidet dies um deswillen, weil sie an sich dasselbe ist, was das Leben für sich ist. Das Lebendige geht so im Anderen nur mit sich selbst zusammen. Wenn die Seele aus dem Leibe entflohen ist, so beginnen die elementarischen Mächte der Objektivität ihr Spiel. Diese Mächte sind sozusagen fortwährend auf dem Sprunge, ihren Prozess im organischen Leibe zu beginnen und das Leben ist der beständige Kampf dagegen".⁴⁴ Wir heben daraus nur drei Momente hervor. Erstens und vor allem, dass Hegel hier einen Prozess der Wechselwirkung darstellt, deren Komponenten zugleich identisch und widersprechend sind. Mit der Identität und der simultanen Widersprüchlichkeit des Ansichseins der Natur und des Fürsichseins des Lebens erscheint das ganze Verhältnis als typisch gerade für die Reflexionsbestimmung. Zweitens, dass in dieser Wechselbeziehung das widerspruchsvoll Neue lebensnotwendig auftaucht, sowohl an ihrem Anfang, wenn der Organismus sich als solcher konstituiert, wie an ihrem Ende, wo er ~~erlischt~~ erlischt und im normalen Kreislauf der unorganischen Natur untergeht. Diese tiefe Widersprüchlichkeit des so, doppelt, entstandenen Neuen ist mit der früher zitierten "harmonischen" Auffassung der Entwicklung unvereinbar. Soweit sie sich von den typischen Fällen in der Wesenslogik unterscheidet, spitzt sie deren dialektische Momente nur noch mehr zu. Drittens sei noch bemerkt, dass Hegel hier im Gegensatz zu seiner allgemeinen Theorie der Wechselwirkung, die wir früher angeführt haben, sogar das übergreifende Moment in ihr entdeckt, und damit seine Darstellung noch mehr den richtig verstandenen Reflexionsbestimmungen annähert.

In der Begriffslogik selbst tauchen als spezifisch neue Kategorien vor allem Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit auf. Der philosophische Gehalt dieser Kategorien ist ausserordentlich bedeutend und folgenreich für Hegels ganzes Weltbild, er scheint aber ebenfalls vielfach durch Logisierung verdeckt, weil die entscheidenden Anwendungen dieser Kategorien in die Lehre von Begriff-Urteil-Schluss eingebaut wurden. Trotzdem ist es leicht ersichtlich, dass Hegel diese Kategorien wesentlich als Reflexionsbestimmungen anwendet. Das zeigt sich bereits darin, dass, obwohl er sie als in der Begriffslogik beheimatet darstellt, ihre ersten dialektischen Verhältnisse bereits am Abschluss der Wesenslogik behandelt, und zwar dem Sinn der Darstellung gemäss als Reflexionsbestimmungen: "Unmittelbar aber, weil das Allgemeine nur identisch mit sich ist, indem es die Bestimmtheit als aufgehoben in sich enthält, also das Negative als Negatives ist, -- so ist es dieselbe Negativität, welche die Einzelheit ist; -- und die Einzelheit, weil sie ebenso das bestimmte Bestimmte, das Negative als Negatives ist, ist sie unmittelbar dieselbe Identität, welche die Allgemeinheit ist. Diese ihre einfache Identität ist die Besonderheit, welche vom Einzelnen das Moment der Bestimmtheit, vom Allgemeinen das Moment der Reflexion-in sich in unmittelbarer Einheit enthält. Diese drei Totalitäten sind daher Eine und dieselbe Reflexion."⁴⁵ In genau demselben Geist werden diese Kategorien in der Begriffslogik untersucht; die Einzelheit erscheint als "schon durch die Besonderheit gesetzt", diese wiederum ist nichts weiter als die "bestimmte Allgemeinheit"; "Die Allgemeinheit und die Besonderheit erscheinen als die Momente des Werdens der Einzelheit"; "Das Besondere ist aus demselben Grunde, weil es nur das bestimmte Allgemeine ist, auch Einzelnes, und umgekehrt, weil das Einzelne das bestimmte

Allgemeine ist, ist es ebenso sehr ein Besonderes."⁴⁶ Es wäre jedoch ein einseitiges Vorkennen der Intentionen Hegels, wenn man in diesem Verhältnis nur das Übergehen ineinander betrachten würde. Gerade in seinen Anwendungen dieser Kategorien auf dem Gebiet des gesellschaftlichen Seins weist Hegel wiederholt und an vielen sehr wichtigen Stellen darauf hin, dass jede dieser Kategorien gerade in ihrer spezifischen Eigenart bestimmte Strukturen und Strukturwandlungen in der Gesellschaft ontologisch charakterisieren kann; wir haben in anderen Zusammenhängen auf eine solche Rolle der Besonderheit als entscheidenden Kontrast zwischen Antike und Neuzeit bereits hingewiesen. Solche Beispiele liessen sich bei Hegel beliebig vermehren.⁴⁷

Je weiter das Hegelsche System fortschreitet, vom Begriff zur Idee, desto sichtbarer wird es, dass die strukturelle Basis der hier erscheinenden Komplexe und ihrer Widersprüche immer in den Reflexionsbestimmungen liegt. Das haben wir soeben im Verhältnis des Lebewesens zu seiner Umgebung sehen können. Freilich entstehen solche Beziehungen und können nur so vernünftig erfasst werden, wenn man die Ontologie des identischen Subjekt-Objekts beiseiteschiebt und Hegels geniale logische Intentionen in ihrer wahren inneren Dynamik sich auswirken lässt. So bei dem bereits behandelten Fall der Beziehung von Kausalität und Teleologie. Ist diese, nach Hegels Worten, die "Wahrheit" von Mechanismus und Chemismus, so stehen wir vor einem Rückfall in die altmodische Metaphysik. Wird dagegen seine Arbeitsteleologie als Verhältnis ausschliesslich im Rahmen des gesellschaftlichen Seins, wohin sie allein hingehört, gefasst, so entsteht ein echtes Verhältnis der Reflexionsbestimmungen, das die ontologische Grundlage dessen bildet, was Marx den Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur nennt. So selbständig, verschieden,

ja entgegengesetzt Kausalität und Teleologie für den Verstand auch sein möge, ihr Reflexionsverhältnis schafft in der Arbeit jeweils untrennbare Prozesse, in denen spontane Kausalität und gesetzte Teleologie in dieser Weise dialektisch vereint sind. Da, wie wir im zweiten Teil sehen werden, die Arbeit das Urbild für die gesellschaftliche Praxis abgibt, ist in der so interpretierten Auffassung der Arbeitsteleologie bei Hegel eine grundlegende Bestimmung für die Ontologie des gesellschaftlichen Seins gefunden. Hier soll diese Analyse nicht weitergetrieben werden. Denn die ausgeführte Gesellschaftsphilosophie Hegels enthält neben der verzerrenden Herrschaft seiner beabsichtigten Ontologie so viel Verbiegungen der wahren Tatbestände durch seine damaligen historischen Vorurteile, dass nur eine sehr gründliche Uminterpretation das dennoch Fruchtbare ans Tageslicht bringen könnte. Diese Betrachtungen müssen sich damit begnügen, die allgemeine Geltung und die methodologische Fruchtbarkeit der Reflexionsbestimmungen für eine dialektische Ontologie und insbesondere für eine solche des gesellschaftlichen Seins angedeutet zu haben.

Unsere Auffassung von der einheitlichen Wesensart der Reflexionsbestimmungen scheint die von Hegel geschaffenen Differenzierungen zu vereinfachen. In Wirklichkeit wird durch das Entfernen dieser logizistischen Schemata erst der Weg zur wahren Differenzierung freigelegt. Diese müsste vor allem die von Hegel genial bestimmte dialektische Reihe von der Identität über Unterschied und Verschiedenheit bis zu Gegensatz und Widerspruch konkretisieren, was Hegel selbst nie durchgeführt hat, was nur bei den Klassikern des Marxismus wirksam wurde und später ebenfalls in Vergessenheit geraten ist. Die Bedeutung solcher Differenzierung kann nicht überschätzt werden, denn die Herabsetzung der Dialektik durch ihre Gegner stützt sich zumeist, zuweilen

mit relativer Berechtigung, darauf, dass ihre Anhänger ausschliesslich mit den entwickeltsten, zugespitztesten Formen der Widersprüchlichkeit operieren und die Übergangsformen vernachlässigen. Weiter ergibt sich erst aus der von uns vorgeschlagenen Vereinheitlichung der Reflexionsbestimmungen die Möglichkeit, die verschiedenen Erscheinungsweisen einer so gefassten Dialektik für die verschiedenen Seinsniveaus, ihrer ontologischen Beschaffenheit entsprechend, zu differenzieren. Auch hier ist das Ansehen der Dialektik dadurch herabgesetzt worden, dass teils dialektische Verhältnisse, die nur auf dem höchsten Seinsniveau in Erscheinung treten, unkritisch auf niedrigere Seinsformen angewendet wurden und zugleich immer wieder Versuche entstanden, die komplizierteren dialektischen Komplexe auf die einfacheren gedanklich zu reduzieren. Endlich bietet diese richtige Einsicht eine gedankliche Handhabe dazu, Erkenntnistheorie von Ontologie richtig zu scheiden, die Abhängigkeit jener von dieser richtig zu bestimmen; indem der erkenntnismässige Übergang vom Verstand zur Vernunft als Folge der objektiven Dialektik von Wesen und Erscheinung dargestellt wird, indem die ontologische Priorität der dialektisch strukturierten Komplexe vor ihren Elementen, Bestandteilen etc. diese erkenntnismässige Umstellung im Interesse der möglichst adäquaten Erkenntnis der Wirklichkeit erzwingt. In den Reflexionsbestimmungen tritt in der Geschichte der Philosophie zum ersten Male diese ontologische Priorität der Komplexe ins klare Licht.

Damit hängt zusammen, was Hegel selbst nur genial geahnt, aber nicht konsequent nie durchgeführt hat, dass Subjekt und Objekt ebenfalls Reflexionsbestimmungen sind, die als solche nur auf dem Niveau des gesellschaftlichen Seins wirklich werden. Diese Ahnung ist der Wahrheitskern, der in Hegels unmittelbar verkündete-

ten Entwicklungsmythologie steckt, nämlich der Versuch, die Entstehung aller Reflexionsbestimmungen in einer universal historischen Ableitung zu erfassen. Man muss nur seine Darstellung, vor allem in der "Phänomenologie" mit seinen Vorgängern vergleichen, um dies zu sehen. Bei Descartes oder Spinoza wurde diese Reflexionsbestimmung auf dem Niveau der unmittelbaren Gegebenheit entzweigerissen /Denken und Ausdehnung/, bei Kant entsteht eine erkenntnistheoretische Subjektivierung der ontologischen Objektswelt, und wenn Schelling die Natur als unbewusst der bewussten Geschichte gegenüberstellt, projiziert er in der Form des Unbewussten das Bewusstsein doch in die Natur hinein, um es von dort sophistisch herauszuentwickeln. Wir werden sehen, dass die Verwirklichung von Hegels Ahnung und Erkenntnis entscheidend wichtig für die Ontologie des gesellschaftlichen Seins werden wird.

Zum Abschluss sei nur in aller Kürze darauf hingewiesen, dass die Klärung des Charakters und des Wirkungsbereichs der Reflexionsbestimmungen auch ein Erhellendes des vielgebrauchten, sehr populären, aber selten analysierten Begriffs der Aufhebung der Widersprüche mit sich bringen kann. Man muss, so glauben wir, zwischen Aufheben im Bereich der Wirklichkeit selbst und in dem ihrer blossen Erkenntnis genau unterscheiden, obwohl in beiden Fällen von ontologischen Seinsverhältnissen die Rede ist. Bestimmen nämlich die Reflexionsbestimmungen eine konkrete Dimension innerhalb eines Seinskomplexes -- man denke etwa an Form-Inhalt -- so kann ihr Aufheben nur erkenntnismässig sein, ein Sich-Heben des Bewusstseins vom Standpunkt der Verstandes zu dem der Vernunft, zu der Einsicht in den wirklichen dialektischen Zusammenhang. Ein ontologisches Aufheben solcher Reflexionsbestimmungen ist unmöglich, denn bei einer de facto Aufhebung einer

wirklich gegebenen Gegenständlichkeit wird sich das Verhältnis Form-Inhalt in der neuen Gegenständlichkeit /oder in den so entstehenden neuen Gegenständlichkeiten/, mit entsprechenden Variationen, doch bloss erneuern, es wird immer wieder ein Form-Inhalt-Verhältnis entstehen. /Natürlich bleibt das konkrete Studium der neuen Form-Inhalt-Verhältnisse eine wichtige wissenschaftliche Frage./

Freilich können auch reale Gegenständlichkeitskomplexe, darunter auch Prozesse im Verhältnis von Reflexionsbestimmungen zueinander stehen, von so zusammengeordneten, einander real widersprechenden Naturkräften bis zu den koordiniert gegensätzlichen Klassen in der Gesellschaft. Hier ist sowohl das stets relative, durch die Dynamik der Widersprüche bestimmte Gleichgewicht und seine Aufhebung wie die totale oder partielle Aufhebung des einen Komplexes durch den anderen möglich, und diese Aufhebung erfolgt in der Wirklichkeit, ändert also in mehr oder weniger radikaler Weise die Wirklichkeit selbst, wovon wieder die Proportion von Vernichten und Aufbewahren im Akt /im Prozess/ der Aufhebung realiter, ontologisch abhängt. Während also die gedankliche Aufhebung allgemein theoretischen Charakters ist, wie die Einsicht in das Verhältnis von Form und Inhalt, was natürlich nie davon dispensieren darf, im gegebenen Fall die jeweilige konkrete Beschaffenheit der betreffenden Reflexionsbestimmungen konkret zu untersuchen, wird die reale Aufhebung in der Natur von der gesetzmässigen Wechselwirkung von Komplexen vollzogen, die, auch wenn sie notwendig ist, nur eine "blinde" Notwendigkeit sein kann, während im gesellschaftlichen Sein das gesellschaftliche Bewusstsein, das falsche ebenso wie das wahre, in die Reihe der realen Komponenten der Aufhebung tritt. Eine wahrheitsgemässe Erkenntnis der zur Aufhebung oder von ihr weg drän-

genden Komplexe kann also unter bestimmten Umständen eine ontologisch reale Komponente im Prozess der Aufhebung werden. Natürlich kann die Erkenntnis der Naturprozesse ebenfalls zu realen Aufhebungen von Komplexen führen; von der Wissenschaft der Struktur des Atoms bis zum Züchten von Lebewesen läuft eine solche Reihe von realen Aufhebungen. Indem die Erkenntnis ein aktives Eingreifen in ihre Dialektik veranlasst, spielt sich der Prozess auf dem Gebiet des gesellschaftlichen Seins, als Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur ab, wobei freilich das richtige Erfassen der Naturdialektik die unumgängliche Voraussetzung bildet. Der ganzen Struktur des Hegelschen Systems entsprechend tritt darin diese ontologisch sehr wichtige Differenz nie in wirklicher Klarheit hervor, sie wird vielmehr, weitaus stärker als die Kategorienlehre selbst, von der logizistischen Darstellungsweise des Systems unkenntlich gemacht.

- 1 Ich habe diese Frage in meinem Buch "Die Zerstörung der Vernunft", Berlin 1955, 432 ff., ausführlich behandelt.
- 2 XIII. 301.
- 3 I. 252. — Die erste bekannte Fassung dieser radikal neuen Formulierung der Dialektik findet sich bereits im Frankfurter Systemfragment; dort drückt sich Hegel so aus: "das Leben sei die Verbindung der Verbindung mit der Nicht-Verbindung".
H. Wohl: Hegels theologische Jugendschriften, Tübingen 1907, 347
Natürlich ist die Jenaer Fassung bewusster und allgemeiner, aber der Gegensatz zum Schellingschen Typus der Dialektik und zu dem seiner Vorgänger ist ein Gedankengut der Jugend Hegels.
- 4 II. 16.
- 5 V. 341.
- 6 II. 16.
- 7 Rosenkranz, 214.
- 8 II. 11.
- 9 Ebd. 14.
- 10 V. 35.
- 11 Enzyklopädie, § 159, Zusatz.
- 12 Ebd. § 160.
- 13 Ebd. § 193.
- 14 V. 283 und 285.
- 15 III. 107.
- 16 Enzyklopädie, § 419, Zusatz.
- 17 IV. 21-2.
- 18 Rosenkranz, 546.
- 19 Enzyklopädie, § 466, Zusatz.
- 20 Lenin: Philosophische Hefte, 288.
- 21 Vernunft in der Geschichte, 7.

- 22 IV. 10 f.
- 23 Ebd. 7-8.
- 24 Rosenkranz, 545.
- 25 IV. 36.
- 26 Rechtsphilosophie, § 124 und § 185.
- 27 IV. 56.
- 28 Enzyklopädie, § 12.
- 29 IV. 83.
- 30 Enzyklopädie, § 133.
- 31 Ebd. § 156, Zusatz.
- 32 Ebd. § 149.
- 33 Ebd. § 147.
- 34 Ebd. § 145, Zusatz.
- 35 IV. 202 und Enzyklopädie § 146, Zusatz.
- 36 IV. 125.
- 37 Enzyklopädie, § 161, Zusatz.
- 38 III. 118-20.
- 39 Ebd. 188-9.
- 40 Ebd. 390.
- 41 Ebd. 397.
- 42 Enzyklopädie, § 161, Zusatz.
- 43 Ebd.
- 44 Ebd. § 219, Zusatz.
- 45 IV. 234-5.
- 46 V. 58-60.
- 47 Vgl. meinen Aufsatz "Die Frage der Besonderheit in der klassischen deutschen Philosophie", in: "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", Jg. 2, Heft 4, 784 ff.